

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS



“APROPIACIÓN DEL ESPACIO MISIONAL: RESTAURACIÓN Y MEMORIAS EN
SANTA GERTRUDIS, BAJA CALIFORNIA”

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO
DE MAESTRO EN HISTORIA

P R E S E N T A

GABRIEL FIERRO NUÑO

Directora de Tesis: Dra. Olga Lorenia Urbalejo Castorena

Tijuana, Baja California

Junio 2020

*Esta investigación fue realizada gracias al apoyo del
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología*

A MIS PADRES

Por su apoyo incondicional y permanente

AGRADECIMIENTOS

El trabajo de investigación de esta tesis de maestría en historia surgió de mi propia experiencia de vivencia y visita de distintos sitios, paisajes y lugares de la península de Baja California. De manera especial, los sitios misionales y la reserva del Desierto de los Cirios han ocupado un interés muy especial a lo largo de mi vida y, de manera académica, en los últimos años. Por esta razón, el agradecimiento más grande es para la tierra bajacaliforniana que, con su belleza endémica y diversa, ha cautivado mi mirada y ha sido determinante para delimitar mi objeto de estudio.

Pero un espacio contemplado no sería lo mismo sin alguien con quien compartirlo. Por eso agradezco a quienes me han acompañado en el estudio del espacio peninsular. En primer lugar, a los integrantes de la comunidad gertrudiana, que generosamente han querido compartir sus afectos, su anhelo y sus preocupaciones. De manera especial, quiero mencionar a María de la Luz Villa, Teresa Ceseña, Armando Urías y Alonso Salgado, quienes me regalaron algo de su tiempo para entrevistas y mapeos, además de compartir anécdotas y experiencias que quedan en mi corazón, aunque no en esta tesis.

También agradezco a los profesores del Instituto de Investigaciones Históricas que me han facilitado los conceptos, las herramientas y las referencias bibliográficas para poder estudiar el espacio misional desde la disciplina histórica. Mención privilegiada merece mi directora de tesis, la Dra. Lorenia Urbalejo que, con paciencia y entusiasmo, me ha guiado desde el comienzo en la realización de esta investigación. Junto con ella, mi agradecimiento al Dr. Rogelio Ruiz, la Dra. Claudia Gasca y la Dra. Sara Musotti, que con sus observaciones puntuales en seminarios y coloquios enriquecieron las posibilidades de indagación.

Mi agradecimiento, de igual manera, para mis compañeros de generación que no solo se han mostrado cercanos e, incluso, amigos, sino que también se han convertido en colaboradores por sus observaciones y sugerencias. Y doy gracias a las personas que, sin pedir nada a cambio, han colaborado en esta tesis: a la Arq. Diana Guerrero por su charla y materiales facilitados, a la Dra. Gloria Galaviz por sus grabaciones compartidas, a la Mtra. Gabriela García por su mapa donado, y al espeleólogo Carlos Lazcano, por sus experiencias y fotografías participadas. Finalmente, agradezco a innumerables y anónimos trabajadores que, con sus contribuciones, hacen posible el financiamiento de becas Conacyt.

ÍNDICE

ÍNDICE.....	1
INTRODUCCIÓN.....	7
Antecedentes del espacio de misión.....	12
Planteamiento del problema.....	15
Preguntas de investigación.....	17
Hipótesis de trabajo.....	17
Objetivos de la investigación.....	18
Justificación.....	19
Apuntes metodológicos.....	21
Estado de la cuestión.....	22
Marco teórico.....	29
Espacio, lugar y región.....	30
Memoria colectiva.....	37
Invención y reconfiguración de tradiciones.....	46
Espacio, Memoria, Tradición e Identidad.....	50
PRIMER CAPÍTULO. EL ESPACIO MISIONAL DE SANTA GERTRUDIS LA MAGNA KADAKAMÁN COMO LUGAR APROPIADO.....	56
Los cronistas en busca de Venus.....	56
Los cochimíes en busca de oasis.....	59
Los misioneros en busca de tierra.....	65
La implantación del sistema misional jesuítico.....	66
El sistema misional jesuita en La California.....	68
El sistema misional jesuítico en el espacio misional de Santa Gertrudis.....	69

Espacio y lugar: Misión y visitas.....	75
El espacio misional bajo franciscanos y dominicos	78
Los rancheros en busca de pozos.....	84
De la misión al rancho: primera mitad del siglo XIX.....	85
Dos viajeros transitando Santa Gertrudis	87
De rancheros a gambusinos: segunda mitad del siglo XIX	89
Los mineros en busca de oro	93
Viajeros a lomo de mula: Finales del siglo XIX	93
Viajeros de carretas románticas: Primera mitad del siglo XX.....	99
Viajeros encaramados en jeep: Segunda mitad del siglo XX.....	104
Conclusiones.....	111
SEGUNDO CAPÍTULO. PUGNAS POR LAS MEMORIAS: EXPEREINCIACIÓN, ROMANTIZACIÓN E HISTORIZACIÓN	113
La memoria experienciada de los neocochimíes	114
La supuesta extinción, el ejido y la memoria indigenista.....	114
La cochimización de los gertrudianos	121
La memoria romantizada de visitantes e instituciones	124
Viajeros aventureros: Las ruinas romantizadas del pasado	124
Nativos del Golden State: Las ruinas en la romántica California.....	127
INAH: Del romanticismo de las ruinas a la patrimonialización.....	132
La memoria historizada de Mario Menghini	136
La mirada eclesial sobre las misiones del desierto central	138
Mario Menghini: La salvación histórica de las ruinas.....	141
Conclusiones.....	145

TERCER CAPÍTULO. RESTAURACIÓN, MEMORIAS Y PATRIMONIO EN SANTA GERTRUDIS.....	147
Restauración y patrimonio.....	147
Restauración de caminos: del romanticismo al turismo	149
Restauración de la santa patrona: del símbolo al signo	153
Restauración y museo: del espacio inerte al espacio aprovechado	159
Restauración de la misión: del monumento al memorial	162
Conclusiones.....	171
CUARTO CAPÍTULO. TRADICIONES Y APROPIACIÓN DEL ESPACIO EN SANTA GERTRUDIS.....	173
Cotidianidad en el espacio misional de Santa Gertrudis	174
Reinvención de celebraciones religiosas: la fiesta patronal y la semana santa	179
La fiesta patronal: tradición continuada	179
Semana santa: tradición recuperada	185
Recuperación de tradiciones: fogatas, cabalgatas y llaves	190
Ceremonia del fuego nuevo.....	190
Cabalgata a la misión.....	192
Las llaves de la misión	196
La apropiación del espacio en tinta y papel: mapeo del lugar y el espacio	199
Mapeo del lugar: el plano de lo familiar-comunal	201
Mapeo del espacio: el plano de lo social-regional.....	206
Conclusiones.....	213
CONCLUSIONES GENERALES	217
La meta del camino: La apropiación del espacio en Santa Gertrudis.....	217
El inicio del camino: El recorrido histórico.....	218

Lo arduo del camino: El análisis de las memorias	221
Las bifurcaciones del camino: Aristas de profundización y ampliación	225
ANEXO. ANÁLISIS DEL DISCURSO: ESTUDIO DE UN DOCUMENTO PROGRAMÁTICO	230
Género y estructura del discurso: el panfleto	232
Metáfora: las joyas invaluableles	234
Procesamiento del discurso: nosotros y ellos	235
BIBLIOGRAFÍA	239
ÍNDICE DE ILUSTRACIONES	257

INTRODUCCIÓN

Este trabajo es el resultado de una investigación de dos años durante la maestría en historia en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UABC. El proyecto se ha ido transformando desde su propuesta original, gracias a las observaciones y correcciones de mi directora de tesis, de los tutores en los distintos seminarios de tesis, de mis compañeros en esos seminarios, y de los lectores en los coloquios semestrales. El protocolo tentativo que fue presentado para ser admitido al posgrado proponía una historia del arte de dos templos misionales en Baja California. Las asesorías y clases dentro de la maestría fueron dotando de un talante propiamente histórico al proyecto, poniendo como centro de la investigación a las personas y no a los edificios.

Los edificios misionales y la historia han despertado en mí, desde hace algunos años, una fascinación. Los viajes por la península de Baja California, la visita a todos sus sitios misionales, las noches de campamento en sus desiertos y sierras despertaron el interés por su historización. Desde las asignaturas de historia en la educación escolarizada básica hasta la tesis de licenciatura -en filosofía-, la historia había sido una asignatura pendiente para profundizar. La oportunidad de cursar una maestría en historia representaba, hace dos años, la oportunidad de conjuntar el interés por la historia y la fascinación por la península.

Las lecturas realizadas sobre la historia de la península, desde el ámbito del aficionado, me habían proporcionado una construcción del espacio idealizado. Mi idealización incluía una serie de misiones jesuitas donde se vivía la utopía de Tomás Moro, con misioneros “civilizadores” e indígenas “civilizados”. En esta red de misiones jesuitas, sus poblaciones habían estado totalmente aisladas por años, lo que había dado como resultado una península que era en la práctica una ínsula, alejada de todo. El “aislamiento” de la península había forjado al “hombre californio” -con esa connotación de género-, con su carácter emprendedor, rudo y arriesgado. Esa imagen idealizada y romantizada de las misiones de Baja California no era gratuita, sino forjada por un sinnúmero de referencias bibliográficas que, hasta la fecha, siguen repitiendo tales construcciones historiográficas.

Con el fin de abordar de manera crítica y reflexiva esa historiografía, se eligió la misión de Santa Gertrudis como un estudio de caso, pero de ninguna manera con la pretensión de circunscribirse a su delimitación. A través de esta misión del desierto central de la

península, se ha tratado de “asomarse” a otras misiones en la región, incluso en otras latitudes globales. Conforme a la metáfora del microscopio utilizada por Carlo Ginzburg, se procedió a la lectura crítica de testimonio bibliográficos de misioneros, cronistas, viajeros y explorados que recorrieron la península.

Todos esos testimonios, contextualizados desde la forma de escribir en la literatura de viajeros que tuvo su hito con la publicación de *Ojos Imperiales* de Mary Louise Pratt, se deconstruyó la idea romantizada de la “isla” de Baja California para comprender un espacio amplio en continuo tránsito, tanto de sus habitantes como de sus visitantes. Por mar y por tierra, los espacios misionales han sido vividos desde la movilidad y la circularidad. El uso del espacio también ha dependido de esas moviidades, aunado a las condiciones climáticas, las estaciones del año y la variabilidad del agua potable. Con gran atino, esta investigación fue asesorada para trascender las limitaciones de tiempo y espacio de quienes han estudiado la península desde una época o una red misional. La comprensión de un proceso histórico que no se limita a una orden religiosa o que divide la península en el paralelo 28 amplió las posibilidades de mi investigación.

El eje analítico que facilitó el estudio de esas relaciones entre los sujetos de estudio y el espacio fue el de la apropiación. La apropiación del espacio ha sido utilizada como concepto de análisis en diversas ciencias sociales. En esta investigación, el abordaje que han emprendido autores como Enric Pol y Tomeu Vidal desde la psicología social ha ido de gran ayuda. Estas relaciones de apropiación no se limitan al campo de los social, sino que incluyen la experiencia, la afectividad, el simbolismo y la memoria.

Precisamente la memoria es otro de los apartados del marco teórico con el que se acercó a la historia del tiempo presente del espacio misional en Santa Gertrudis, Baja California. Las contribuciones que han hecho al estudio de la memoria autores como Maurice Halbwachs desde Europa, Dominick LaCapra desde Estados Unidos o Elizabeth Jelin en Latinoamérica -por mencionar solo algunos-, han sido invaluable para investigar la memoria colectiva de la comunidad en Santa Gertrudis. Esta memoria ha estado en diálogo por grupos que de manera dinámica han intentado apropiarse de esa memoria, apelando a la experiencia, a la historia o al romanticismo. La memoria colectiva, entonces, se estudió como interpretaciones de la memoria, por lo que el plural *memorias* es usado con frecuencia en esta tesis.

El acontecimiento histórico que ha sido considerada un hito por su relevancia en el cambio de las relaciones de apropiación y la pugna por las memorias es la restauración de los años noventa del siglo pasado. La disponibilidad al archivo de la asociación promotora de la restauración -dirigida por un misionero católico- y la cercanía afectiva con algunos miembros de la comunidad que apoyaron esa restauración, sin duda, ha influido en la subjetividad del investigador para observar los datos. La displicencia para con algunos actuantes en el proceso de restauración solo ha sido exhibida para mi conciencia por la directora de tesis y lectores de coloquios y seminarios de investigación.

El tema de la apropiación del espacio en los espacios de misiones en la península de Baja California siempre ha tenido sus simpatizantes y aficionados, ya sea desde la disciplina histórica o desde el acercamiento de los cronistas. Los edificios misionales se han estudiado por autores mexicanos como el recién fallecido Miguel León-Portilla en una edición coleccionable de gran y bello formato.¹ En forma de agenda, la publicación del abogado Ricardo Zazueta Villegas titulada *Jesuitas y sus Misiones en la California*, con el apoyo editorial de la Universidad Iberoamericana, contiene un diseño artístico apreciable. La historiadora del arte, Bárbara Meyer, enfocó su estudio a las fachadas y retablos de las misiones jesuitas, con imágenes estéticamente sobresalientes.² Estas tres publicaciones -dos de ellas en español e inglés- son una muestra de cómo los edificios misionales “jesuitas”³ han sido abordados desde subjetividades y enfoques distintos, pero sin relación con las comunidades que los usan y significan.

También desde el extranjero, principalmente en los Estados Unidos, los edificios misionales han fascinado a los viajeros. Desde la década de los noventa, el sacerdote James Donald Francez, con motivo del tricentenario de la fundación de la misión de Loreto, publicó un libro rústico, con abundancia de fotografías, sobre las misiones de la península.⁴ En las

¹ Miguel León-Portilla, *El Camino Real y las Misiones de la Península de Baja California* (México: INAH/CONACULTA, 2008).

² Bárbara Meyer, *Iglesias de la antigua California. Fachadas y retablos del siglo XVIII* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008).

³ En los tres textos se da por sentado que los edificios misionales son “jesuitas”. Es cierto que tales misiones fueron de fundación jesuita, pero los edificios actuales son resultado de la intervención de varias congregaciones religiosas -varios de ellos construidos casi en su totalidad por dominicos-. Además, los indígenas y los soldados fueron los “constructores” de esos edificios, los cuales han tenido intervenciones por los pobladores, como sucedió con la misión de Santa Gertrudis.

⁴ James Donald Francez, *The Lost Treasures of Baja California* (Rancho Cucamonga: Luna Printing, 2005).

dos últimas décadas también han publicado otros autores estadounidenses con algo de encanto por los “padres” fundadores de las misiones y sus construcciones seductoras –en su opinión– para los viajeros e investigadores.⁵

Esta presentación muy escueta de autores que se han interesado en las últimas décadas por las misiones de la Baja California –sin relacionar esas misiones con las de California como una sola región– da cuenta del interés que actualmente despierta el tema misional. Además, los grupos indígenas de Baja California –inseparables de los asentamientos misionales– también han recobrado interés como grupo de estudio entre la Academia y el turismo cultural. El grupo étnico de los cochimíes, en otros tiempos considerado extinto, ahora es considerado un caso de estudio atrayente por su autorreferencialidad y reinención de tradiciones.⁶

La intención de esta investigación es abonar a la construcción del conocimiento científico. El presentismo ha propiciado que se pida que los resultados de las investigaciones sean “eficientes” para la resolución de problemas o conflictos, poniendo en tela de juicio, en ocasiones, a las humanidades.⁷ Es convicción del tesista que el resultado de esta investigación pueda ser de utilidad para un aporte de reflexión historiográfica en la esfera académica, pero también como orientación a institutos con inferencia en políticas patrimoniales, así como a la misma comunidad en su lucha por el reconocimiento étnico y el derecho a la tierra.

El primer capítulo expone y explica un proceso de larga duración sobre la dinámica de apropiación cambiante que los sujetos históricos han tenido del espacio en cuestión. Aunque el objetivo principal de esta tesis parte de la historia del tiempo presente, fue conveniente remontarse al tiempo de la instauración del sistema misional en un espacio ocupado por los pueblos originarios, pues con ello cambió de manera sensible la relación con el lugar. De igual modo, los testimonios escritos y fotográficos de viajeros transitando el lugar han sido de gran importancia. No obstante, estas fuentes escritas han sido

⁵ Edward Vernon, *Las Misiones Antiguas: The Spanish Missions of Baja California* (Santa Barbara: Viejo Press, 2002); David Burckhalter, *Baja California Missions. In the Footsteps of the Padres* (Phoenix: University of Arizona Press, 2013).

⁶ Ana Paola Morales Cortez, “Cochimíes, indios del norte. Etnohistoria y patrimonio cultural del desierto central de Baja California. Siglo XVIII al presente” (El Colegio de la Frontera Norte, 2016); Blanca Alejandra Velasco Pegueros, “¡Aquí estamos! Identidad, memoria y territorio del pueblo cochimí de Baja California” (Universidad Autónoma Metropolitana, 2017); Everardo Garduño, *Los cochimí* (Mexicali: UABC - IIC, 2019).

⁷ Julio Aróstegui, “Presente e historia: un compromiso de nuestro tiempo”, *Aula-Historia Social* 9, núm. 2 (2002): 72–78.

contextualizadas desde la crítica histórica de la literatura de propaganda imperialista de viajeros, para entender mejor sus apreciaciones.

Para el segundo capítulo se analizó la memoria colectiva de la comunidad en relación con el espacio en Santa Gertrudis durante las últimas décadas. Esa memoria ha estado en negociación por distintas interpretaciones que responden a usos de las memorias. El conflicto entre la institución ejidal y un grupo de depurados fue la coyuntura que detonó la “cochimización” de esos depurados, quienes apelaron a la experiencia de la vivencia continua del espacio. Los viajeros y los trabajadores institucionales interpretaron la memoria desde la romantización de un pasado idealizado. Mario Menghini y la diócesis de Tijuana, por su parte, interpretaron la memoria desde la historización, resaltando el pasado misional del espacio.

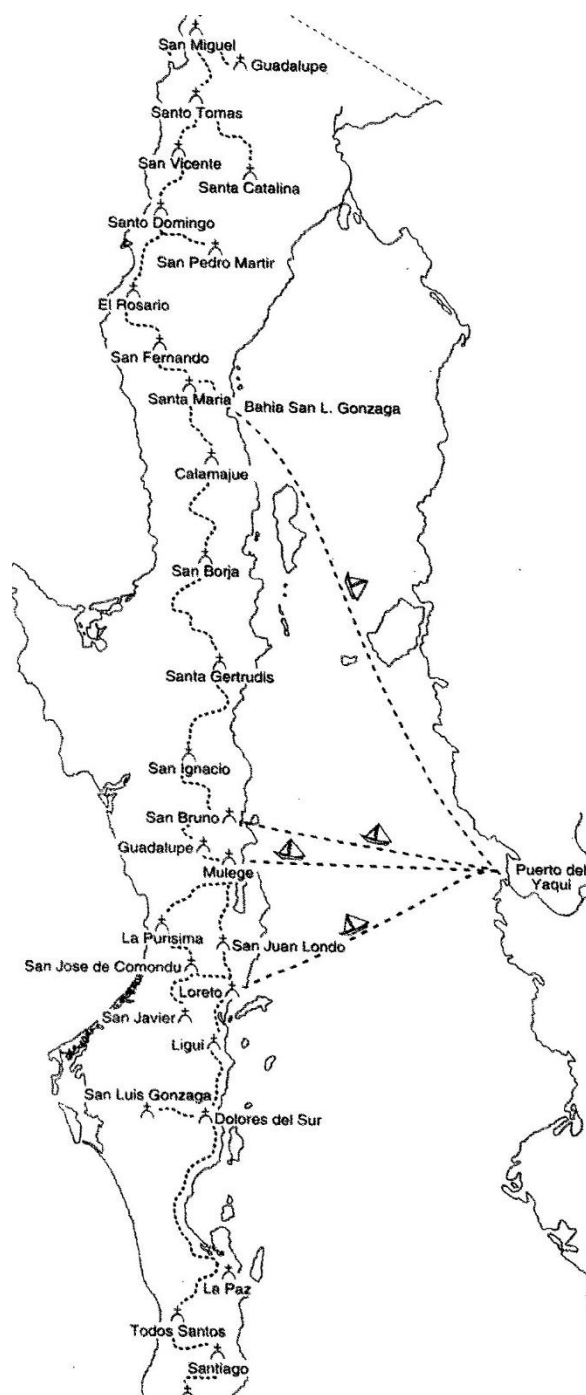
En el tercer capítulo, la memoria y la patrimonialización -como mecanismos de intervenciones de poder sobre el espacio- fueron aplicados a la contextualización del hito de la restauración en la década de los noventa. Desde el diverso y coexistente uso de las memorias, la restauración del espacio misional pudo explicarse como intentos de apropiación de ese espacio, ya sea en sus caminos, su museo o su templo.

Dentro del cuarto capítulo se incorporó el eje analítico de la invención de las tradiciones para exponer cómo, mediante la cotidianeidad y las ritualidades, la comunidad, los visitantes y las instituciones viven y perciben ese espacio. Las distintas memorias se adaptaron a un espacio restaurado y continuaron, recuperaron o reinventaron tradiciones para legitimar su presencia y uso del espacio. Todo esto se plasmó en algunos mapas que, en un ejercicio de campo, algunos integrantes de la comunidad gertrudiana realizó expresamente para esta investigación.

Antecedentes del espacio de misión

Para la comprensión de Santa Gertrudis desde la propuesta de una apropiación del espacio, se consideró útil retomar la larga duración. Los misioneros jesuitas realizaron un intento por implantar en la península de California la religión cristiana católica y las culturas occidentales a finales del siglo XVII. El misionero Francisco Eusebio Kino quiso instaurar una misión fija en el territorio peninsular, la misión de san Bruno. Sin embargo, su intento duró dos años, ya que las condiciones climáticas adversas y el poco apoyo de sustento logrado hicieron que tal empresa fuera abandonada y se buscaran nuevos medios de sustento.

El fracaso de la primera misión propició que Kino, junto con Juan María Salvatierra, procuraran recursos privados y así surgió el denominado “Fondo Piadoso de las Californias”, con el cual lograrían el sostenimiento de las misiones proyectadas en la península. Diversas circunstancias requirieron la presencia de Kino en las misiones de Sonora, por lo que recayó en Salvatierra la responsabilidad de establecer la primera misión permanente en Loreto, en el sur de la península. A partir de entonces, arribaron otros misioneros, además de soldados y marineros, que inauguraron en la península de California el sistema misional.



*Imagen 1: Misiones y caminos de Baja California.
Fuente: James Donald Francez, The Lost Treasures
of Baja California.*

Tras una primera expansión hacia el sur de la península, los jesuitas continuaron su expansión misional hacia el desierto central de la península, donde encontraron grupos cochimíes nómadas que tenían una vinculación especial con los oasis.⁸ En 1737 el misionero Fernando Consag, en ese entonces titular de la misión de San Ignacio, fundó la misión de Nuestra Señora de los Dolores del Norte en el oasis de Kadakamán,⁹ que a la postre cambiaría su nombre por el de Santa Gertrudis la Magna, surgiendo así la primera de las misiones en el actual estado de Baja California. Está ubicada en el desierto central de la península, dentro del área natural protegida Valle de los Cirios, en las coordenadas geográficas 28°03.085 norte y 113°05.083 oeste (véase mapa de la imagen 3, p. 71). Los misioneros, junto con los soldados e indígenas acompañantes, edificaron sencillas construcciones realizadas de abobe con techos de palma y estructura de mezquite, que servían de templo, hospital y habitaciones.¹⁰

El espacio en la época misional estaba basado en el modelo colonial español, buscando la autosuficiencia alimentaria y brindando cobijo y comida para la población indígena residente, los primeros conversos.¹¹ De esta manera, se constituyó la comunidad misional de Santa Gertrudis la Magna, formada por un misionero, algunos soldados y pobladores indígenas. Pero el espacio misional abarcaba más que la cabecera misional, pues incluía las “visitas” de las zonas aledañas, a las cuales acudía periódicamente el misionero residente para celebrar la liturgia y administrar los sacramentos.¹² Todo este grupo de

⁸ El oasis no es simplemente un tipo particular de humedal, sino un paisaje surgido de transformaciones de un espacio, una construcción simbólica con dimensiones cognitivas y emocionales, Antonio Ortega Santos y Micheline Cariño, “Oasis de Baja California Sur México (Siglos XVIII- XX). Propiedad y uso comunitario en ecosistemas áridos”, *Annis. Revue de Civilisation Contemporaine Europes/Amériques* 13 (2014): 1-14.

⁹ El tema de la fecha de fundación de la misión de Santa Gertrudis la Magna es algo discutido actualmente. Miguel del Barco sostiene que “por varias dificultades que intervinieron, no se pudo establecer cabecera en sitio separado hasta el año de 1752”, Miguel Del Barco, *Historia natural y crónica de la Antigua California*, ed. Miguel León-Portilla, 2da ed. (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988), 271-284. Este ha sido el año de fundación propuesto de manera convencional. No obstante, Carlos Lazcano ha sugerido que el año que debe ser considerado como fundacional es 1737, Carlos Lazcano, “Misión de Santa Gertrudis la Magna”, *Ibero-Americana Pragencia* 43 (2009): 169-179, cuando Fernando Consag estableció de manera itinerante la misión de Nuestra Señora de los Dolores del Norte.

¹⁰ El encargado de dirigir estas primeras construcciones en Santa Gertrudis fue el cochimí ciego, procedente de la misión de Santa Rosalía de Mulegé, Andrés Comanají, Zephyrin Engelhardt, *The Missions and Missionaries of California* (San Francisco: The James H. Barry Company, 1908), 248-249.

¹¹ David Burckhalter, *Baja California Missions. In the Footsteps of the Padres* (Phoenix: University of Arizona Press, 2013), 6.

¹² Francisco Montes González, “Reflexiones sobre las misiones jesuíticas en el noroeste novohispano”, en *El patrimonio cultural en las misiones de Baja California. Estado de la cuestión y perspectivas de futuro*, ed. Miguel Ángel Sorroche Cuerva (Granada: Editorial Atrio, 2011), 212.

individuos vio un cambio en sus formas de vida de manera radical, siempre en relación dinámica con el espacio misional, a través de la religiosidad, del trabajo agrícola, ganadero o artesanal, y de las actividades lúdicas que tenían lugar en la misión. La misión definía la identidad de la comunidad y la comunidad plasmaba su identidad en el espacio misional.

Ante la expulsión de los jesuitas por un decreto de 1767 que se hizo efectivo un año después en la California, los franciscanos administraron las misiones jesuíticas y, tras un lustro, quedaron en manos de los dominicos, a quienes entregaron detalladamente el inventario existente en cada misión.¹³ Así, los dominicos fueron los que planearon y dirigieron la edificación de los nuevos complejos misionales realizados con material más duradero como la piedra y la cantera, siempre con el involucramiento de la comunidad misional. En el caso de la misión de Santa Gertrudis, la construcción en piedra se realizó con seguridad bajo el misionero dominico José Espín entre 1793 y 1796.¹⁴ Una inscripción en latín en el techo indica el año de su conclusión.

El abandono del misionero de esta misión a principios del siglo XIX, sin haberse finalizado del todo su construcción, comenzó un periodo de declive y de intervenciones para tratar de detener el deterioro de las construcciones misionales. Durante este tiempo, la comunidad misional tuvo una apropiación del espacio misional utilizándolo como medio de subsistencia alimentaria agrícola y ganadera, pasando paulatinamente del sistema misional al sistema de “rancherías”.

A finales del siglo XIX comenzó una re-valoración “romántica” de las antiguas misiones en el estado de California y se formaron diversas asociaciones para tratar de restaurar los templos misionales y, en algunos casos, los complejos misionales completos.¹⁵ En San Diego, la misión que había sido fundada por Junípero Serra fue abandonada y reapropiada por el ejército de los Estados Unidos entre 1849 y 1857. En 1900 el *Club Landmarks* inició la preservación de las ruinas y en los años 20's comenzó una restauración casi total, pues solo había quedado en pie un cuarto del complejo misional, hasta que en 1931

¹³ En efecto, en el Archivo General de la Nación se encuentra la Descripción e inventario de las misiones de Baja California, datada en 1773, en que los franciscanos otorgaban a los dominicos estos inmuebles y bibliotecas, Eligio Moises Coronado, *Descripción e Inventarios de las misiones de Baja California, 1773* (Palma de Mallorca: Institut D'estudis Balearics, 1987).

¹⁴ Bárbara Meyer, *Iglesias de la Antigua California. Fachadas y retablos del siglo XVIII* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008), 88-89.

¹⁵ Robert Aiken, “The Spanish Missions of Alta California Rise, Decline, and Restoration”, *Pioneer America* 15, no. 1 (1983): 10-13.

la comunidad celebró la rededicación del templo de la misión.¹⁶ El auge de conservación y restauración por las comunidades misionales de California se extendió a lo largo de todo el siglo XX.

También el paisaje del desierto central fue re-valorado, en parte por el trabajo periodístico y literario de Fernando Jordán, hasta que se creó el parque nacional Valle de los Cirios en 1980. En este contexto de valoración patrimonial sobre lo ambiental, turístico y cultural, fue que el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) regional comenzó una serie de intervenciones arquitectónicas en la década de los noventa. Al mismo tiempo, el misionero comboniano Mario Menghini, apoyado por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), promovió una obra de restauración del espacio misional a finales del siglo XX. Esta restauración requiere ser historiada, para responder a una problemática que sigue afectando en el tiempo presente.

Planteamiento del problema

La relación de interacción de la comunidad con el espacio misional ha ido cambiando a lo largo de la historia y ha existido una autorreferenciación de los pobladores que se consideran parte de la comunidad misional. Un hito significativo en esta historia de interacción y vinculación fue la restauración realizada durante la década de los noventa, dentro de un contexto histórico más amplio. El problema lleva como centro la apropiación, a partir de las relaciones y negociaciones por la memoria que se evidenciaron durante la restauración, apelando a tradiciones antiguas. Un análisis arquitectónico de esta restauración simplemente desde una perspectiva arquitectónica trataría el problema del espacio misional de una manera limitada. Del mismo modo estaría incompleto un estudio que se limitara a una descripción etnográfica de los pobladores sin ninguna referencia al espacio misional.

Dicho lo anterior, hay que decir que el espacio misional implica mucho más que un sitio histórico de tipo arqueológico o museográfico; implica también diversas relaciones de apropiación de los pobladores del desierto central de Baja California, vinculados tanto a la cabecera misional como a las antiguas visitas. Ellos son herederos de una relación dinámica con el complejo misional que les posibilita la continuidad y la adaptabilidad de su propia

¹⁶ Edna Kimbro, Julia Costello, y Tevvy Ball, *The California Missions. History, Art, and Preservation* (Los Angeles: Getty Publications, 2009), 170-173.

identidad comunitaria y, cada vez más, desde los lugares donde se migra.¹⁷ El complejo misional, catalogado como monumento histórico,¹⁸ es al mismo tiempo el espacio que posibilita la fiesta patronal de la misión, declarada patrimonio cultural intangible de Baja California.¹⁹

Por lo anterior, en este trabajo se aborda el problema de la vinculación de la comunidad con el espacio misional a través de la apropiación material-utilitaria y cultural-simbólica del espacio. La cuestión de identidad de una población es siempre algo difícil de definir y requiere de un acercamiento interdisciplinario. En esta investigación se propone un acercamiento al problema desde la memoria pugnada y reconfigurada por la relación de apropiación del espacio misional de algunos de los pobladores del desierto central de Baja California, que se perciben como la comunidad de Santa Gertrudis (a partir de ahora: los gertrudianos).

La identidad comunitaria no es algo estático ni acabado, sino más bien un proceso permanente de reconfiguración, negociación y asimilación. Con la apropiación social del espacio misional, la comunidad de Santa Gertrudis reconfiguró en la restauración su identidad con relación a un lugar, que pobladores y visitantes valoran, con distintas perspectivas, como patrimonio. Grupos dentro de esta comunidad misional han apelado a la reinención de tradiciones, indígenas y misionales, continuas y recuperadas, para ejercer un tipo de vinculación con el lugar. Esa memoria colectiva ha dialogado con discursos sobre la construcción del pasado que han provenido de instituciones como el INAH, SEMARNAT (Parque Nacional Valle de los Cirios), la Diócesis de Tijuana y el Ejido Independencia.

Tales discursos que implican connotaciones culturales, políticas y económicas no han menguado el apego al lugar por parte de la comunidad a través de la apropiación, la memoria

¹⁷ En esta época global, las identidades tienden a ser cada vez más híbridas, pues las identidades trascienden el “habitar” el lugar debido a la *movility* de las comunidades. Así, las identidades están en el cruce de fuerzas locales y globales, como zonas de contacto e intercambio cultural, Nikos Papastergiadis, “Hybridity and Ambivalence: Places and Flows in Contemporary Art and Culture”, *Theory, Culture & Society* 22, no. 4 (2005): 39-64.

¹⁸ “Los monumentos históricos son los bienes vinculados con la historia de la Nación, a partir de la cultura hispánica en el país, en los términos de la declaración respectiva o por determinación de la ley, en este último caso, quedan comprendidos los inmuebles construidos en los siglos XVI al XIX, destinados a templos y sus anexos [...]”, INAH, “Conocimientos básicos del INAH”, 2009: 79, en: gobiernodigital.gob.mx.

¹⁹ La fiesta patronal de la misión se encuentra en el *Inventario del patrimonio cultural inmaterial* (en línea), con clave AM3-BC-1-76. Esta fiesta es la fecha del año que históricamente, como lo mencionan las crónicas y diarios, reúne a los pobladores de varias rancherías y poblados aledaños a la misión para la celebración religiosa de la santa patrona y para rituales de sociabilidad como el baile, el jaripeo o las cabalgatas.

y la tradición. Estos aspectos de reconfiguración identitaria permiten el uso y la significación del espacio misional sobre el que se centra esta investigación. Para poder comprender de mejor manera esos procesos, se propone analizar e interpretar las cambiantes relaciones identitarias que apelan a la memoria colectiva de la comunidad con el lugar como premisa esencial de este trabajo.

Preguntas de investigación

Conforme a la problemática planteada, la pregunta principal de investigación es la siguiente: Ante estas reconfiguraciones identitarias internas y externas –ajenas a la comunidad–, la invención de tradiciones, memoria colectiva y apropiaciones cambiantes, ¿cómo se ha apropiado el espacio misional de Santa Gertrudis la Magna, teniendo como hito la restauración de 1992-1997, y cómo se expresa en la vida comunitaria de los pobladores relacionados al complejo misional?

De esa pregunta principal derivan las siguientes preguntas secundarias:

- a) ¿Qué tipo de relaciones de apropiación de los grupos originarios cochimíes fueron modificadas con la implantación del sistema misional?
- b) ¿Qué implicaciones tuvo el cambio de régimen de sistema misional a rancherías en la apropiación del espacio después del abandono de la misión por el misionero residente?
- c) ¿Qué interpretaciones de la memoria se usaron por el misionero Mario Menghini y los actores sociales para promover la restauración de la misión?
- d) ¿Cómo se apropió la comunidad gertrudiana de la restauración de la misión en los años noventa para interpretar la memoria desde su experiencia cotidiana del espacio misional?
- e) Suponiendo que la restauración reconfiguró la forma de apropiación del espacio, ¿qué tradiciones o costumbres se vieron reconfiguradas o fueron adoptadas tras la restauración del espacio misional?

Hipótesis de trabajo

Existe en el presente, entre los pobladores de las localidades aledañas al complejo misional de Santa Gertrudis la Magna, una comunidad autorreferenciada que vive relaciones de apropiación no solo con el lugar de la misión, el templo y los lugares adyacentes, sino con el

espacio misional más amplio que incluye las antiguas visitas y rancherías. Una interpretación interna de la memoria de esta comunidad misional sostiene que es heredera de una tradición que se remonta a los grupos cochimíes que habitaban el territorio y del sistema misional del siglo XVIII. Esta relación de apropiación fue modificándose con el paso del tiempo, pero de manera significativa se reconfiguró con la restauración de la misión en los años 1992-1997.

En el contexto de esa restauración del edificio misional en la década de los noventa, los pobladores percibieron su espacio de una manera diversa. El mejoramiento de los caminos y el creciente número de personas para visitar el sitio misional posibilitó una valoración patrimonial distinta del sitio por parte de esos pobladores. A su vez, actores externos a la comunidad como el INAH, el Instituto Cultural de Baja California (ICBC) y la Diócesis de Tijuana se interesaron más ampliamente por la conservación y restauración del templo y los vestigios arquitectónicos del lugar.

Este renovado interés por los sitios misionales del desierto central de la península de Baja California por parte de las comunidades locales y las instituciones externas implicó que también los viajeros nacionales y extranjeros valoraran de forma distinta el paisaje del espacio. El desierto ya no era más un territorio adverso, sino un horizonte lleno de belleza endémica. Los habitantes permanentes del lugar de Santa Gertrudis y los descendientes de la comunidad radicados en los poblados vecinos proyectaron hacia las instituciones del Estado y hacia los medios de difusión un discurso de simbiosis con su lugar y con su memoria colectiva.

A partir de esta reconfiguración, el espacio se vivió de una manera distinta. Diversos -pero no excluyentes- usos de la memoria colectiva entraron en diálogo para perseguir un mayor control sobre el espacio. Las tradiciones fueron resignificadas o reinventadas, así los lugares del espacio misional en Santa Gertrudis fueron significados, lo que posibilitó la puesta en escena de tales tradiciones.

Objetivos de la investigación

El objetivo general es analizar las principales características de las relaciones de la apropiación de los pobladores residentes y cercanos al espacio de la misión de Santa Gertrudis la Magna, que vivieron una reconfiguración de las memorias antes, durante y después de la restauración realizada entre los años 1992 y 1997.

Junto con este objetivo general, se persiguen los siguientes objetivos específicos:

1. Analizar las relaciones de *apropiación* que la comunidad vinculada al espacio misional de Santa Gertrudis ha tenido desde su fundación en el siglo XVIII durante el sistema misional y de rancherías hasta la restauración de los años 1992-1997.
2. Indagar en la *memoria* colectiva de los sujetos vinculados al espacio misional las implicaciones que tuvo en la apropiación del lugar por parte de la comunidad durante y después de la restauración ejecutada en la misión de Santa Gertrudis.
3. Establecer las repercusiones que tuvo la restauración del espacio misional apropiado en la vida cotidiana de la comunidad vinculada a la misión de Santa Gertrudis la Magna y el recurso a la reinvención de *tradiciones* como vinculación histórica de apropiación.

Justificación

La misión de Santa Gertrudis la Magna, junto con la misión de San Francisco de Borja, constituye el patrimonio histórico misional más antiguo del estado de Baja California. Su construcción, deterioro, intervenciones arquitectónicas y restauración reciente no debe ser analizado simplemente desde el ámbito de lo material -sin restar importancia en el rol que juegan los objetos en la cultura-, sino como una constante -y cambiante al mismo tiempo- relación de apropiación que la comunidad ha tenido con el espacio misional a través de las complejas construcciones identitarias.

La restauración en la misión de Santa Gertrudis la Magna entre los años 1992-1997 representó una transformación significativa tanto en lo material -edificios, esculturas, imágenes, altar- como en lo cultural -tradiciones, costumbres, celebraciones-. Esta transformación afectó tangencialmente la dinámica cultural de un grupo de personas, ya sea que habitaran en el espacio del polígono misional o, en su mayor parte, habitantes de poblaciones cercanas con fuerte relación con el espacio misional, tanto en rancherías como en poblaciones más numerosas.²⁰ La envergadura de esta restauración material sin duda

²⁰ El censo de Población y Vivienda del año 2010 contó 8 personas como residentes permanentes en el lugar de la misión, pero contó 23 casas habitación (www.inegi.org.mx). Estos datos se pueden interpretar como un espacio vivido desde la movilidad, con presencias intermitentes de las familias gertrudianas.

trastocó la configuración identitaria de la comunidad, por lo que vale la pena ser estudiada como hito en la historia del tiempo presente.

Quienes se representan como la comunidad misional han establecido su configuración siempre en relación de apropiación, y esta se reconfiguró de manera importante durante y después de la restauración de fines del siglo XX. El estudio de manera diacrónica de la relevancia que significó esta obra de restauración sin duda se presenta como estimulante y útil al ofrecernos una ventana de acercamiento a las apropiaciones de la memoria colectiva de una comunidad misional, con su amalgama de culturas occidentales y originarias, resultado de una zona de contacto intercultural.

Además de esta ventana de oportunidad, la investigación histórica de esta restauración con sus diversos matices podría ayudar en el presente para poder tomar mejores decisiones sobre próximas obras de intervención en los edificios misionales, necesitados de conservación y restauración.²¹ La correlación que se dio en la restauración entre la comunidad y el espacio restaurado puede servir para que en las próximas intervenciones se busquen modos de cooperación y apropiación adecuados, evitando en la medida de lo posible los conflictos que también surgieron durante el tiempo de la restauración. Tales conflictos no fueron internos de la comunidad, sino entre instituciones externas a ella, mismo que fueron exhibidos en medios de comunicación escritos y versaron sobre distintas apreciaciones sobre la valoración estética y funcional del inmueble misional restaurado.

El estudio planteado aporta, pues, un análisis holístico, es decir, que incluya un acercamiento interdisciplinario y desde distintos enfoques históricos, de una herencia cultural que se presenta reconfigurada por un proceso de restauración. Desde el presente, nos preguntamos por una reconfiguración ocurrida hace unos años, pero que nos conecta con un pasado de sistema misional y que nos remite ineludiblemente hacia el futuro. La historia cuestiona lo que vale la pena restituir, conservar, proteger o prevenir. La activación patrimonial de las instituciones y de la comunidad responde a intereses distintos de las instancias gubernamentales implicadas, asociaciones de sociedad civil involucradas, la

²¹ La conservación denota un trabajo que impide la degradación de un objeto, mientras que la restauración implica un trabajo de restitución de materiales faltantes o inconclusos. En un monumento histórico, conservar es una obligación, restaurar es una opción.

comunidad afectada y la diócesis custodia. Esos intereses, y las distintas memorias que esbozan para valorar el espacio misional, deben ser explicitadas para una mejor colaboración.

La belleza e importancia del espacio misional de Santa Gertrudis no estriba solamente en su construcción y conservación material, ni únicamente en las disputas identitarias de la comunidad misional, sino en el aporte esencial de esta investigación: las relaciones de apropiación que se han reconfigurado de manera constante en la historia de la comunidad con vinculación al espacio misional a través del habitar en la cotidianidad, de la modificación del lugar, del tránsito por el espacio, de las ritualidades simbólicas, las negociaciones y usos de la memoria, y de la reinención de tradiciones.

Apuntes metodológicos

Para el desarrollo de la presente investigación, se comenzó con la lectura de bibliografía sobre los ejes analíticos que han guiado la revisión y crítica de la historiografía referente a las antiguas misiones de la península de Baja California y las comunidades pobladoras actuales. Una muestra representativa de las principales obras historiográficas será presentada en el siguiente apartado sobre el estado de la cuestión.

Una vez teniendo una suficiente construcción del contexto, se procedió a la consulta de diversos archivos en busca de documentos relacionados al hito de la restauración del edificio misional de Santa Gertrudis, como el Archivo personal Mejibó A.C., en Villa Jesús María; el Archivo histórico del Estado de Baja California en Mexicali; el Archivo de Conservación de Monumentos Históricos del INAH, en la Ciudad de México; y el Archivo histórico Pablo L. Martínez, en la Paz, BCS.

Con la información recabada en la documentación de archivo y en la historiografía, se continuó con la implementación del análisis, crítica y clasificación de la información, usando como referencia los tópicos analíticos mencionados en el marco teórico. Con los datos analizados y el contexto recreado, se implementaron algunas técnicas etnográficas de trabajo en campo, como entrevistas semiestructuradas a informantes directos e indirectos, utilización de entrevistas realizadas por otras investigadoras, observación presencial en el lugar y ejercicios de mapeo.

Como material básico de los ejercicios de mapeo, se utilizaron dos mapas de papel de tamaño doble carta de realización personal con lo mínimo posible para la ubicación del

templo, la espadaña y algunas casas. Como ayuda visual, se presentó la impresión de un mapa satelital del lugar de la misión del mismo tamaño. A las tres personas entrevistadas, María de la Luz Villa, Teresa Ceseña y Armando Urías, se les pidió que escribieran, marcaran o dibujaran los lugares “importantes” que no estaban marcados en el mapa básico. Con su autorización firmada para revelar sus nombres y citar sus palabras, las conversaciones durante el ejercicio fueron grabadas. Tratando de hacer una síntesis de los ejercicios individuales de mapeo, procedí al rediseño de un mapa que contuviera los lugares y familias del espacio misional. Después de recabados los datos, se realizó el análisis del discurso de algunos testimonios orales y fotográficos donde se perciben las costumbres y tradiciones que se modificaron o retomaron a partir de la conclusión de la restauración de la misión.

Personas entrevistadas	
María de la Luz Villa Poblano	Edad: 73 años. Nacimiento: Campo Alemán, BC. Residencia: Guerrero Negro, BCS. Grupo étnico: cochimí. Estado civil: casada.
María Teresa Ceseña Urías	Edad: 75 años. Nacimiento: Calmallí, BC. Residencia: Guerrero Negro, BCS. Grupo étnico: cochimí. Estado civil: viuda.
Armando Urías	Edad: 59 años. Nacimiento: Ensenada, BC. Residencia: Guerrero Negro, BCS. Grupo étnico: cochimí. Estado civil: soltero.
Arcelia Pazos	Edad: 27 años. Nacimiento: Vizcaino, BCS. Residencia: Ensenada, BC. Estado civil: soltero.

Estado de la cuestión

Las relaciones comunidad-espacio en las misiones de Baja California han sido abordadas por la historiografía desde distintas ciencias sociales -historia, antropología, sociología, geografía o arqueología- y con distintos enfoques que responden a intereses diversos de investigación. Estos estudios no han escapado a filias y fobias, no siempre declaradas, respecto a los diversos sujetos sociales como los misioneros, los indígenas, los soldados, los rancheros, los viajeros o los ejidatarios.

El interés por la vida cotidiana de las misiones y un incipiente trabajo de etnografía comenzó en la segunda década del siglo XX, particularmente en la historiografía estadounidense. Dentro de la próspera geografía cultural de la Universidad de Berkeley,

Peveril Meigs se interesó por las comunidades originarias de las misiones dominicas de Baja California. Su tesis doctoral, defendida en 1932,²² recoge valiosos testimonios de formas de apropiación del espacio de las antiguas misiones bajacalifornianas, probablemente esperando la “próxima” desaparición de tales grupos originarios. La gran aportación de Meigs fue su trabajo de campo, no solamente documental y, aunque no incluye a la misión jesuita de Santa Gertrudis, su trabajo es indispensable como contexto histórico y comparativo en formas de apropiación de espacios misionales.

Al terminar la Segunda Guerra Mundial, cuando parecía que ya no existían territorios sin explorar en el mundo, la Baja California fue imaginada como un desierto extenso y vacío, que llamaba a los aventureros con sus jeeps a recorrer este territorio “incógnito” -según la descripción de Fernando Jordán-.²³ Estos viajeros ofrecen una mirada “romantizada” donde se resalta lo agreste del desierto bajacaliforniano y lo “heroico” de quienes lo habitan, en condiciones precarias. Sin embargo, debemos tener presente que la finalidad de tales descripciones era la divulgación de un libro o artículo de revista, por lo que resaltar lo adverso del espacio transitado era una forma de justificar la presencia para investigar un territorio lejano -desde la perspectiva centralista- y agreste.

Los años sesenta presenciaron el resurgimiento por patrimonializar y restaurar las ruinas del pasado -expresión utilizada por los viajeros- en los años setenta, ruinas resignificadas de simbolismo tras la destrucción masiva de la Segunda Guerra Mundial.²⁴ Ese resurgimiento suscitó un regreso del interés por la etapa misional en la historiografía mexicana, marcada por un discurso de promoción de lo “mexicano” que se venía imponiendo desde la revolución en el territorio nacional. Fue entonces que Miguel León-Portilla, casi de manera fortuita por una invitación a revisar un archivo utilizado como “interrogatorio” de presos en la ciudad de La Paz, comenzó a interesarse por escribir una historia de la península

²² Peveril Meigs, *La frontera misional dominica en Baja California* (Tijuana: Secretaría de Educación Pública - Universidad Autónoma de Baja California, 1994). Utilizaré esta traducción y edición de Tomás Segovia. Su tesis fue publicada originalmente en 1935 por la UC Berkeley.

²³ Fernando Jordán, *Baja California, tierra incógnita* (Tijuana: Universidad Autónoma de Baja California, 2005).

²⁴ La restauración de las ruinas fue en el siglo XX una forma de apropiación simbólica del espacio, ya sea como glorificación de un pasado como los fascistas en Roma o como memoriales de Guerra después de la destrucción, Marc Augé, *El tiempo en ruinas* (Barcelona: Editorial Gedisa, 2003).

de Baja California que, “a pesar de ser muy grande, se hallaba casi en el olvido”.²⁵ León-Portilla editó por primera vez en español la crónica misional del jesuita Miguel Del Barco en 1973, con cierta fascinación por el misionero y por los grupos yumanos, a quienes consideraba indios de paz, viviendo en un estadio de paleolítico fosilizado, “los vencidos” de la conquista espiritual. Se trataba entonces de una historia dominada por las estructuras políticas, económicas e ideológicas de los misioneros jesuitas. Las crónicas de las misiones, especialmente la de Miguel Del Barco por ser el cronista más cercano geográfica y cronológicamente al espacio misional de Santa Gertrudis, son indispensables para aproximarme a las formas de apropiación de los oasis de los grupos originarios.²⁶

En esa misma década, un discípulo de León-Portilla, Ignacio del Río, mostró un interés por el régimen jesuítico en la Antigua California como foco de su investigación. Su tesis doctoral fue publicada por primera vez en 1984²⁷ y se insertó ya en el paradigma de la etnohistoria, pese al desdén de la teoría por el autor. En efecto, del Río ya no aborda la historia de la etapa misional solo desde la política jesuítica, como su maestro, sino desde las zonas de contacto cultural, entre los colonizadores y los pueblos originarios. Esta primera obra se complementa con una posterior que se centra en las implicaciones políticas, económicas y sociales del régimen jesuita, más en continuidad con la moderna tradición de los *Annales*,²⁸ desde la historia social que toma a las comunidades misionales como sujetos de estudio.

En esa misma década de los ochenta, en Estados Unidos aún se hacía historia con los resabios de la cliometría. En la Universidad de Arizona, un joven doctorando aprovechó los censos para hacer una historia demográfica y social de las poblaciones de las misiones del

²⁵ Miguel León-Portilla, *La California Mexicana. Ensayos acerca de su historia* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995), 8. En la misma página de la introducción, León-Portilla cita al poeta tabasqueño Carlos Pellicer, quien en esa época se refería a Baja California como “un paraíso en el que sus pobladores eran del todo ajenos al pecado original”.

²⁶ Miguel Del Barco fue un misionero jesuita, educado en la escolástica tomista y en la ilustración modernista en la Universidad de Salamanca. En 1735 se trasladó a la Nueva España, desempeñando su ministerio por casi treinta años en la misión de San Francisco Javier en la península de Baja California. Luego de su expulsión de la Nueva España, escribió algunas obras referentes a la Historia “natural” de la región central de la península. A diferencia de la mentalidad medievalista, Del Barco deseaba encontrar una “razón lógica en los fenómenos naturales que se le presentaron”, H. Ochoterena, “Miguel Del Barco, naturalista y precursor de la geografía moderna”, *Inestigaciones Geográficas*, no. 11 (1981): 278.

²⁷ Ignacio del Río, *Conquista y aculturación en la California Jesuítica 1697-1768* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998). Yo utilizaré en esta investigación la segunda edición. El asesor de la tesis fue Miguel León-Portilla.

²⁸ Ignacio del Río, *El régimen jesuítico de la Antigua California* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003).

noroeste novohispano.²⁹ Con estas cifras comparadas, Robert Jackson hizo también una descripción cualitativa sobre las misiones como medios de control para los grupos indígenas. A comienzos del tercer milenio, sin abandonar del todo la cliometría, Jackson publicó un artículo donde por primera vez se tomaba a la misión de Santa Gertrudis como caso de estudio en comparación con otra misión jesuita de Texas.³⁰ El estudio es interesante, pero deja ver más los presupuestos teóricos afianzados del autor -intento de colonización a través de establecimiento de pequeños poblados agrícolas- que un conocimiento mínimo del espacio geográfico. El “fracaso” del asentamiento misional se explica mejor por la apropiación de un espacio con características muy peculiares, como intentaré explicitar.

Los años ochenta y noventa significaron una producción historiográfica creciente para el estudio de las misiones de Baja California y, en especial, para el estudio de los grupos yumanos en el funcionamiento de ellas. La “nueva historia” se interesaba por sujetos de estudio anónimos y comunes, en cuanto que podían arrojar luz sobre mecanismos internos de unas culturas;³¹ había llegado el turno de indígenas y soldados. En los Estados Unidos, Michael Mathes, de la Universidad de San Francisco, no solo estudió la historia descriptiva de las misiones, sino también el papel activo de los indígenas en ellas, así como en el servicio marítimo novohispano.³² Pero quizá su contribución más importante fue la edición y publicación de algunos documentos concernientes a la etapa misional. En el sur de California, Harry Crosby realizó varios viajes por las misiones de Baja California,³³ lo que facilitó la publicación de su obra principal sobre la Antigua California,³⁴ una investigación que combina la crónica histórica con las estructuras jesuíticas de gobierno y colonización, así como algunas pinceladas de historia cultural con elementos de operación cotidiana de las misiones y los presidios, conforme a testimonios orales recogidos en sus viajes a lomo de burro y mula.

²⁹ Robert Howard Jackson, “Demographic and Social Change in Northwestern New Spain: A Comparative Analysis of the Pimeria Alta and Baja California” (University of Arizona, 1982).

³⁰ Robert Howard Jackson, “Una frustrada evangelización: las limitaciones del cambio social, cultural y religioso en los ‘pueblos errantes’ de las misiones del desierto central de Baja California y la región de la costa del Golfo de Texas”, *Fronteras de la Historia*, No. 6 (2001): 7-40.

³¹ Lawrence Stone, *El pasado y el presente* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), 114.

³² Michael Mathes, “Baja California Indians in the Spanish Maritime Service, 1720-1821”, *Southern California Quarterly* 62, no. 2 (1980): 113-126.

³³ Harry Crosby, *The King's Highway in Baja California. An Adventure into the History and Lore of a Forgotten Region* (Salt Lake: The Copley Press, 1974).

³⁴ Harry Crosby, *Antigua California. Mission and Colony on the Peninsular Frontier, 1697-1768* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1994).

Las aportaciones de ambos viajeros del siglo XX permiten esclarecer el tipo de apropiación en los espacios misionales, teniendo en cuenta la mediación de los viajeros con intereses propios del turista estadounidenses en busca del paisaje más que de las personas.

Si en el estado de California el interés se centraba en las misiones de fundación jesuita, en Baja California comenzó en estas décadas un renovado interés por las misiones de fundación dominica, más cercanas geográficamente a los centros de investigación. Los estudios realizados por el maestro Jorge Martínez Zepeda sobre los indígenas en las misiones y el poblamiento en el siglo XIX atrajeron la atención de estudiantes y algunos académicos. La historiadora Lucila León incluyó a los soldados en el funcionamiento social y cultural de las misiones jesuitas y, principalmente, dominicas.³⁵ También la arquitectura misional comenzó a suscitar interés en los años noventa, desde el punto de vista arquitectónico³⁶ y artístico.³⁷ Se trataba de relativizar la apreciación estética del arte, pues el centralismo había resaltado la “belleza” del arte colonial sobre la “sobriedad” -sinónimo retórico de la fealdad- del arte del norte mexicano. Aunque son de utilidad tales apreciaciones arquitectónicas y artísticas, son insuficientes para explicar las representaciones simbólicas detrás de esas construcciones.

Ya en el siglo XXI, en Baja California Sur, la doctora Micheline Cariño ha optado por una historia ambiental o una ecología con desarrollo histórico,³⁸ abordando el eje temático de las relaciones hombre-naturaleza en la península, principalmente en los oasis.³⁹

³⁵ Lucila del Carmen León Velazco, “Indígenas, misioneros y soldados en Baja California durante la administración franciscana y dominica”, en *El patrimonio cultural en las misiones de Baja California. Estado de la cuestión y perspectivas de futuro*, ed. Miguel Ángel Sorroche Cuerva (Granada: Editorial Atrio, 2011), 163-200; Lucila del Carmen León Velazco, “Dominio y dependencia: Soldados e indígenas en la península de California”, *Calafia* 2 (2007): 1-7.

³⁶ José Luis Aguilar Marco, *Misiones en la península de Baja California* (México: INAH, 1991). Hasta el año de 1991 se publicó la tesis profesional de estudiantes de arquitectura de la UABC defendida en 1979, donde hacen un diagnóstico y una propuesta de conservación o restauración para las misiones de Baja California.

³⁷ Meyer, *Iglesias de la Antigua California*.

³⁸ Desde que los seres humanos se han convertido en agentes geológicos, una fuerza de la naturaleza en sentido geológico, principalmente a partir de la revolución industrial, es indispensable para la historia estudiar el medio ambiente y los efectos del ser humano en él, pues vivimos una nueva era geológica denominada “Antropoceno”, Dipesh Chakrabarty, “Clima e historia: Cuatro tesis”, *Pasajes: Revista de Pensamiento Contemporáneo*, no. 31 (2009): 51-69.

³⁹ Micheline Cariño, “La oasisidad: Núcleo de la cultura sudcaliforniana”, *Gaceta Ecológica*, no. 60 (2001): 57-68; Micheline Cariño y Lorella Castorena, “Las misiones jesuíticas de Baja California Sur (1697-1768): Cambio cultural/medioambiental”, en *El patrimonio cultural en las misiones de Baja California*, ed. Miguel Ángel Sorroche Cuerva (Granada: Editorial Atrio, 2011), 113-62; Ortega Santos y Cariño, “Oasis de Baja California Sur”.

Este tipo de trabajos comenzaron a contemplar los espacios y lugares no solo como escenarios inertes, sino como actores en la reconfiguración identitaria. Sin embargo, la falta de una crítica histórica más aguda de las fuentes ha desembocado en una “idealización” denominada “simbiosis” del hombre con la naturaleza que “se perdió” con la implementación del sistema misional, simplificando demasiado un proceso que es más complejo que el supuesto por Cariño. Además, estudios recientes han demostrado que los grupos originarios de las Californias se relacionaban con el espacio también con modificaciones del lugar, de su flora y su fauna. En España, el investigador Miguel Ángel Sorroche también ha tomado en cuenta las condiciones del espacio y el paisaje como condicionantes en el tipo de construcción de las misiones de Baja California, tanto en tierra como en piedra.⁴⁰ Sus aportaciones serán referencia para abordar las implicaciones de las comunidades en los procesos de edificación de la etapa misional en relación con el paisaje.

En distintas épocas, algunos investigadores se han interesado por los grupos originarios de Baja California, desde distintas disciplinas de las ciencias sociales. Carlos Lazcano, desde la divulgación, ha comenzado la publicación de folletos sobre la historia de cada una de las misiones, incluida la de Santa Gertrudis.⁴¹ Este folleto y un artículo anterior que contiene el mismo contenido en esencia, proporciona ciertas tradiciones orales de significaciones culturales, fruto de un extenso trabajo de campo. Como fruto de sus estudios de doctorado en Estudios Rurales, Gloria Galaviz publicó un libro sobre la religiosidad de los pobladores del Valle de los Cirios.⁴² Su trabajo de historia religiosa de campo y las numerosas entrevistas realizadas es invaluable, aunque se tiene reservas sobre sus conclusiones, pues lo que encuentra de “específico” y sin relación con la etapa misional

⁴⁰ Ana Ruiz Gutiérrez y Miguel Ángel Sorroche Cuerva, “Oasis y misiones en Baja California”, en *Oasis. Agua, biodiversidad y patrimonio*, ed. Antonio Ortega Santos y Ana Molina Aguado (Granada: Editorial Atrio, 2011), 49-58; Miguel Ángel Sorroche Cuerva, “Las instituciones de frontera: la arquitectura misional en Baja California en los siglos XVIII-XIX”, *Meyibó*, no. 4 (2011): 7-40; Miguel Ángel Sorroche Cuerva, “Earthen Structures in the Missions of Baja California (México)”, en *Rammed Earth Conservation: Proceedings of the First International Conference on Rammed Earth Conservation*, ed. Camilla Mileto, Fernando Vegas López-Manzanares, y Valentina Cristini (Valencia: Restapia, 2012), 581-86; Miguel Ángel Sorroche Cuerva, “De tierra, madera y piedra. Sistemas de construcción en las misiones de Baja California en el siglo XVIII”, Académico UACJ, YouTube, 6 de octubre 2016.

⁴¹ Carlos Lazcano Sahagún, *Misión de Santa Gertrudis la Magna, 1737* (Mexicali: Instituto de Cultura de Baja California, 2010).

⁴² Gloria Iralda Galaviz Granados, *Creyentes por experiencia. Religiosidad en el desierto bajacaliforniano* (México: El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán, 2016). La tesis doctoral se defendió en el año de 2012.

puede ser aplicado a cualquier sociedad rural o urbana; en cualquier grupo social se puede encontrar religiosidades nómadas o cimarronas, para usar su nomenclatura.

En el Colegio de la Frontera Norte, desde la etnohistoria, utilizando las crónicas de los misioneros, la maestra Ana Paola Morales presentó una tesis de Estudios Culturales sobre los cochimíes,⁴³ una tesis que describe los rituales culturales del grupo originario del centro de la península, haciendo comparaciones con otros grupos yumanos, no siempre con una crítica sobre las diferencias que existían también entre ellos. Esta tesis de maestría toma como fuentes etnográficas las crónicas de diversos misioneros jesuitas, franciscanos y dominicos, suponiendo una homogeneidad en la manera de observar a los indígenas de hombres como Del Barco, Baegert, Clavijero o Sales, con poca referencia a la intencionalidad de su crónica o el período histórico. Con esta observación, se remitirá solamente a las descripciones que coincidan con la territorialidad y la geografía del grupo cochimí en la etapa misional jesuita.

Por último, otra tesis de maestría en desarrollo rural, de Alejandra Velasco, aborda cuestiones de identidad, desde la perspectiva de los estudios culturales, como un servicio académico a la Asociación civil Milapá.⁴⁴ El texto tiene muy buenas descripciones de representaciones culturales en las misiones que fueron detalladas por Alejandra como fruto de trabajo de campo y convivencia con algunos miembros de la comunidad; además, plasma el conflicto territorial con el ejido. Resulta insuficiente su crítica reflexiva con los testimonios, procediendo de manera apologética de la Asociación civil Milapá. Lo que se expone en su tesis será referencia para la identificación de las tradiciones inventadas tras la restauración.

Todos estos trabajos, sin duda, han contribuido a la historiografía de las comunidades misionales en relación con el espacio, pero no en su forma de apropiación de los lugares. Todos ellos han enfatizado, desde distintos enfoques, un grupo de la comunidad misional -misioneros, soldados, indígenas-, sin considerar a la comunidad actual como una comunidad

⁴³ Ana Paola Morales Cortez, "Cochimíes, indios del norte. Etnohistoria y patrimonio cultural del desierto central de Baja California. Siglo XVIII al presente" (El Colegio de la Frontera Norte, 2016).

⁴⁴ Blanca Alejandra Velasco Pegueros, "¡Aquí estamos! identidad, memoria y territorio del pueblo cochimí de Baja California" (Universidad Autónoma Metropolitana, 2017). La Asociación civil Milapá se constituyó en el 2008 con personas que nacieron o son descendientes de pobladores de las misiones de Santa Gertrudis y San Francisco de Borja, la mayoría residentes en Guerrero Negro, B.C.S. Los integrantes se autodesignan como descendientes de los "indios" cochimíes y reclaman reconocimiento identitario por parte del Estado mexicano, buscando la declaratoria de tierra comunal indígena, pues son ejidatarios despojados de sus derechos en varias depuraciones.

con una identidad amalgamada por todos esos intragrupos y siempre en construcción. De igual manera, los estudios históricos, sociales o culturales, han periodizado de manera tajante sus investigaciones –sistema jesuita, franciscano, dominico, secular, contemporáneo–, sin considerar que el proceso histórico de la vida cotidiana de apropiación no permite realizar tales brechas de historicidad, sino que se entremezclan y fusionan, favoreciendo más la continuidad que la fragmentación. Ya sea que se remarque un actor social o el espacio geográfico, la historiografía ha adolecido hasta el presente de una profunda reflexión de análisis e interpretación de las formas en que la comunidad misional se ha apropiado de un espacio que lo sienten como “suyo”, con los afectos y significaciones que eso conlleva.

La intención de esta investigación es abonar a la discusión sobre las representaciones implicadas en la apropiación del espacio misional, en un diálogo con las contribuciones de la historiografía. Dialogando de manera crítica con los estudios que se han realizado sobre el espacio, la edificación, las identidades, la religiosidad, la etnohistoria, y demás campos, se pretende dirigir la propia investigación sobre las implicaciones del espacio, la memoria y las tradiciones, que la historiografía ha abordado de manera diferenciada, con distintos grados de rigor histórico. Es necesario abordar la relación comunidad-espacio desde la implicación de sus interrelaciones, considerando la apropiación como eje analítico principal.

Marco teórico

Antes de comenzar con el desarrollo del primer capítulo, es conveniente establecer los ejes analíticos que regirán las preguntas adecuadas a las fuentes a consultar. Junto con estos ejes, será necesario explicitar algunos conceptos que se irán desplegando a lo largo del desarrollo de los temas. El eje principal de esta tesis, como se desprende del título, de la problemática y de la hipótesis, es la apropiación del espacio, pero esta guía analítica se entrecruza con otras tales como la memoria colectiva, la invención de tradiciones y las identidades. Comencemos entonces por establecer la diferenciación entre espacio, lugar y región.

Espacio, lugar y región

La historia, como ciencia en interrelación con las ciencias sociales,⁴⁵ toma de ellas conceptos y marcos teóricos que ayudan a explicar, y no solo narrar –puede evocarse la distinción que hacía Edward Carr entre *historia* como explicación y *crónica* como narración– los acontecimientos de la humanidad. Por esta razón, la historia ha tomado de la geografía el concepto de espacio como un agente social en la explicación e interpretación histórica. En la monumental y emblemática obra de Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, el espacio aparecía ya como escenario que afectaba la manera de socializar de sus habitantes. La forma profusa y hasta poética de describir el mediterráneo, con los aportes de la geografía, no dejaba duda que el espacio se había convertido en un elemento ineludible para el análisis histórico. Su descripción del espacio se hacía desde el simple escenario, un área geográfica carente de seres vivos interactuando con él, lo que equivaldría a una descripción del Valle de los Cirios o el desierto central en Baja California sin alusión alguna a sus habitantes.

La producción del espacio

El historiador francés Henri Lefebvre asumió el concepto de espacio en relación con la sociedad para la interpretación histórica. Desde la metodología marxista, Lefebvre miraba con preocupación cómo la tendencia capitalista dominaba el espacio geográfico, principalmente en el ámbito urbano. Así, Lefebvre definía al espacio entero como algo dominante y dominado.⁴⁶ Haciendo eco de las relaciones marxistas que se derivan de las luchas sociales por los medios de producción, el historiador consideraba al espacio como receptor de este tipo de relaciones: “Es el espacio y por el espacio donde se produce la reproducción de las relaciones de producción capitalista. El espacio deviene cada vez más un espacio instrumental”.⁴⁷ De esta manera, Lefebvre es el creador de la expresión “producción del espacio”. En un cierto reproche que hace a los historiadores, Lefebvre reclamaba que

⁴⁵ Haciendo una analogía, Fernand Braudel sostenía que “todas las ciencias sociales se contaminan unas a otras; y la historia no escapa a estas epidemias”, Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales* (Madrid: Alianza Editorial, 1970), 109. El mismo historiador de la Escuela de los *Annales* decía más adelante: “No se puede negar que, con frecuencia, historia y sociología se reúnen, se identifican, se confunden” (p. 116).

⁴⁶ Henri Lefebvre, “La producción del espacio”, *Papers: Revista de Sociologia* 3 (1974): 221.

⁴⁷ Lefebvre, “La producción del espacio”, 223.

haya sido solamente el tiempo lo que importaba en la explicación histórica, sin tomar en cuenta -hasta ese entonces- el espacio, que, para el autor, se había vuelto lo más importante.

Con esta redefinición del espacio propuesta por Lefebvre, los historiadores consideraron el espacio como un actor activo pleno, un ámbito privilegiado para la interacción social. El espacio ya no era solo un escenario, receptáculo pasivo. La teoría de Lefebvre fue acogida con gran entusiasmo en todo el mundo, incluida América Latina. La producción del espacio era considerada imprescindible en cualquier análisis histórico y, de manera extendida, las tesis de historia comenzaban con un capítulo sobre la descripción física del espacio receptor del acontecimiento o la comunidad a estudiar.

Principalmente en la historia social urbana, la “teoría unitaria del espacio” pretendía integrar tres campos habitualmente aprehendidos de forma separada: “el espacio físico (la naturaleza), el espacio mental (las lógicas y las abstracciones formales), así como el espacio social (el espacio de la interacción humana)”.⁴⁸ Esa historia urbana ha concebido al espacio como físico, percibido y vivido, pero esto también puede ser aplicado por analogía al espacio rural, como es el caso de la misión Santa Gertrudis. Importa comprender las características físicas del espacio misional, su disponibilidad de agua y de tierra, el clima, los caminos y otras características geológicas que convierten a sus habitantes en individuos *espacializados*.⁴⁹ Debemos considerar cómo se ha percibido y vivido el espacio misional, como las representaciones culturales, la forma de caminarlo o la distribución del agua, es decir, la experiencia de habitar y significar el espacio de Santa Gertrudis, con su dimensión afectiva y representativa que, desde el mundo interior de cada sujeto, confiere un valor o significado a la misión y sus alrededores.⁵⁰

Del espacio al lugar

La crítica que se suele hacer a la teoría de Lefebvre radica en que, aun con su aportación, sigue considerando al espacio como un receptáculo de las relaciones sociales, olvidando que

⁴⁸ David Baringo Ezquerro, “La tesis de la producción del espacio en Henri Lefebvre y sus críticos: Un enfoque a tomar en consideración”, *Quid. Revista Del Área de Estudios Urbanos* 16, no. 3 (2014): 123.

⁴⁹ “Nos reconocemos a nosotros mismos como individuos no solo socializados sino espacializados”, Gabriel Gómez Carmona y Alberto Javier Villar Calvo, “Apropiación simbólica y reconfiguración identitaria del espacio urbano en Metepec, Estado de México”, *Nova Scientia* 6, no. 11 (2013): 273.

⁵⁰ Verónica Builes Carmona, “Habitar a través de la identidad. Una aproximación a las formas de apropiación del espacio por indígenas mixtecos en la ciudad de Tijuana” (El Colegio de la Frontera Norte, 2016), 16.

el espacio también desempeña un papel activo en esas relaciones sociales. Recientemente, geógrafos, antropólogos y sociólogos –y con ellos los historiadores– tienen una percepción del espacio de manera más interactiva: “Como un ámbito de negociación cotidiana entre los actores, como un elemento que se redefine y conceptualiza de diversas formas, en estrecha vinculación con las relaciones sociales, los flujos económicos y las características físicas del territorio, pero también con las representaciones culturales de cada pueblo”.⁵¹

Los “productores del espacio” que describía Lefebvre no son solo productores, sino también consumidores; se han convertido en autores, actores y espectadores. Espacio y sociedad coexiste interactivamente, no separadamente. “El espacio no solo es socialmente construido, sino que participa en la construcción social. El espacio es consustancial a la sociedad y a la política”.⁵² Esta relación con los espacios sociales no es directa ni mecánica.

El arribo de los humanistas a la ciencia geográfica significó, con respecto al espacio, una aproximación distinta a la relación de las sociedades con el espacio. “El espacio era, más bien, un hervidero de lugares «vividos», llenos de significado para el ser humano”.⁵³ Del análisis marxista, basado meramente en las relaciones sociales de clases, se pasó a considerar aspectos sensoriales, afectivos, estéticos y simbólicos. A través de estas relaciones, los seres humanos pueden crear, dentro de los espacios, lugares sentidos, simbolizados, apreciados. Así, del espacio se pasa a lugar,

concebido como un área limitada, como una porción concreta del espacio con una gran carga simbólica y afectiva. Los lugares dan carácter al espacio y encarnan las experiencias y las aspiraciones de los individuos, ya sea individual o colectivamente. El espacio tiene un carácter más abstracto e indiferenciado, que se convierte en lugar a medida que le vamos otorgando significados y valores. Espacio y lugar son, por tanto, dos caras de la misma moneda [...]⁵⁴

Desde su estudio de las fronteras en la vida cotidiana, el geógrafo John Gold sostiene que los lugares son los espacios utilizados para comunicar identidad a través de la apropiación y el

⁵¹ Odile Hoffman y Fernando I Salmerón Castro, “Introducción. Entre representación y apropiación: Las formas de ver y hablar del espacio”, en *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, ed. Odile Hoffman y Fernando I Salmerón Castro (México: Ediciones de la Casa Chata, 2006), 22.

⁵² Hoffman y Salmerón Castro, “Introducción”, 23.

⁵³ Joan Nogué i Font, “Espacio, lugar, región: Hacia una nueva perspectiva geográfica regional”, *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, 1989: 68.

⁵⁴ Nogué i Font, “Espacio, lugar, región”, 69.

control.⁵⁵ Los lugares sirven, entonces, también para la diferenciación. Estos lugares, precisamente por su significación de espacio percibido, tienen relación con las identidades más allá del habitar, siendo vividos desde la movilidad. Este es el caso del lugar de Santa Gertrudis, que es percibido y vivido desde los poblados cercanos, principalmente desde Guerrero Negro, la localidad fundada en la mitad del siglo XX que recibió a la mayor parte de la comunidad de Santa Gertrudis en busca de empleo formal.

Del lugar a la región

Una posible limitación del análisis histórico es que se restrinja el ámbito de estudio al espacio o al lugar, sin ninguna contextualización o referencia a otros espacios y sociedades. La región es la categoría, aun con la ambigüedad que la caracteriza,⁵⁶ que brinda la oportunidad de trascender el terruño del lugar para contemplar un espectro más amplio. Es por esto por lo que se está pasando del espacio al lugar y del lugar a la región.⁵⁷

Con un lenguaje geográfico, desde las redes de relación entre los distintos actores sociales, Claude Bataillon precisa que es necesario investigar la relación que existe entre la malla superior -que podría relacionarse con la región- como el gobernador, obispo, rector universitario, funcionario estatal, y la malla inferior -correspondiente al lugar- como el sacerdote, comisario ejidal, delegado, director de escuela.⁵⁸ Además, quizá habría que añadir una “malla” superpuesta que relacione lo regional con lo nacional y lo global. Este será el cometido de mi investigación, al contextualizar el lugar misional (oasis y templo), con el espacio misional (visitas y poblaciones aledañas a la misión en el desierto central), con la región (las californias como parte de una red misional) y con la nación y el mundo (con

⁵⁵ John Gold y Montse Conill, “Los límites y lo limitado: El lenguaje del espacio y del lugar”, *Historia y Fuente Oral*, no. 12 (1994): 72.

⁵⁶ El estudio regional siempre ha suscitado debates sobre lo impreciso que puede ser la delimitación de una región y los criterios -geográficos, culturales, sociales, económicos, etc.- que pueden ser utilizados para esta delimitación. De hecho, se ha criticado que suelen realizarse estudios regionales sin haber primero definido los criterios que llevaron a considerar esa región como tal, Eric Van Young, “PressDoing Regional History: A Theoretical Discussion and Some Mexican Cases”, *Yearbook. Conference of Latin Americanist Geographers* 20 (1994): 21-34.

⁵⁷ Nogué i Font, “Espacio, lugar, región”, 75.

⁵⁸ Claude Bataillon, “Espacio centralizado/focalizado o espacio reticulado: ¿un problema de escala?”, en *Nueve estudios sobre el Espacio. Representación y formas de apropiación*, ed. Odile Hoffman y Fernando I Salmerón Castro (México: Ediciones de la Casa Chata, 2006), 42.

movimientos patrimoniales globales).⁵⁹ El espacio siempre se ha vivido como referente para las concepciones del tiempo, las identidades y las ciencias históricas,⁶⁰ por lo que es necesario estudiar la forma en que las sociedades se apropian del espacio en el siguiente apartado.

Apropiación del espacio

La aportación del humanismo a la geografía y sociología marxista hizo que se transitara, como ya hemos visto, de la “producción” del espacio a la “apropiación” del espacio. Como concepto utilizado por diversas ciencias sociales, su definición suele ser ambivalente, dependiendo del enfoque con que se describa.⁶¹ De manera muy general, se puede definir a la apropiación como “todo aquel tipo de prácticas a través de las cuales dejamos nuestra impronta en algo o en alguien”.⁶²

El espacio es algo que remite a lo material y ontológico, con sus desiertos, sus cardones, sus cirios, sus cuevas, sus manantiales y sus animales, es decir, existe independientemente de que esté ocupado por individuos o grupos humanos. En cambio, cuando una porción de ese espacio es habitado por un individuo o por un grupo social sucede una “apropiación social” del espacio. Esta apropiación del espacio ha sido calificada también como espacio vivido o como espacio construido. La apropiación del espacio no es un acto mecánico ni inmutable, sino que es un fenómeno complejo y dinámico. La apropiación es resultado, entonces, de la interacción entre la naturaleza y la cultura, por medio de la cual

⁵⁹ Las identidades están en el cruce de fuerzas locales y globales, cada vez más, Papastergiadis, “Hybridity and Ambivalence”, 55. Precisamente la historia global ha cobrado un reciente auge para tratar de trascender la “historia en migajas” en la que se había estancado la disciplina.

⁶⁰ A través de estudios comparados de diversos grupos culturales de varios continentes, el geógrafo Yi-Fu Tuan demuestra cómo el espacio vivido repercute en nociones como el tiempo, la vida, la muerte, la historicidad y formas de representar el mundo, Yi-Fu Tuan, “Time in Experiential Space”, en *Space and Place. The Perspective of Experience*, 9a ed. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001), 118-35.

⁶¹ Puesto que el pionero de los estudios sobre el espacio, Henri Lefebvre, se enfocó sobre los estudios urbanos y el derecho a la ciudad, la gran mayoría de los estudios sobre apropiación del espacio están enfocados al ámbito de las ciudades y, más específicamente, sobre la apropiación de los espacios públicos como derecho de la ciudadanía -una construcción que, aunque intenta aglutinar a la totalidad de la población, está etimológicamente ligada al término ciudad-.

⁶² Enric Pol Urrútia, “El modelo dual de la apropiación del espacio”, en *Psicología y Medio Ambiente. Aspectos Psicosociales, Educativos y Metodológicos*, ed. R. García, J. M. Sabucedo, y J. Romay (La Coruña: Asociación Gallega de Estudios e Investigación, 2002), 125. En México, Iván Illich definía la apropiación como la huella del habitante sobre el mundo, Builes Carmona, “Habitar a través de la identidad”, 13.

hombres y mujeres se apropian y valoran de manera material-utilitaria y simbólica de porciones de espacio.⁶³

Junto con la geografía y la sociología, la psicología social ha tratado de analizar los modos en que los hombres y mujeres se han apropiado y valorado utilitaria y simbólicamente un espacio. La apropiación es entendida como “un mecanismo básico del desarrollo humano, por el que la persona se «apropia» de la experiencia generalizada del ser humano, lo que se concreta en los significados de la «realidad»”.⁶⁴ Considerando así la apropiación, resulta que la experiencia de apropiación no solo afecta al espacio, sino también a la persona y al grupo que se lo apropia.

Las acciones que realizan los seres humanos transforman el espacio, dejan en él su “huella”,⁶⁵ es decir, señales y marcas que están cargadas simbólicamente. A través de estas acciones, como procesos de interacción, los grupos sociales dotan al espacio de significación individual y social.⁶⁶ Por su parte, las personas que participan en el proceso de apropiación se construyen a sí mismas, son definidas en relación con el lugar, su identidad es construida y reconfigurada constantemente, entre otros factores, en interacción con su espacio apropiado.

Enric Pol ha distinguido dos componentes englobados en la apropiación: la acción-transformación y la identificación simbólica. El primer componente es de base comportamental; son las acciones que la persona y el grupo ejercen sobre su entorno, transformando el espacio, incorporándolo en sus procesos cognitivos y afectivos de manera activa y actualizada. Por su parte, la identificación simbólica hace que la persona y el grupo se reconozcan en el entorno y, por procesos de categorización del yo, se autoatribuyen sus cualidades como definitorias de su propia identidad.⁶⁷

⁶³ Emilia Velázquez, “La apropiación del espacio entre Nahuas y Popolucas de la Sierra de Santa Marta, Veracruz”, en *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación* (México: Ediciones de la Casa Chata, 2006), 113.

⁶⁴ Tomeu Vidal Moranta y Enric Pol Urrútia, “La apropiación del espacio: Una propuesta teórica para comprender la vinculación entre las personas y los lugares”, *Anuario de Psicología* 36, no. 3 (2005): 282 [comillas de los autores].

⁶⁵ La “huella” es una categoría de la fenomenología humanista acuñada por el filósofo Emmanuel Levinas. Se trata de una afección en la que lo afectante no llega a convertirse en tema de representación, ya que en la representación solo encontramos esta huella del afectante, Levinas Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca: Sígueme, 1996), 164-165. Levinas aplicaba la categoría a las relaciones interpersonales, pero su dinámica puede ser aplicada, por analogía, a las relaciones de apropiación de espacios.

⁶⁶ Vidal Moranta y Pol Urrútia, “La apropiación del espacio”, 283.

⁶⁷ Pol Urrútia, “El modelo dual”, 124.

Sin duda el aporte de la psicología social ha sido de gran valor, pues ha trascendido el estudio de los efectos en el espacio del proceso de apropiación para resaltar los efectos en las personas que se apropian un espacio. Sin embargo, ambos aspectos son importantes para una comprensión más holística del fenómeno: tanto el espacio apropiado como la comunidad apropiadora. La comunidad proyecta en su espacio apropiado su cultura, su identidad, sus luchas de poder, pero el espacio apropiado permite a la comunidad tanto una base de estabilidad y continuidad, como una oportunidad de reconfiguración.

Los aportes de los psicólogos sociales adolecen de una consideración fundamental: la apropiación tiene una dimensión de búsqueda de control sobre el espacio apropiado.⁶⁸ Aunque la mayoría de los estudios desestiman la propiedad privada como un proceso de apropiación, el proceso sí requiere de la existencia de una motivación para que un individuo o un grupo quiera actuar en un espacio y transformarlo. Esta motivación ha sido especificada como la satisfacción de necesidades que tienen las personas para apropiarse de un espacio.⁶⁹

Siguiendo esta línea argumentativa, los espacios apropiados están sujetos a cambios que se originan a partir de “conflictos y contradicciones que todo grupo social vive en su interior y en sus relaciones con otros grupos”.⁷⁰ Entonces, la apropiación contiene también un elemento político, reflejo del ejercicio e impugnación del poder. En conclusión, en toda apropiación del espacio convergen distintos elementos: ejercicio del poder (control del espacio), intervención material (transformación del espacio) y plasmación en el espacio de la configuración identitaria por medio de la cultura (vivencia social con el espacio).

Este eje analítico ha sido la guía principal para la investigación que se ha propuesto, tratando de responder la principal pregunta de investigación y la hipótesis que planteadas. La apropiación del espacio misional de Santa Gertrudis por los habitantes y descendientes de habitantes ha sido el criterio principal con el cual se analizó las fuentes. Los sujetos de

⁶⁸ Para Michel Foucault la apropiación designaba a los dispositivos de control en la difusión y la circulación de los discursos, estableciendo así la propiedad de algunos individuos sobre el discurso y sus formas materiales. Poco después, Roger Chartier, también de la escuela francesa, sugería que el concepto de apropiación incluía una mezcla de control e invención, entre la imposición de un sentido y la producción de nuevos sentidos, Rafael Ríos Beltrán, “Miradas y usos del concepto de apropiación. Reflexiones introductorias”, *Revista UIS Humanidades* 40, no. 2 (2012): 105-108. En ambos pensadores, el control, como instrumento de poder, está relacionado con el uso de apropiación.

⁶⁹ Kaj Noschis et al., “Appropriation of Space: A Method and Two Case Studies”, *Ekistics* 45, no. 273 (1978): 452.

⁷⁰ Velázquez, “La apropiación”, 112.

estudio, los de ahora y los de antes, han ido cambiando su forma de apropiación de la misión, como en cualquier otro sitio misional, por lo que también han ido cambiando las construcciones identitarias, resultado de modificaciones, percepciones y vivencias del espacio misional.

Memoria colectiva

El historiador francés François Hartog ha presentado una propuesta basada en el cambio de regímenes de historicidad. La antigüedad se caracterizaba por la *Historia Magistra* donde el pasado era el que enseñaba, ya sea a base de mitos como en las islas del Pacífico, del recuerdo como en la Biblia o del eterno retorno como en los griegos. A partir de la revolución francesa, a finales del siglo XVIII, con una visión progresista de la historia, un nuevo régimen de historicidad se fue imponiendo diferenciado por un futuro prometedor y seguro al cual nos encaminábamos. Brechas más recientes como los movimientos del 68, la caída del muro de Berlín y los ataques del 9/11 han propiciado el arribo de un nuevo régimen de historicidad caracterizado por un presente sofocante, ante la incapacidad de la ejemplaridad del pasado y un futuro incierto; es un presentismo.⁷¹

Se ha pretendido realizar una investigación del tiempo presente, pues se analizó el uso de las memorias⁷² en la restauración de los años noventa y sus reconfiguraciones en el presente. La *Historia* cada vez más se convierte en *historias* del tiempo presente, tomando la memoria como un componente esencial de la historia con una necesaria, aunque no siempre clara, distinción entre ambas, por lo que es necesario definir el concepto de memoria con el que se ha dispuesto a trabajar.

Definición de la Memoria

Como todos los procesos complejos del espíritu humano, la memoria es algo difícil de definir. Por esta complejidad, la mayor parte de los autores que abordan el tema optan por eludir la definición, para pasar directamente a exponer sus características. No obstante, la conceptualización, en no pocas ocasiones, da un presupuesto inicial para comenzar una

⁷¹ François Hartog, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo* (México: Universidad Iberoamericana, 2007).

⁷² En plural, pues las memorias son siempre plurales, a veces en contraposición e incluso en conflicto, Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria*, 2da ed. (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2012).

disertación, con la finalidad de evitar equívocos que puedan llevar a contradicciones en los distintos ejes analíticos.

El historiador medievalista Jacques Le Goff conceptualiza a la memoria como la “capacidad de conservar determinadas informaciones”.⁷³ Esta definición se circunscribe entonces en el ámbito de la gnoseología, es decir, de las funciones psíquicas del sujeto. Esta primera forma de comprender la memoria está en sintonía con las aportaciones recientes de la neurociencia, que ha sido capaz de situar los recuerdos en una parte bien identificada del cerebro.

Complementado esta definición de Le Goff, el historiador italiano Enzo Traverso, en el último capítulo de su libro dedicado a la historia en los escenarios europeos de la posguerra, define la memoria como “un conjunto de recuerdos individuales y de representaciones colectivas del pasado”.⁷⁴ La primera parte de su concepto sigue a Le Goff, pero la segunda añade las “representaciones” colectivas, evidentemente influido por la nueva historia cultural de Roger Chartier y su teoría de las representaciones, como una alternativa a las identidades. Podemos concluir entonces que la memoria atañe a la capacidad cognitiva del ser humano pero que, al entrar al ámbito colectivo, adquiere dimensiones de representatividad, ofreciendo elementos identitarios. Esta relación recuerdo-representación no siempre ha sido la misma a través del tiempo, por eso conviene hacer una breve reseña de la relación de la memoria y la historia.

Historia de la Memoria

Nuevamente Le Goff es quien mejor ha desarrollado las distintas etapas de la historia de la memoria. El primer estadio de la memoria fue una memoria étnica, entre los pueblos sin escritura, caracterizada por la apelación al pasado a través de los mitos de origen, con hombres⁷⁵ especialistas en la memoria.⁷⁶ Con la invención de la escritura, la memoria colectiva también sufrió una profunda transformación, con dos formas básicas: la

⁷³ Jacques Le Goff, “Memoria” (Cholonautas.com, 1974), 1.

⁷⁴ Enzo Traverso, *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX* (México: Fondo de Cultura Económica, 2012), 282.

⁷⁵ Le Goff habla de “hombres” especialistas en memoria, es decir, hombres-memoria, Le Goff, “Memoria”, 6. Habría que decir que las mujeres, en algunas culturas ágrafas, eran las encargadas de la transmisión de las genealogías, tradiciones y mitos, es decir, de la memoria, por lo que habría que añadir a las mujeres-memoria.

⁷⁶ Le Goff, “Memoria”, 5-6.

conmemoración y el documento.⁷⁷ Con un monumento celebrativo, los eventos se vuelven memorables y, por lo tanto, celebrables. Con el documento se pretende enseñar, sacar una moraleja y perpetuar. De esta manera, los hombres-mujeres-memoria dan paso a las instituciones-memoria, al servicio de los reyes y los estados. La memoria, que había sido una transmisión dinámica y cambiante, ahora se torna una memoria rígida, palabra por palabra, escrita, no hay posibilidad de modificaciones; es el tajante “*quod scripsi scripsi*” sin apelación. La memoria ya no es democrática, sino selectiva, al alcance solo de la élite iniciada que sabe leer.

La cristianización del mundo occidental -visto siempre desde occidente- recurre a la divinización de la memoria, entre el זכר del pueblo hebreo -pueblo de la memoria por excelencia- que constantemente alude al recuerdo del éxodo como tensión con el pasado⁷⁸ y la ἀνάμνησις del pueblo cristiano que conmemora litúrgicamente los acontecimientos de Cristo. La escolástica utiliza tanto la memorización oral palabra por palabra como los tratados escritos de memoria.⁷⁹

La memoria colectiva, en occidente, tiene otra transformación importante con la imprenta de Gutenberg, durante el Renacimiento. La imprenta dio el acceso de los escritos clásicos, griegos y latinos, a los hombres del siglo XV, y entonces la memoria se volvió tradicionalista, con un florecimiento de la literatura y el arte antiguo. Para el siglo XVIII, los enciclopedistas habían fragmentado y organizado la memoria, en un afán de la búsqueda de la memoria total.⁸⁰

A finales del siglo XVIII, la revolución francesa representó la gran brecha histórica que propició un cambio de régimen de historicidad en occidente. El tiempo parece acelerarse, avanzar demasiado rápido. Por esta aceleración, la conmemoración se convirtió en fundamento -casi sagrado- de las nuevas naciones. Los archivos nacionales, museos, bibliotecas, monumentos, etc., son lugares de memoria para próximas generaciones. Los memoriales de guerra alientan a los soldados a ofrendar su vida por la república. La aparición de la fotografía captura el segundo del tiempo que debe ser recordado en la vertiginosidad

⁷⁷ Le Goff, “Memoria”, 8-9.

⁷⁸ Hartog, *Regímenes de historicidad*, 86.

⁷⁹ Le Goff, “Memoria”, 18.

⁸⁰ Le Goff, “Memoria”, 34-35.

del tiempo; las fuentes son cada vez más plurales: un documento, una fotografía, un testimonio oral.

La historia se hace cada vez más ecléctica, trabaja con fuentes de toda clase –escritas, orales y digitales– y recurre a archivos menos convencionales; no es asequible para todos, pues sigue existiendo reticencia en un sector del ámbito académico de la historia para quienes el archivo sigue siendo la fuente privilegiada –tal vez única– de la historia. Si los regímenes de historicidad no son cortes tajantes, sino sucesiones en traslapes, también podemos encontrar hoy en día “un fetichismo del archivo que da cuenta de la extraordinaria fascinación por los documentos para establecer un contacto o una continuidad entre pasado y presente”.⁸¹

Los documentos de cualquier archivo no fueron redactados por “generación espontánea”. Hasta el siglo XIX, la mayor parte de la población, incluso en las clases altas de la sociedad, no sabía leer ni escribir, y tenían poco acceso a las fuentes literarias.⁸² Por lo tanto, las fuentes escritas siempre tienen que ser consideradas en profunda relación con la memoria oral, pues siempre han estado en interacción.⁸³ Las crónicas de los misioneros, los diarios de viaje, los informes sobre el estado de las misiones, las experiencias de los exploradores son documentos que también recogen testimonios y conversaciones orales. Como tales, pueden ser considerados fuentes etnográficas, siempre susceptibles de contextualización.

Esta manera de hacer una historia “progresiva” de la memoria está basada en una temporalidad del régimen moderno de historicidad. En Santa Gertrudis, la memoria colectiva todavía está en gran medida en hombres y, sobre todo, mujeres especialistas en memoria, con la tradición oral como su medio principal de transmisión. Estos actores han sido designados como “emprendedores de la memoria”, concepto acuñado por la socióloga Elizabeth Jelin. En la conflictividad de las memorias, los emprendedores de la memoria luchan por imponer

⁸¹ Dominick LaCapra, *Historia y Memoria después de Auschwitz* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009), 153.

⁸² El caso de Menocchio, un molinero del siglo XVI en el norte de Italia, que tenía acceso a algunos textos de tipo religioso, católico, protestante y apócrifo, era más bien una excepción que una regla. Los estudios de Carlo Ginzburg sobre Menocchio en Italia y de Natalie Zemon Davis sobre una aldea campesina en la Francia del mismo siglo reflejan una sociedad basada en la oralidad y no en la escritura.

⁸³ Patricia M. Thane, “Oral History, Memory and Written Tradition: An Introduction”, *Transactions of the Royal Historical Society* 9 (1999), 161.

“su verdad” con intentos de monopolización y apropiación.⁸⁴ Ahora es necesario comentar cómo la memoria puede ser utilizada esta investigación histórica.

Memoria e historia

La historia necesariamente se construye de un régimen de historicidad; se juega con el tiempo, se va del pasado al futuro y al presente. El desdén del régimen moderno por lo “subjetivo” de la memoria contra lo “objetivo” del documento hizo que los historiadores opusieran la historia -objetiva- contra la memoria -subjetiva-. Sin embargo, con el fin de ese régimen moderno, la memoria fue tomada como algo real en un contexto donde las categorías históricas eran las que comenzaban a parecer ilusorias.⁸⁵

Por su parte, el historiador Maurice Halbwachs, en la década de los sesenta, sostenía que la memoria se distingue de la historia en el siguiente aspecto: la historia examina al grupo desde fuera y abarca una larga duración, mientras que la memoria se construye desde dentro del grupo durante un tiempo que no supera la duración media de la vida humana.⁸⁶ Actualmente solo con dificultades podría sostenerse tal enunciado, pues la historia también se hace dentro del grupo y no siempre es de larga duración, por lo que es necesario ahondar más en la distinción entre memoria e historia.

Memoria e historia suelen estar tan relacionadas que algunas veces terminan por ser intercambiadas tropológicamente por metonimia. Desde los años ochenta, la historia se ha ocupado de la memoria, y desde entonces memoria e historia tienen lazos sociales que les son comunes e inevitables.⁸⁷ Recientemente, esos lazos se han complicado, pues no han faltado quienes han opuesto angustiosamente historia y memoria, pero también hay quienes las han aproximado tanto que las han confundido ávidamente.⁸⁸ Quizá es superfluo tratar de

⁸⁴ Jelin, *Los trabajos de la memoria*, 25. Más adelante acota más el sentido del concepto: “el/a emprendedor/a se involucra personalmente en su proyecto, pero también compromete a otros/as, generando participación y una tarea organizada de carácter colectivo”, p. 79. Esos emprendedores son los que no dejan que el pasado se olvide y, en Latinoamérica, han incidido en las comunidades y en las políticas de la memoria, Victoria Daona, “Algunas consideraciones en torno a los estudios sobre memoria en Latinoamérica”, *Espacio abierto: cuaderno venezolano de sociología* 25, núm. 4 (2016): 129–142.

⁸⁵ Gabriel Motzkin, “The Invention of History and the Reinvention of Memory”, *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly* 45 (1996): 25-39.

⁸⁶ Maurice Halbwachs, “Memoria colectiva y memoria histórica”, *Reis* 69 (1995): 218.

⁸⁷ Juan Sisinio Pérez Garzón, “Memoria e historia: Reajustes y entendimientos críticos”, *Ayer: Revista de Historia Contemporánea* 86, no. 2 (2012): 252.

⁸⁸ LaCapra, *Historia y Memoria*: 29-30.

definir cuál de las dos es superior o más útil, pues una se alimenta en la otra. Como bien lo ha señalado LaCapra, “la historia puede no capturar nunca los elementos de la memoria: el sentimiento de una experiencia, la intensidad de la alegría o del sufrimiento, la cualidad de lo que sucede. Pero la historia comprende elementos que no se agotan con la memoria, como los factores demográficos, ecológicos y económicos”.⁸⁹

Con esta distinción epistémica de LaCapra, podemos entender de mejor manera a la memoria como “una de las muchas canteras del historiador”.⁹⁰ Así, el estudio de la memoria se ha constituido como una verdadera disciplina histórica. El mismo Traverso recomienda al historiador tomar una distancia crítica respecto a los testigos de la memoria, sus objetos de investigación, algo difícil de conseguir cuando se trabaja con víctimas y verdugos.

Esta “distancia crítica”, señalada por Traverso, no excluye que quedemos afectivamente implicados cuando trabajamos con personas en el tiempo presente, y “tendemos a repetir a cierto nivel de nosotros mismos los procesos que funcionan dentro de aquello que queremos comprender”.⁹¹ Trabajar con personas inmiscuidas afectivamente con el lugar de la misión Santa Gertrudis implicará, por tanto, al mismo tiempo una distancia crítica pero también una implicación afectiva de mi parte.

Siendo consciente de esas transferencias que se pueden vivir en el estudio histórico de la memoria, la empatía se vuelve indispensable para un acercamiento más provechoso. La empatía crea confianza en los testigos, lo cual es importante para la credibilidad del testimonio.⁹² La empatía es, en palabras de LaCapra, “una experiencia virtual pero no vicaria en la que el historiador se pone en la posición del otro sin tomar su lugar ni convertirse en su sustituto y sin sentirse autorizado a hablar con su voz”.⁹³ Parafraseando a Spivak, nadie puede hablar por el testigo, solo podemos sentir empatía, confrontar con otras fuentes, contextualizar y repudiar los crímenes contra la dignidad.

Mi experiencia involucra la convivencia con algunos de los integrantes de las comunidades de Santa Gertrudis y San Francisco de Borja. Siento empatía para con algunos

⁸⁹ LaCapra, *Historia y Memoria*: 34.

⁹⁰ Traverso, *La historia como campo de batalla*, 282.

⁹¹ LaCapra, *Historia y Memoria*, 56.

⁹² No es labor del historiador discernir si un testimonio es falso o verdadero. Los historiadores, más que “decir la verdad”, “conquistaban un terreno a partir de prescribir lo falso; su trabajo sería el de la «falsabilidad»”, Rossana Cassigoli, “Memoria, Historia y Praxis”, *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, no. 44 (2018): 104.

⁹³ LaCapra, *Historia en tránsito*, 95.

de ellos, pero también afecto por el lugar de la misión. Es necesario, por tanto, confesar mi subjetividad afectiva;⁹⁴ pero al mismo tiempo realizando un ejercicio de autorreflexividad. Se ha buscado respetar, además, la pluralidad de memorias de las que ha hablado Elizabeth Jelin. Aunque en el abordaje de las subjetividades se presentan dificultades, son parte del ejercicio y no por ello deja de ser irrelevante o limitado; por el contrario, pone en relieve matices.

Por la intención de influenciar sobre el futuro es que la memoria puede ser usada en un discurso social o político, como el que propugnó el misionero Mario Menghini o el que maneja la asociación civil Milapá. Se puede recordar o se puede olvidar en vistas a un interés de poder o de control. Se pueden inculcar valores o negar ideas en nombre de la memoria.⁹⁵ El historiador debe estar atento a las manipulaciones, conscientes o inconscientes, que se intentan hacer en las políticas de la memoria. Más todavía, en una misma comunidad o sociedad pueden coexistir distintas pugnas por la hegemonía de la memoria, donde unas intentan presentarse como legítimas sobre otras. Traverso habla de memorias fuertes y memorias débiles⁹⁶ y corresponde al historiador conceder igual relevancia a todas para construir, en la medida de lo posible, un discurso democrático.

En la comunidad misional de Santa Gertrudis podemos encontrar un grupo de memoria fuerte que apela a un discurso identitario para legitimar su apropiación del espacio misional, pero el reto histórico es confrontar esa memoria colectiva con otras memorias también presentes -aunque quizá no tan visibles- en el espacio misional. Indios, cochimíes, misioneros y rancheros son palabras claves en los códigos de la memoria que se han indagado en el análisis de las memorias. Aunque una democratización total de la investigación histórica es imposible, se pretende matizar el discurso “fuerte” de la interpretación de la memoria colectiva, para dar cabida a otras interpretaciones que no han tenido repercusión en la literatura académica, ni divulgativa.

⁹⁴ El jesuita e historiador holandés Jan De Vos propone un método muy pedagógico para realizar una investigación histórica, pero es consciente de las implicaciones subjetivas del investigador, como él mismo “tomó partido por ellos”, por los indígenas chiapanecos que él toma como sujetos de estudio en relación con los poderes fácticos, Jan De Vos, “La memoria interrogada”, *Desacatos* 15-16, no. 2 (2004): 222-236.

⁹⁵ Le Goff, “Memoria”, 4; Pérez Garzón, “Memoria e historia”, 256.

⁹⁶ Enzo Traverso, “Historia y memoria. Notas para un debate”, en *Historia Reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, ed. Marina Franco y Florencia Levín (México: Paidós, 2007), 86.

Memoria y patrimonio

El patrimonio es un concepto que también se utilizó en esta investigación. Aunque no es un eje analítico principal, forma parte del listado conceptual que debe ser acotado, pues actualmente es uno de esos conceptos “omnívoros”⁹⁷ que puede aplicarse a casi todo sin antes definir sus alcances y limitaciones. A lo largo del devenir histórico de occidente, se ha mudado semánticamente en la experiencia de la noción de patrimonio. En una sentencia estricta, se puede decir que patrimonio no existe en sí mismo, sino como resultado de un acto de patrimonialización que responde a ideologías, intereses y ejercicios de poder. El patrimonio existe, actualmente, solo como insumo de los procesos de patrimonialización.

La patrimonialización es un constructo que es al mismo tiempo social, cultural, económico y político, ordenado por diversos grupos, con un componente evocador del pasado. “Es un proceso de activación y valoración de un objeto patrimonial y su tratamiento como suerte de mercancía [...]”⁹⁸ La patrimonialización es el resultado de un uso y negociación del patrimonio. Partamos entonces de esta primera aproximación para ahondar un poco más en los componentes de la patrimonialización.

Como constructo social, el acto de patrimonialización ha tenido un desarrollo histórico que se ha ido modificando a lo largo del tiempo.⁹⁹ Simplificando demasiado, el acto patrimonializador nació en occidente con la valoración de los monumentos históricos de los griegos y romanos. Esta valoración la hacían las élites sociales con la doble finalidad de evitar los saqueos y adornar las propiedades privadas. Con la revolución francesa, la protección de los monumentos respondió al vandalismo que intentaba destruir al monumento del pasado como símbolo de la destrucción del antiguo régimen. En el siglo XIX, con su ideología del romanticismo, el monumento ya no solo representaba al pasado, sino que servía

⁹⁷ El concepto “omnívoro” lo he tomado de la tesis doctoral de Javier Bustamante, que ha reconocido que “todo puede ser valorado y reconocido como patrimonio. Atrás quedó la época del patrimonio como soporte identitario y excluyente de las elites y el poder”, Javier Bustamante, “Las voces de los objetos: vestigios, memorias y patrimonios en la gestión y conmemoración del pasado” (Universidad de Barcelona, 2014), 39.

⁹⁸ Claudia Teresa Gasca Moreno, “Habitar el patrimonio: experiencias espaciales de los habitantes del Centro Histórico Potosino”, *Iztapalapa* 37, núm. 80 (2016): 12. La frase es un extracto de la tesis doctoral citada por la misma autora en el artículo.

⁹⁹ Para este breve recorrido histórico seguiré el amplio estudio de Francoise Choay, *Alegoría del patrimonio* (Barcelona: Editorial Gustavo Gilo, 2007). Aunque la autora aclara que no pretende hacer una historia del patrimonio, al estilo de la historia conceptual, sus aportaciones son imprescindibles para una mínima historia de la patrimonialización.

como ilustración y apoyo al sentimiento nacionalista. Finalmente, el advenimiento de la era industrial sirvió como marco para la consagración del monumento histórico.

La Segunda Guerra Mundial aceleró los actos patrimonializadores por todo el mundo. Pero hasta la década de los ochenta el patrimonio se entendía solamente como “bienes culturales tangibles” que eran representativos de la identidad y la historia nacional.¹⁰⁰ En esta década, el acto de valoración patrimonial comenzó a democratizarse y el patrimonio tuvo una accesibilidad inusitada para que la sociedad civil pudiera usarlo, ampliando la mudanza semántica que trascendía al patrimonio nacional¹⁰¹ Entonces todo era susceptible de ser considerado patrimonio: monumentos, paisajes, comidas, tradiciones, objetos de memoria, canciones y mucho más.

El patrimonio, considerado de esta manera, es el resultado de imposición de discursos, primero nacionales y recientemente locales. Estos patrimonios locales surgen de las propias comunidades; forman parte de la memoria colectiva de los pueblos; se valoran como lugares de memoria relacionados a los orígenes. “El patrimonio es el resultado de un proceso de incorporación de valor referido al pasado. Se trata de procesos de reconfiguración de valores y significados referidos a elementos sociales, culturales o naturales del pasado”.¹⁰² Esos procesos de imposición de un discurso son, por tanto, una decisión de poder. Como ha señalado el antropólogo Llorenç Prats, “sin poder, no existe patrimonio”.¹⁰³ Aunque la iniciativa de patrimonialización surja de una comunidad local, siempre será necesario el apoyo político del Estado o de la UNESCO para la ratificación de que algo ha sido declarado, efectivamente, como patrimonio.

¹⁰⁰ Bustamante, “Las voces de los objetos: vestigios, memorias y patrimonios en la gestión y conmemoración del pasado”. En consecuencia, esos bienes patrimoniales debían ser protegidos y conservados por los grupos sociales y políticos dominantes. Para el historiador francés François Hartog, “el patrimonio se impuso como la categoría dominante, englobante, si no es que voraz, en todo caso evidente, de la vida cultural y de las políticas públicas, Hartog, *Regímenes de Historicidad*, 179.

¹⁰¹ El patrimonio nacional ha sido calificado como “falacia”, un patrimonio imaginado pero no vivido, lo que solo puede suscitarse en una comunidad estrecha y vinculada, Alejandro Martínez de la Rosa, “Identidades y patrimonios. Repensando la dinámica social”, en *Identidades y patrimonios. Encrucijadas entre lo material y lo intangible*, ed. Alejandro Martínez de la Rosa (México: Fontarama, 2016), 16. Por lo que se ha pretendido exponer en este apartado, es impropio la calificación de “falacia” al patrimonio nacional, pues este respondía a una contextualización semántica del término patrimonio.

¹⁰² Camila del Mármol, Joan Frigolé, y Susana Narotzky, “Introducción”, en *Los lindes del patrimonio. Consumo y valores del pasado*, ed. Camila del Mármol, Joan Frigolé, y Susana Narotzky (Barcelona: Icaria, 2010), 9. Los editores del libro también aclaran que esos procesos de incorporación de valor suelen desvincular las relaciones sociales que han contribuido en la producción de lo patrimonializado.

¹⁰³ Llorenç Prats, *Antropología y patrimonio*, 2a ed. (Barcelona: Ariel, 2004), 9.

Se puede concluir que el patrimonio no existe por sí mismo, sino como consecuencia de una activación patrimonial, que tiene sus componentes de constructo social, de ejercicio de poder, de representación simbólica,¹⁰⁴ y de interés económico. La accesibilidad a los medios de transporte y la disponibilidad de información sobre destinos turísticos, además del tiempo libre y poder adquisitivo de las clases medias ha provocado un apogeo turístico que convierte al patrimonio en un producto de consumo, en otro momento de mudanza semántica. Esta mercantilización es un riesgo que se asume en la asociación del patrimonio con el destino turístico, con la amenaza de la banalización y el vaciamiento del sentido simbólico al que se refería Prats.¹⁰⁵

Finalmente, siguiendo la postura de Choay respecto a que el patrimonio es una invención occidental impuesta al resto del mundo en la segunda mitad del siglo XIX,¹⁰⁶ se han propuesto iniciativas de activación patrimonial desde el giro decolonial para adoptar otros criterios de valoración patrimonial y superar la dicotomía tangible-intangible.¹⁰⁷ En Santa Gertrudis, la superación de esta dicotomía es de utilidad para el análisis de los procesos de activación patrimoniales que posibilitaron la valoración en la “guarda” del edificio histórico. Intereses políticos, religiosos, sociales y económicos han sido el soporte para distintas maneras de valoración de la misión como patrimonio, lo cual terminó influyendo en la restauración del edificio, de la memoria y de las tradiciones.

Invención y reconfiguración de tradiciones

El concepto de tradición

“Tradición” es un concepto ambivalente que puede ser usado desde distintas áreas epistémicas como el coloquial, el teológico y, más recientemente, desde las ciencias

¹⁰⁴ Para el antropólogo francés, el carácter simbólico es el factor dominante como parámetro para entender el patrimonio. Así, este aspecto simbólico del patrimonio es lo que otorga a este su capacidad de expresar representativamente una identidad y movilizar recursos para conservarlo o exponerlo, Prats, *Antropología y patrimonio*, 22.

¹⁰⁵ Nieves Herrero Pérez, “Patrimonialización y movilidad posmoderna: La reconfiguración de la peregrinación jacobea”, en *Los lindes del patrimonio. Consumo y valores del pasado*, ed. Camila del Mármol, Joan Frigolé, y Susana Narotzky (Barcelona: Icaria, 2010), 142. Tal como la autora lo constató con los caminantes del Camino a Santiago de Compostela, los turistas no visitan al monumento patrimonial como un fin religioso, sino como una experiencia individual de superación personal o simplemente esparcimiento.

¹⁰⁶ Choay, *Alegoría del patrimonio*, 18.

¹⁰⁷ Ester Massó Guijarro, “¿Giro decolonial en el patrimonio? La Liberation Heritage Route como alternativa poscolonial de activación patrimonial”, *Pensamiento* 72, núm. 274 (2016): 1277–1295.

humanas. Su uso coloquial está relacionado con todo aquello que es heredado de las generaciones anteriores o bien a las acciones que se repiten en el tiempo mecánicamente. Esta manera de ver la tradición en el ámbito coloquial suele venir acompañado de una connotación peyorativa, como lo demuestra el uso cotidiano de expresiones como “eres muy tradicional” o “eres muy tradicionalista”. Este tipo de expresiones conciben a la tradición como algo estático, conservador, intransigente, que se ancla en el pasado. El origen de esta acepción negativa proviene del rechazo a la postura filosófica del siglo XIX, denominada “tradicionalismo”, asociada políticamente a la Restauración monárquica.¹⁰⁸

Originalmente, el término fue acuñado por el vocabulario de la teología cristiana católica, fundamentándose en el sentido etimológico latino *traditio* que puede traducirse como “entrega” o “transmisión”. En este sentido, la tradición no es algo estático, sino un proceso de entrega. El teólogo mexicano Carlos Junco sostiene que “somos hijos de la tradición, portadores de ella y a la vez constructores de nuevas tradiciones. Nacimos, crecimos y nos hemos formado en una tradición familiar, cultural, nacional, étnica, religiosa que nos ha marcado”.¹⁰⁹ A partir de la Reforma protestante en el siglo XVI, las iglesias de la Reforma desdeñaron la tradición en favor de la *Sola Scriptura*, mientras que la iglesia católica sobrevaloró la tradición en una actitud apologética. Actualmente, el Consejo de las iglesias distingue entre Tradición, tradición y tradiciones.¹¹⁰

Las ciencias sociales y las humanidades también han asumido el valor de la tradición, siempre dinámica, en las sociedades humanas, y la historia no ha sido la excepción. Para la sociología y la antropología, la tradición se describe “como un fenómeno cultural presente en todas las sociedades y que consiste en la suma de formas de conducta social y ritual aprendidas y transmitidas de una generación a otra, y que contribuyen a caracterizar el universo cultural de la comunidad”.¹¹¹ Sin embargo, puesto que se propone una investigación histórica, se continuará con la tradición en relación con la disciplina histórica.

¹⁰⁸ María Madrazo Miranda, “Algunas consideraciones en torno al significado de la tradición”, *Contribuciones desde Coatepec*, no. 9 (2005): 130.

¹⁰⁹ Carlos Junco Garza, *La Biblia, Libro Sagrado* (Navarra: Verbo Divino, 2008): 64.

¹¹⁰ Esta distinción se hizo en la cuarta conferencia mundial de “Fe y Constitución”, donde se abordó el tema de la tradición, en 1963, en la ciudad de Montreal.

¹¹¹ Madrazo Miranda, “Algunas consideraciones”, 122.

Tradición e historia

La historia ha considerado a la tradición como un proceso. Atendiendo al sentido etimológico de la palabra, se estudia la tradición como un proceso de transmisión, que viene del pasado al presente, mediante una cadena de repeticiones que no son idénticas, sino que tienen cambios e innovaciones. La tradición es un proceso vivo, en cambio constante; la tradición es recreada en el presente. Todavía más, la tradición actualiza y renueva el pasado desde el presente.

La tradición contiene dos elementos que interactúan permanentemente: la estabilidad y el cambio. “La idea de tradición remite al pasado, pero también a un presente vivo. Lo que del pasado queda en el presente eso es la tradición. La tradición sería, entonces, la permanencia del pasado vivo en el presente”.¹¹² Contrario a la concepción coloquial, la tradición se considera una construcción social y cultural que se elabora desde el presente sobre el pasado. “No es el pasado el que produce el presente, sino a la inversa, el presente quien configura al pasado”.¹¹³

Puesto que el pasado no es algo estático, sino algo en movimiento, la tradición se actualiza y se transforma continuamente. La tradición no es algo inalterable o inmóvil, sino dinámico, cambiante y adaptativo. Así, la historia no estudia la tradición objetiva, el conjunto de “tradiciones” entregadas de generación a generación, sino que estudia la tradición como este proceso que, desde el presente, con sus preguntas y problemas, pregunta al pasado, configurándolo, reconfigurándolo y, en ocasiones, inventándolo.

Invenición de la tradición

Al igual que sucede con la tradición, el término “invenición” suele tener una connotación negativa, relacionándolo con lo que es ficción; “estás inventando” equivale a “estás mintiendo”; “eso es una invenición” generalmente quiere expresar algo que no tiene fundamento y por eso no es creíble.

El autor nacido en Egipto y naturalizado inglés, Eric Hobsbawm, fue uno de los historiadores marxistas más renombrados del mundo.¹¹⁴ Él acuñó la expresión “invenición de

¹¹² Javier Marcos Arévalo, “La tradición, el patrimonio y la identidad”, *Revista de Estudios Extremeños* 60 (2004): 927.

¹¹³ Arévalo, “La tradición”, 927.

¹¹⁴ John Shepherd, “Eric Hobsbawm, 1917-2012”, *Labour History*, no. 104 (2013): 221.

la tradición” en un libro publicado en 1983.¹¹⁵ Hobsbawm y sus colegas del libro analizaron varias tradiciones inventadas en Europa y África a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX.¹¹⁶ Estas tradiciones inventadas se nos presentan con apariencia de mucha antigüedad, pero en realidad son recientes en su origen.

El historiador marxista incluye en la tradición inventada “tanto las «tradiciones» realmente inventadas, construidas y formalmente instituidas, como aquellas que emergen de un modo difícil de investigar durante un período breve y mensurable, quizás durante unos pocos años, y se establecen con gran rapidez”.¹¹⁷ Estas tradiciones inventadas intentan conectarse con el pasado histórico que más les sea adecuado. La repetición es fundamental para esta invención pues por medio de ella se hace la conexión con el pasado.

Hobsbawm hace una distinción entre tradición y costumbre. La característica y el objetivo de las tradiciones, incluyendo las inventadas, es la invariabilidad. En cambio, la costumbre cumple la doble función de motor y de engranaje; la costumbre no es invariable, pero se prolonga por mucho tiempo, es algo que se repite de manera inalterable.¹¹⁸ La costumbre busca la continuidad social y legislativa, mientras que la tradición intenta legitimar una nueva conducta social o ley. En palabras de Hobsbawm, “la «costumbre» es lo que hacen los jueces, la «tradición» (en este caso inventada) es la peluca, la toga y otra parafernalia formal”.¹¹⁹ El mismo autor sostiene que inventar tradiciones es un proceso de formalización y ritualización, con una referencia al pasado por la imposición de la repetición. Esta invención de tradiciones suele apelar al uso de materiales antiguos para construir tradiciones inventadas de género nuevo para propósitos del presente.

Más adelante, Hobsbawm distingue tres tipos de tradiciones inventadas que se superponen: a) las que establecen o simbolizan la cohesión social; b) las que establecen o

¹¹⁵ El título original del libro fue *The Invention of Tradition*, del cual Hobsbawm fue coordinador junto con Terence Ranger.

¹¹⁶ Sigo a Eric Hobsbawm en su exposición por las características que toma una tradición inventada, sin embargo, la invención de tradiciones no es algo propio de la modernidad, sino que ha existido desde que el ser humano se ha visto en la necesidad de legitimar una identidad, apelando al pasado. Solo como un ejemplo, puede citarse al pueblo judío que, en medio de su exilio babilónico en el siglo VI a.C., inventó sus tradiciones como la selección alimentaria, la observancia del sábado y la práctica de la circuncisión como elementos de identificación y distinción.

¹¹⁷ Eric Hobsbawm, “Introducción. La invención de la tradición”, en *La Invención de la Tradición*, ed. Eric Hobsbawm y Terence Ranger (Barcelona: Crítica, 2002): 7.

¹¹⁸ Eric Hobsbawm y Vicent Sanz Rozalén, “Inventando Tradiciones”, *Historia Social*, no. 40 (2001): 204.

¹¹⁹ Hobsbawm, “Introducción”, 9.

legitiman instituciones, status o relaciones de autoridad; y c) las que tienen como principal propósito la socialización, la inculcación de creencias, sistemas de valores y convenciones en la conducta.¹²⁰ Todas las tradiciones inventadas usan, o al menos intentan usar, la historia como legitimadora de la acción y cimiento de la cohesión del grupo.

Después de la reconfiguración de la apropiación del espacio con la restauración de la misión de Santa Gertrudis, distintos grupos vinculados continuaron, inventaron o retomaron tradiciones relacionadas al espacio misional. Por eso se ha considerado más apropiado utilizar el concepto de “reinención” de tradiciones, pues estas están basadas en recuerdos de la memoria individual o colectiva. Mediante esa reinención, las tradiciones han sido reconfiguradas y resignificadas. Este ha sido el eje analítico principal en el cuarto capítulo.

Después de la reapropiación del espacio con la restauración del espacio misional -como es mi hipótesis-, fueron reinventadas tradiciones como parte de la vivencia del espacio en Santa Gertrudis. El propósito de esta investigación fue analizar las tradiciones que simbolizan la cohesión social, como la fiesta patronal y la semana santa; tradiciones que legitiman instituciones o autoridad como las procesiones y los sacramentos; y tradiciones de socialización como la cabalgata o el fuego nuevo.

Espacio, Memoria, Tradición e Identidad

Los tres ejes analíticos que he expuesto tienen repercusiones en el tema de las identidades. Actualmente, hablar de identidad es problemático, pues su concepto ha sido utilizado por los Estados nacionales para “moldear” a los ciudadanos en un esquema de dominio político, como fue el caso del Estado mexicano con los diversos grupos étnicos durante el siglo XX. Por eso es preciso repensar las identidades -también en plural, al igual que las memorias- y dilucidar cómo la apropiación del espacio, la invención de tradiciones y el uso de las memorias reconfiguran rasgos identitarios en la comunidad de Santa Gertrudis.

A nivel global, el tropo de la identidad es uno de esos que, fruto del régimen de historicidad moderno, ha entrado en crisis en la actualidad, llegando a extremos de propuestas que se inclinan por la sustitución del término por algún otro menos cargado de esencialismo y logocentrismo. Sin embargo, la identidad, desde su apropiación por las ciencias sociales

¹²⁰ Hobsbawm y Rozalén, “Inventando tradiciones”, 210.

como categoría analítica,¹²¹ se ha hecho imprescindible para la historiografía, por lo que considero que aun con la inconveniencia de la carga semántica moderna del tropo, es preferible su utilización a su descarte. Aunque una posible definición totalizante se presenta como imposible, es necesario recurrir a una mínimamente satisfactoria, como la siguiente: “La identidad consiste en la interiorización por un grupo dado de que posee formas de vida específicas”.¹²² Este proceso de interiorización no es fácil, ni mecánico, sino que conlleva cierto grado de conflictividad. LaCapra define la identidad como “una constelación conflictiva o una configuración más o menos cambiante de posiciones subordinadas”.¹²³

Sin embargo, las teorías recientes para tratar de dar un giro lingüístico a la identidad son tan amplias y complejas, que me ciño a las repercusiones que la tradición y la memoria juegan en la identidad. Las teorías constructivistas han preferido el plural al singular, las identidades a la identidad; además de repetir algunas afirmaciones prescriptivas que suelen caer en clichés: las identidades son “construidas, contrastivas, situacionales, fragmentadas, fluidas, flexibles y disputadas”.¹²⁴ Estas características son las que nos ayudan a considerar las identidades, al igual que lo hemos dicho de las tradiciones y de las memorias, como procesos dinámicos, abiertos, inacabados, en continua transformación.

En medio de esta caracterización de la identidad como configuración y reconfiguración constante, también es necesario resaltar un cierto aspecto de permanencia en la identidad, como fue el sentido original de su aparición en el discurso filosófico: permanencia en el cambio y unidad en la diversidad. El problema deviene cuando el discurso de poder dominante apela a la identidad *solo* como factor de estabilidad, deslegitimando cualquier intento de movilidad social o cultural de los subalternos.¹²⁵ Tampoco podemos ni debemos considerar la identidad por contraste, lo que nos distingue de los demás, pues “este contraste es un claro procedimiento conceptual de una forma moderna de pensar que, más que llegar a constituir la diferencia a partir de la identidad, constituye la identidad a partir de la diferencia”.¹²⁶ Esta manera de percibir la identidad por diferenciación es un producto del

¹²¹ Rogers Brubaker y Frederick Cooper, “Más allá de identidad” (México: CECYP, 2001), 31.

¹²² Arévalo, “La tradición”, 933.

¹²³ LaCapra, *Historia en tránsito*, 20.

¹²⁴ Claudia Briones, “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”, *Tabula Rasa*, no. 6 (2007): 58.

¹²⁵ Lawrence Grossberg, “Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?”, en *Cuestiones de Identidad Cultural*, ed. Stuart Hall y Paul Du Gay (Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 2003), 154.

¹²⁶ Briones, “Teorías performativas”, 60.

discurso de poder.¹²⁷ Una mejor manera de percibir a la identidad, entonces, es en relación con las formas de vivir, percibir y significar los espacios, con el llamado “giro espacial”.

El paso de la modernidad a la posmodernidad trajo consigo un giro espacial, donde el espacio, más que el tiempo, se constituía como factor de identificación comunitaria. Estos espacios pasaron de ser escenarios a ser actores de “celebraciones nostálgicas de los viejos estilos de vida arrasados por la modernización económica”.¹²⁸ Estas celebraciones apelan a tradiciones relacionadas a los espacios apropiados. En esta construcción de la identidad, la apropiación del espacio es “un factor de estabilidad de la identidad y la cohesión del grupo”.¹²⁹ Espacio, tradiciones e identidad interactúan en la construcción y reconfiguración de la comunidad.¹³⁰ Tratando de emplear términos alternativos para identidad, Brubaker y Cooper proponen otros términos como comunidad, conexionismo o grupalidad, pero también estos requieren compartir un atributo común,¹³¹ que puede ser el espacio, la memoria o la tradición.

Las tradiciones, por su parte, continuadas, reinventadas, adaptadas, actualizadas, contribuyen a la reconfiguración identitaria. Los gobiernos nacionales pueden tratar, en ocasiones, de inventar o utilizar tradiciones para reafirmar el discurso identitario dominante, tratando de debilitar las identidades regionales.¹³² Pero también grupalidades apelan a tradiciones para resistir desde la subalternidad a ese discurso totalizante, con estas representaciones que, por una parte, ayudan a mantener un sentido de identidad y, por otra parte, son representaciones que se van adaptando al tiempo presente, por lo que “la identidad está en relación dialéctica con la tradición”¹³³ y, sin duda, con la memoria, pues un individuo o una comunidad sin memoria es un individuo o comunidad sin identidad.

¹²⁷ Grossberg, “Identidad y estudios culturales”, 159.

¹²⁸ Madhu Dubey, “Geografías posmodernas”, en *Modernidades coloniales: Otros pasados, historias presentes*, ed. Saurabh Dube, Ishita Benerjee, y Walter Mignolo (México: El Colegio de México, 2004), 124.

¹²⁹ Vidal Moranta y Pol Urrútia, “La apropiación del espacio”, 284.

¹³⁰ Esta es también la opinión de Grossberg: “La identidad... puede reconceptualizarse en términos espaciales con el carácter de diferentes modos o vectores de existencia espacial”, Grossberg, “Identidad y estudios culturales”, 171.

¹³¹ Brubaker y Cooper, “Más allá de identidad”, 49.

¹³² David Cannadine, “Contexto, representación y significado del ritual: La monarquía británica y la «invención de la tradición», c. 1820-1977”, en *La Invención de la tradición*, ed. Eric Hobsbawm y Vicent Sanz Rozalén (Barcelona: Crítica, 2002), 128.

¹³³ Arévalo, “La Tradición”, 925.

Así pues, la memoria, de manera indiscutible, juega un papel primordial en la identidad personal y comunitaria. La memoria colectiva que hemos abordado ayuda a cohesionar y reconfigurar la identidad comunitaria.¹³⁴ La época presentista en que vivimos con su obsesión por la memoria, entendida como representaciones colectivas del pasado forjadas desde el presente, “estructura las identidades sociales, inscribiéndolas en una continuidad histórica y otorgándoles un sentido, es decir, una significación y una dirección”.¹³⁵

Espacio, tradición, memoria, son representaciones que reconfiguran la identidad de una comunidad que puede ser entendida como “un ideal de convivencia y acuerdo en medio de un mundo desgarrado por el conflicto y los intereses formales”.¹³⁶ Esta manera ideal o utópica de entender la comunidad no permite inferir que esta sea esencialista, sino en constante construcción, imaginaria, con una ficticia fraternidad en la evidente heterogeneidad de sus miembros, fraternidad que se basa en sangre, lugar y sentimientos, a diferencia de la sociedad que remite a la gran escala, lo impersonal y lo contractual.¹³⁷ Las comunidades son reconfiguradas en su identidad por las diversas apropiaciones del espacio, las invenciones y modificaciones de las tradiciones, y la constante actualización de la memoria. La identidad no determina a las comunidades, pero se presenta como performativa;¹³⁸ se actúa con base en la identidad al mismo tiempo que se modifica esa identidad para que influya de manera distinta en la comunidad.

A manera de síntesis, puedo decir que la apropiación del espacio misional de Santa Gertrudis, condicionada por las memorias y las tradiciones, puede tener una oportunidad en su vaguedad, pues no se constriñe al habitar como una permanencia y modificación del lugar, sino que abre horizontes hacia la movilidad. Tampoco se limita a un tipo de tenencia legal de la tierra, sino que me permite hablar de una apropiación de representaciones simbólicas, desde la devoción a la Santa Patrona, como en las fiestas patronales o la semana santa -apelando así a la memoria y las tradiciones del sistema misional-. Además, nos posibilita trascender la identidad étnica, pues la performatividad no radica únicamente en quienes

¹³⁴ Pérez Garzón, “Memoria e Historia”, 259.

¹³⁵ Traverso, “Historia y memoria”, 169.

¹³⁶ Eduardo Nivón Bolán, “La comunidad en cuestión”, *Mirar la ciudad desde la periferia* (UNAM, 1998), 38.

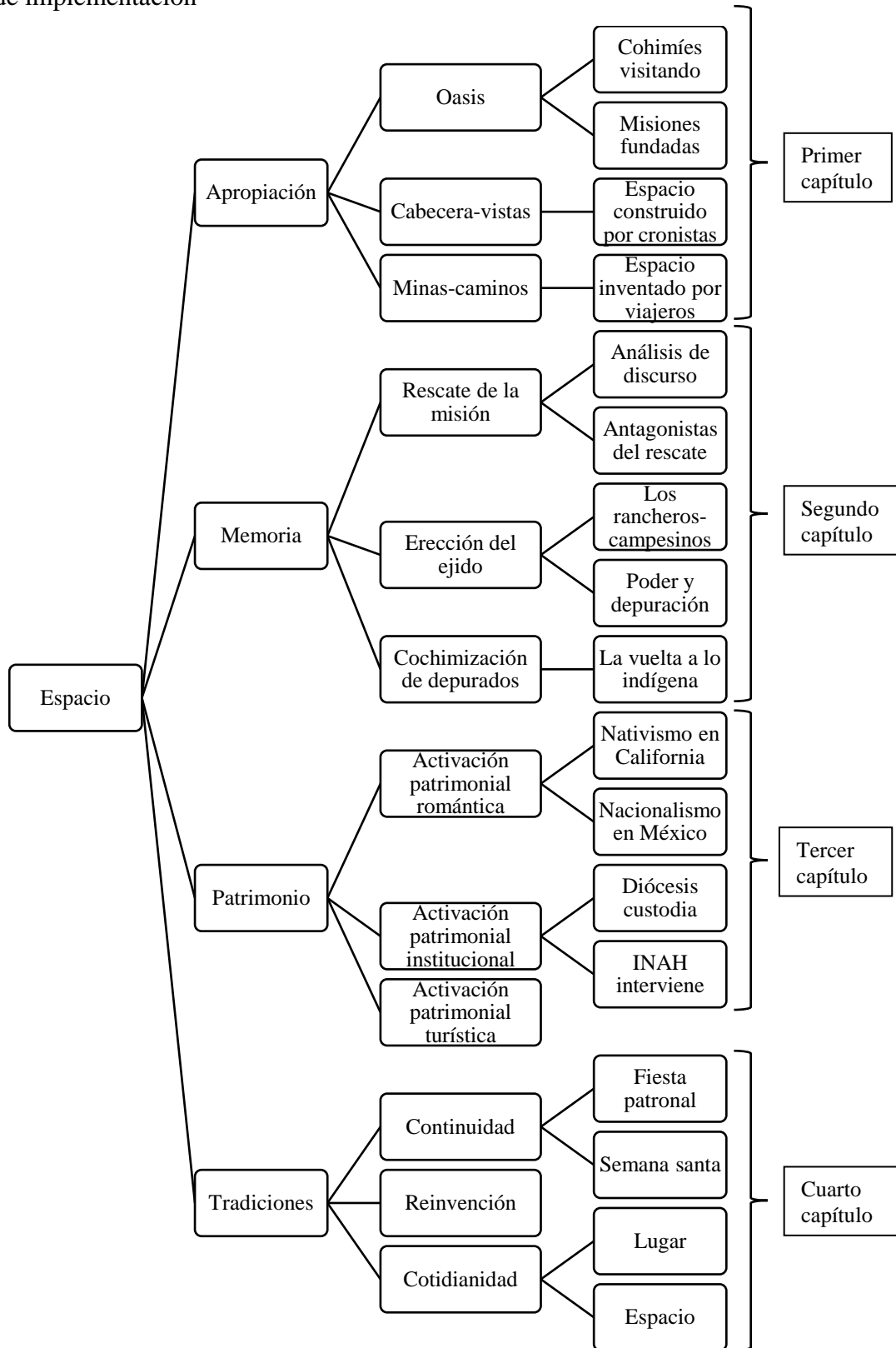
¹³⁷ Nivón Bolán, “La comunidad en cuestión”, 42-43.

¹³⁸ Briones, “Teorías preformativas”, 78.

representan tradiciones cochimíes, sino que incluye a las tradiciones misionales y a formas de organización social como los vaqueros, los agricultores o los gambusinos.

Finalmente, la apropiación del espacio nos posibilita la confluencia de otros ejes analíticos secundarios como la reconfiguración identitaria, el apelo y uso de la memoria colectiva, así como la reinención de tradiciones. En efecto, el espacio misional, focalizado en el lugar de la misión, es lo que daría cohesión a estos elementos identitarios.

Diagrama de implementación



PRIMER CAPÍTULO. EL ESPACIO MISIONAL DE SANTA GERTRUDIS LA MAGNA KADAKAMÁN COMO LUGAR APROPIADO

Después de haber esbozado los principales elementos teóricos con los que se pretende buscar en las fuentes a los sujetos de estudio y sus relaciones con el espacio y el lugar misional, el objetivo en este primer capítulo es un acercamiento a la literatura e imágenes de misioneros, cronistas, viajeros y exploradores que habitaron o transitaron el espacio misional de Santa Gertrudis la Magna. Se busca poder hacer una descripción y explicación de cómo ese espacio ha sido vivido, percibido y significado por sujetos históricos a lo largo de dos siglos, desde la fundación de la misión a mediados del siglo XVIII hasta la conexión del espacio misional con la carretera transpeninsular en la mitad del siglo XX. Si bien en sentido estricto esta tesis no pretende ser una historia de larga duración en la tradición braudeliana, el “cortoplacismo” imperante de un buen número de estudios históricos contemporáneos exige un nuevo giro a la explicación de procesos históricos de más amplia temporalidad.¹

La descripción y el análisis de los testimonios de estos dos siglos me permitirá responder a las dos primeras preguntas de investigación. Examinaré las principales características de la reapropiación del espacio con la implementación del sistema misional -suponiendo por mi hipótesis que efectivamente se vivió una reapropiación- y con el fin de ese sistema misional hacia el tránsito a un nuevo sistema de rancherías, pues la apropiación de un espacio cualquiera no es estático ni esencialista, sino que se vive de manera cambiante con algunos elementos de continuidad. Como toda investigación histórica, será necesario realizar una contextualización de los textos y las imágenes, así como de sus autores, para evitar los anacronismos y las teleologías.

Los cronistas en busca de Venus

Las principales fuentes para acercarnos a la forma de apropiación del espacio por parte de los grupos originarios de la región de la península y, principalmente, del desierto central, fueron redactadas por misioneros y viajeros. Para poder comprender de manera más adecuada

¹ Este es el llamado que hacen dos historiadores británicos a la comunidad académica global: superar el cortoplacismo que impera en el mundo para desarrollar una historia de tinte más global y de larga duración para devolver a la disciplina histórica su incidencia en las políticas públicas, Jo Guldi y David Armitage, *Manifiesto por la historia* (Madrid: Alianza Editorial, 2016).

estas fuentes es indispensable acudir a la obra de Mary Louise Pratt, una autora de origen canadiense, incorporada desde niña a la historia del imperio inglés. La importancia de sus contribuciones, desde la lingüística y la crítica literaria en diálogo con la historia radica en su intento por descolonizar el conocimiento, la historia y las relaciones humanas. Su principal libro pretende estudiar el género literario de los viajeros y la ideología que lo sustenta.²

La autora parte del supuesto metodológico de que las transiciones históricas alteran la forma de escribir;³ los adelantos en las tecnologías y en los medios de comunicación hacen pensar diferente, y pensar diferente hace escribir diferente. Los misioneros jesuitas que habitaron y exploraron el desierto central de Baja California vivieron y escribieron en la transición entre el antiguo y el nuevo régimen, educados entre la escolástica de la filosofía medieval y la ilustración de la modernidad, en la segunda mitad del siglo XVIII.⁴ Seguidores de cometas y planetas, atestiguaron el surgimiento de una “historia natural”, con una conciencia planetaria -siempre desde la centralidad europea-. Esta ciencia natural es la que movió a José Longinos a recorrer la península en 1792, ya no movido por las leyendas caballerescas, sino por un interés científico, buscando ampliar los horizontes conocidos.⁵

El ideal de la ciencia natural respondía a una tarea universal del imperio, por lo que la literatura de estos viajeros respondía a un afán imperialista europeo:

Tal como el cristianismo había puesto en movimiento una tarea universal de conversión religiosa, que se afirmaba en todos los puntos de contacto con otras sociedades, la historia natural puso en acción una tarea universal y secular que, entre otras cosas, hizo de las zonas de contacto un sitio de trabajo manual e intelectual, e instaló allí la distinción entre ambos.⁶

El auge de la ciencia natural, con su pretensión imperialista, hizo surgir un nuevo tipo de viajero: el científico del romanticismo que registraba con detalle casi etnográfico sus

² Mary Louise Pratt, *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación* (México: Fondo de Cultura Económica, 2010), 20-22.

³ Pratt, *Ojos imperiales*, 26.

⁴ Estos jesuitas eran formados en la mejor educación que podía proporcionar Europa en aquel tiempo, familiarizados con conocimiento científico y educación ilustrada, Patricia Escandón, “Historias y escritos misionales de La Compañía de Jesús en el Norte Novohispano”, en *Historiografía Mexicana*, ed. Juan Ortega y Medina y Rosa Camelo (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012), 1297.

⁵ José Longinos, *Diario de las expediciones a las Californias, 1792*, ed. Salvador Bernabéu Albert (Madrid: Doce Calles, 1994), 20.

⁶ Pratt, *Ojos imperiales*, 63-64.

observaciones sobre las sociedades humanas que visitaba.⁷ Para los hombres blancos europeos de la segunda mitad del siglo XVIII, la ciencia natural “brindó medios para narrar viajes y exploraciones tierra adentro que no apuntaban al descubrimiento de rutas comerciales sino a la vigilancia territorial, la apropiación de recursos y el control administrativo”.⁸

Los jesuitas que escribieron sus crónicas en la segunda mitad del siglo XVIII fueron hombres de frontera, impregnados del apogeo de la ciencia natural, de ahí que comenzaran sus “historias” con un catálogo pormenorizado de la flora y la fauna de la región,⁹ como las historias de Miguel del Barco o Francisco Xavier Clavijero. Los diarios de exploración, como los de Fernando Consag o Wenceslao Link, también contienen descripciones “científicas” sobre los espacios transitados, en busca de apropiación de recursos y control administrativo. En sus diarios, los habitantes de esos espacios aparecen como marcas en el paisaje, una parte más del paisaje considerado por la historia natural,¹⁰ por eso son designados como los “naturales” o los “nativos”.¹¹

Las narraciones jesuitas, franciscanas y dominicas, además de la pretensión imperialista de la ciencia natural, tienen el añadido, igual de importante, de una intención de conversión religiosa. El “imperialismo” de los misioneros en las Californias no respondía solo a Madrid, sino también a Roma. A través de estas crónicas misioneras de los viajeros jesuitas, franciscanos y dominicos, intentaré descubrir las formas de apropiación del espacio

⁷ Pedro Espinosa Meléndez, “Medir el sistema solar. El viaje de Jean-Baptiste Chappe d’Auteroche a la Antigua California y la observación del tránsito de venus en 1769”, *Meyibó* 8, no. 15 (2018): 11. El autor del artículo, doctorando en el Colegio de México, sostiene que la observación del tránsito de venus en 1769 fue la primera empresa astronómica de alcance global. Pedro Espinosa no cita, de manera sorpresiva, a Louise Pratt, quien ya había sostenido que las expediciones a los Mares del Sur de Cook y otros, organizados alrededor del tránsito de Venus en 1768, “inauguraron la era de los viajes científicos y de la literatura de viajes científica”, Pratt, *Ojos imperiales*, 86. De hecho, el considerar el tránsito de venus que coincidió con el decreto de expulsión de los jesuitas de la Nueva España como un fenómeno “natural” y no como un suceso “sobrenatural”, es un síntoma de la época de la modernidad.

⁸ Pratt, *Ojos imperiales*, 85.

⁹ Una de las características de los viajeros de la ciencia natural era la elaboración de listas de palabras con muestras de flora y fauna, D. Leedom Shaul, “John Wesley Powell and the Classification of American Languages”, *Journal of the Southwest* 41, no. 3 (1999): 297-310.

¹⁰ Pratt, *Ojos Imperiales*, 121; Shaul, “John Wesley”, 297.

¹¹ El uso del sustantivo “natural” para el individuo originario no es inocuo, sino que revela una distinción propia de la antropología propia del siglo XVIII entre la “naturaleza”, propia de los bárbaros, y la “cultura”, exclusiva de las sociedades civilizadas, Justo Serna y Anacleto Pons, “Los preparativos del viaje. Mapa y destinos”, en *La historia cultural. Autores, obras, lugares*, 2da ed. (Madrid: Ediciones Akal, 2013), 16-17.

misional de los grupos originarios y de las comunidades misionales, siendo consciente de lo condicionado que pueden estar las observaciones etnográficas a las que nos hemos referido.

Los cochimíes en busca de oasis

El desierto central de la península de Baja California presenta unas características geográficas muy peculiares de tipo semidesérticas, de grandes extensiones de tierra pedregosa con cirios y cardones, rocas y arena, mares y montañas. Estas condiciones espaciales jugaron un papel primordial en las sociedades originarias cochimíes¹² del centro de la península que debieron adaptarse a estas condiciones de vida, cambiantes además por fenómenos de la naturaleza como huracanes, terremotos o sequías. Esos grupos encontraron una manera propia de vivencia del espacio, buscando los lugares necesarios en cada estación del año para la subsistencia de alimento y para el refugio de las condiciones climáticas extremas dominadas por el intemperismo.

Los grupos cochimíes del desierto central de la península de Baja California llevaban una vida nómada, viéndose obligados a la movilidad estacional en busca de agua dulce disponible para su grupo o, como fueron designados por los cronistas jesuitas como “rancherías”.¹³ La disponibilidad de agua para beber era la necesidad primordial de estos grupos en un espacio árido. Estas rancherías estaban formadas por un conjunto de varias familias emparentadas con linaje patrilineal de entre cien y doscientos cincuenta individuos, que se movían en busca de nuevos espacios y no tenían un establecimiento fijo a modo de

¹² El misionero jesuita, nativo del norte de Italia, Eusebio Kino, junto con sus acompañantes, fue el primer misionero que fundó una misión en territorio del desierto central de la península, llamada San Bruno. Ahí, Kino nombró cochimíes por primera vez a los grupos originarios de la región e incluso redactó, con ayuda de otros dos jesuitas legos, una gramática-vocabulario en lengua cochimí, que después le sería muy útil a Juan María Salvatierra, Gabriel Gómez Padilla, “Kino en California: 1681-1686”, *Espiral* 21, no. 61 (2014): 177. Según la información proporcionada por el cronista jesuita Miguel del Barco, cochimí significa “gente que vive por la parte del norte”, es decir, al norte de donde se estableció la misión de San Francisco Javier, Del Barco, *Historia natural*, 173.

¹³ El término *ranchería* fue el utilizado por misioneros y exploradores para designar a la unidad social de los “aborígenes” dispersos por el territorio peninsular, David Piñera Ramírez, *Ocupacion y uso del suelo en Baja California* (México: Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma de Baja California, 1991), 25. Aunque puede parecer una violencia epistémica aplicar este término al intragrupo originario, lo mismo resultaría de otros semejantes como clan o banda. Los grupos originarios utilizaban la palabra “shimuls” para estos grupos con autonomía territorial, M. Panich Lee, “Missionization and the Persistence of Native Identity on the Colonial Frontier of Baja California”, *Ethnohistory* 57 (2010): 237. Por esta razón, y en vistas a la futura citación de las crónicas de misioneros, seguiré utilizando el vocablo *ranchería*.

aldea o pueblo.¹⁴ “Los indios transitaban de uno a otro [ecosistema] para coleccionar frutos, semillas y tubérculos, pescar y en menor medida cazar”.¹⁵

El número de integrantes de las familias de una ranhería estaba en relación directa con la capacidad variada que podía ofrecer un oasis¹⁶ en cuanto agua y alimento. Durante la estancia transitoria de esta ranhería en el oasis, el aguaje se constituía como el centro del lugar apropiado. Una vez que la ranhería había consumido los recursos necesarios, con vistas a no agotar los recursos que pudieran servir para otra estancia, era necesario trasladarse a otro espacio con agua, pero siempre dentro de los límites de influencia de la ranhería.¹⁷

En esta movilidad por estaciones, los oasis eran apropiados como espacios significativos, convirtiéndose en lugares con los que se tenía una “simbiosis”, pues, además de la necesidad básica de provisión de agua en medio de un territorio árido, eran utilizados como centros de sociabilidad y de representaciones culturales durante el periodo que la

¹⁴ Del Barco, *Historia natural*, 188, nota 31. Para una contextualización del autor de la crónica que utilizaré preferentemente puede consultarse la nota 24 del estado de la cuestión. La intención de Del Barco nunca fue hacer una crónica completa, sino que empezó con una mera corrección a las imprecisiones del libro *La Noticia de Venegas* y terminó siendo una nueva e interesante historia bajacaliforniana, Escandón, “Historias y escritos misionales”, 1297. A diferencia de las crónicas de Venegas o Baegert, Del Barco realizó diversos viajes por la península. En su crónica apela a su propio caudal de recuerdos y observaciones, acumulados en 30 años de labor, además de recolectar documentos e intercambiar puntos de vista con otros misioneros, pp. 1343-1344. Su crónica no está libre de sus propios sentimientos respecto a lo que observaba, pero aun así es la principal fuente etnográfica para mi investigación de este periodo.

¹⁵ Micheline Cariño, “La oasisidad: Núcleo de la cultura sudcaliforniana”, *Gaceta Ecológica*, no. 60 (2001): 64. El artículo responde más a una finalidad ecológica -recursos para preservar el medio ambiente de los oasis- que a una finalidad histórica, pues hablar de una cultura “sudcaliforniana” presupone una generalización de las poblaciones de Baja California Sur, y encontrar un “núcleo” en los grupos de los oasis me parece todavía de menor verosimilitud.

¹⁶ La palabra “oasis”, aunque de origen copto que significa “lugar donde hay refugio y agua”, fue utilizada en la historiografía clásica por el griego Herodoto para referirse a ciertos grupos sociales, “como una minúscula polis donde las relaciones interpersonales son intensas y creativas”, Ana Luisa Castillo Maldonado, “Orígenes históricos de la construcción de los oasis de la península de Baja California”, *HALAC* 3, no. 1 (2014): 23. A partir de esa referencia, el oasis puede designar tanto el ecosistema donde hay un afluente de agua en medio del desierto como a un grupo social que vive de manera aislada. De manera un tanto romántica -en sentido filosófico-, el concepto de oasis se ha recuperado para significar un estado emocional de tranquilidad: “La palabra Oasis significa sitio con vegetación y manantiales, pero también nos describe un espacio de remanso, tregua, descanso y refugio de las penalidades o contratiempos de la vida”, Víctor Toledo y Patricia Moguel, “Prólogo: los oasis son oasis”, en *Evocando el Edén. Conocimiento, valoración y problemática del oasis de los Comondú*, ed. Micheline Cariño (Barcelona: Icara Editorial, 2013), 21. También se ha abordado al oasis como civilización del anti-desierto, el triunfo modesto del hombre sobre la naturaleza, Sylvain Bensidoun, “Les Modes d’aménagement Des Terroirs et Le Dynamisme de La Civilisation de l’oasis”, *Annales de Géographie* 79, no. 431 (1970): 68.

¹⁷ Micheline Cariño y Lorella Castorena, “Las misiones jesuíticas de Baja California Sur (1697-1768): Cambio cultural/medioambiental”, en *El patrimonio cultural en las misiones de Baja California*, ed. Miguel Ángel Sorroche Cuerva (Granada: Editorial Atrio, 2011), 126.

ranchería se instalaba ahí, desde hace 12,000 años aproximadamente.¹⁸ La instalación en el oasis los proveía de agua corriente durante todos los días del año, incluso en época de sequía, pero también un resguardo del sol durante el día y posibilidad de alimento de animales, como conejos o venados, que se acercaban para abreviar.

Es difícil imaginar que el grupo cochimí se instalara por unos días en el espacio inmediato del oasis sin realizar algún tipo de resguardo, pues quedarían desprotegidos ante las inclemencias del intemperismo y a merced de algunos animales peligrosos como las víboras o los pumas. Las pinturas rupestres que podemos encontrar aún en las cuevas cercanas a los oasis nos permiten inferir que estas cuevas servían como refugios temporales para el grupo cochimí, por lo que la habitación no se reducía al lugar del oasis, sino a su espacio más amplio. Estas pinturas, difíciles de interpretar, contienen escenas de caza y, probablemente, rituales simbólicos.

Cuando no se contaba con una cueva cercana al oasis o esta estaba ocupada por otro grupo cochimí, existe la posibilidad de que se instalara algún refugio temporal realizado con los elementos que se tenían a disposición. El geógrafo e historiador estadounidense de los años treinta, Peveril Meigs, durante un recorrido por los antiguos sitios misionales del norte de Baja California, apuntaba lo siguiente:

Los indios parecen haber vivido en pequeños asentamientos por lo menos semipermanentes o rancherías que consistían en toscas chozas echas insertando largas ramas de sauce o de otros árboles en la tierra en dos filas aproximadamente paralelas doblando y fijando juntos los extremos superiores de las estacas y apilando otras ramas y maleza sobre la estructura formada y en un extremo de ella.¹⁹

¹⁸ Castillo Maldonado, "Orígenes históricos", 19. Si bien el ecosistema del oasis permitía su apropiación durante una época del año, me parece exagerado aceptar la tesis de Castillo Maldonado que sostiene que "los manantiales y ojos de agua han sido sitios clave para el establecimiento y sustento de las poblaciones tradicionales" (p. 15). La autora parte del supuesto de que el oasis ha definido el aislamiento de los grupos originarios, sin embargo, como lo he venido diciendo, los grupos cochimíes no se instalaban por mucho tiempo en un oasis determinado, además que convivían y luchaban con otros grupos originarios. Su identidad no se construía con base al aislamiento del oasis, sino por la movilidad de los oasis, las costas, las montañas y los humedales.

¹⁹ Meigs, *La frontera misional*, 98.



*Imagen 2: Un wa' construido por Vicente en Arroyo León.
Fuente: Peveril Meigs, 1926 (UCSD, Baja California Collection).*

El mismo Meigs tomó la fotografía de un wa' construido por un indígena kiliwa (imagen 2). Con el giro lingüístico en la historia y la valoración de la narración como método cualitativo para explicar los procesos históricos a través del microscopio más que del telescopio -metáforas usadas por Carlo Ginzburg- la imagen se ha convertido en una fuente más para la reconstrucción de la memoria histórica:

La imagen, sea fija o en movimiento, nos revela en el quehacer de la investigación formas sociales y culturales vinculadas a la vida cotidiana, el trabajo, las relaciones laborales, las relaciones de clases, razas, sexos y generaciones, las *transformaciones del espacio* y el entorno urbano, las ideas y mentalidades, los usos y costumbres, las particularidades de los oficios, y un largo etcétera que se enriquece con cada estudio en el que hacemos uso de ella como fuente de análisis.²⁰

La imagen de Meigs muestra a un hombre posando al lado de un wa' construido por él, pero no podemos saber si fue realizado con una intencionalidad ritual, habitacional, de resguardo y simplemente para “mostrar” al fotógrafo. Sin duda que un refugio así no solamente les proveía de protección del clima y defensa de animales, sino que constituye la primera forma de apropiación del espacio, marcando una modificación efímera al paisaje. Aunque Meigs no

²⁰ Lourdes Roca, “Historias de vida e imagen. Reflexiones a partir de dos experiencias”, en *Cuéntame tu vida. Historia oral: Historias de vida*, ed. Graciela de Garay (México: Instituto Mora, 1997), 71 [Cursivas mías].

visitó la parte del desierto central de la península, las crónicas de misioneros describen que esta forma de construcción fue realizada por los misioneros cuando llegaban a algún espacio de oasis para establecer una misión o una visita, por lo que es muy probable que también fuera practicado por algunos grupos de los cochimíes del desierto central.

Es de suponer que cuando arribaban a un oasis con suficiente agua y alimento se quedaran por más tiempo y construyeran algún refugio provisional; el tiempo que debía llevar hacer una pintura en cueva es prueba de ello. Nuevamente Miguel Del Barco, hablando de los cochimíes del sur, nos dice que sus “habitaciones” eran tan rudimentarias como sus vestimentas y que “moraban juntos los de cada ranchería en los parajes donde los forzaba a vivir la precisa necesidad, y los pocos agujajes que hay en la tierra”.²¹ Un poco más adelante nos describe cómo eran esas habitaciones o chozas, “semejantes a las cabañas de los pastores”.²² Además, había quienes cavaban simplemente en la tierra para dormir a cielo abierto, o bien, hacían solamente un cercadillo de piedra redondo o cuadrado.

Mientras el grupo cochimí se quedaba en el oasis para consumir los elementos necesarios, se producía lo que el historiador David Piñera ha calificado como “posesión embrionaria” o “posesión transitoria en grupo”, una forma de apropiación singular, temporal y de control, que en ocasiones suscitaba choques violentos con otros grupos.²³ Los estudios de la antropóloga e historiadora Rosa Elba Rodríguez han mostrado que la cultura originaria del desierto central no era “fossilizada”, sino producto cambiante de reconfiguración en tiempos y espacios diversos. Estos grupos cochimíes estaban adaptados perfectamente al territorio, conocían la ubicación de las afluentes de agua y tenían identificadas algunas brechas entre ellos. No era una apropiación estática ni permanente de los oasis, sino un proceso complicado de “regulación territorial en el que jugaban un papel las guerras y las paces”.²⁴ En efecto, la apropiación del espacio conlleva una disputa por el poder de ese espacio, y las rancherías cochimíes debían luchar en ocasiones para poder conservar o arrebatar el dominio por un espacio, espacialmente un oasis con agua.²⁵

²¹ Del Barco, *Historia natural*, 188.

²² Del Barco, *Historia natural*, 189.

²³ Piñera Ramírez, *Ocupación*, 27.

²⁴ Rosa Elba Rodríguez Tomp, “La tradición cazadora-recolectora como patrimonio histórico de la Península Californiana”, en *Baja California: Memoria, herencia e identidad patrimonial*, ed. Miguel Ángel Sorroche Cuerva (Granada: Universidad de Granada/Atrio, 2014), 106-107.

²⁵ Aunque los misioneros jesuitas identificaron la “nación” cochimí desde el norte de San Francisco Javier hasta el paralelo 30, es decir, toda la parte central de la península, lo cierto es que las rancherías tenían diferencias

Esta apropiación no implicaba grandes cambios al paisaje, sino más bien una utilización de los elementos naturales que ofrecía el paraje. El paisaje posibilitaba la forma de ocupación, pues la disponibilidad de agua, las temperaturas, las lluvias esporádicas pero torrenciales, los vientos del otoño y primavera, las mareas, y las mismas condiciones geológicas influían en la forma de buscar bebida y comida, de vestir, de dormir, de convivir, es decir, de vivir el espacio. Los hallazgos arqueológicos que se han encontrado en la región muestran que estos oasis fueron ocupados como refugios relevantes desde épocas muy antiguas.²⁶ Las fuentes de agua eran perfectamente conocidas y utilizadas según normas que posibilitaban el uso óptimo de este recurso. Además, la apropiación del agua como elemento fundamental de sobrevivencia dotaba al oasis de una connotación especial, pudiendo concluir que sus estancias en ellos estaban dotadas de significación.

Precisamente por esta apropiación de tipo simbólica es que, en los oasis, durante la época del verano caracterizada por las lluvias que traían los huracanes del Pacífico y por la disponibilidad de pitayas, se tenían rituales de diverso tipo. “El agua como elemento *carente* para los grupos cochimíes sacralizaba los lugares convirtiéndolos además de sitios para establecimiento temporal, en lugares con connotaciones religiosas”.²⁷ El misionero jesuita Fernando Consag, en su diario, atestigua una ceremonia realizada en un oasis por cuatro rancherías consistente en luchas para borrar rencillas y conseguir nuevamente la pacificación.²⁸ Que estas ceremonias rituales hayan tenido lugar en los oasis nos habla de una apropiación que no siempre era de dominio, sino también de convivencia.

Cuando los primeros misioneros jesuitas llegaron al desierto central de la península de California en el siglo XVIII, encontraron que los oasis seguían representando la mejor

importantes en lo lingüístico, en lo cultural y en lo territorial, que llevaba a burlas entre ellos por la forma de hablar o de comer distintas, como pasó con la “segunda cosecha”, Del Barco, *Historia natural*, 205. Las disputas territoriales, cuando no se podía llegar a un convenio, llevaban a luchas armadas, utilizando flechas y armas punzocortantes de madera o hueso.

²⁶ Rodríguez Tomp, “La tradición cazadora-recolectora”, 94-95.

²⁷ Morales Cortez, “Cochimíes, indios del norte”, 102 [el énfasis es mío]. El hecho de que no existiera agua en abundancia tampoco implica que existiera *carencia* de agua, pues los pueblos originarios del desierto central habían adquirido otras técnicas de extracción de agua, algunas de las cuales siguen siendo utilizadas. Es una cuestión abierta si se puede hablar de “connotaciones religiosas” en los grupos originarios, dependiendo del significado que se atribuya al concepto “religión”.

²⁸ Fernando Consag, *Textos y testimonios*, ed. Carlos Lazcano Sahagún (Ensenada: Fundación Barca, 2001), 181. Consag fue un misionero jesuita proveniente del norte de Europa. En busca de nuevas fundaciones al norte de San Ignacio, donde residía, realizó varias “entradas” de exploración, aprovechando siempre el conocimiento del espacio de los grupos originarios. Las narraciones que hace de los rituales simbólicos de los cochimíes contienen interpretaciones, por lo que se deben tomar con reservas.

manera de proveerse del elemento básico del agua, ante la escasez de arroyos permanentes y la dificultad de excavar pozos en terreno pedregoso. Pero estos oasis estaban apropiados por estos grupos originarios y la mejor prueba de ello es que no eran “oasis”, sino que tenían un nombre para cada uno de estos lugares. La toponimia de las misiones de Baja California claramente recoge la apropiación que se tenía del lugar, estableciendo una continuidad tradicional. Asignar un nombre a un espacio es una manera de convertirlo en lugar, de crear vinculación afectiva y de control.

Al igual que el oasis donde se había fundado la misión de San Ignacio, visitado por Francisco María Pícolo con ayuda de cochimíes “conversos” en 1716, su nombre era Kadakamán. Según Miguel León-Portilla, el vocablo Kamán significaba manantial y Kadakamán puede traducirse como arroyo de carrizales.²⁹ Cuando Fernando Consag llegó por primera vez el espacio que daría origen a la misión de Santa Gertrudis, no llegó a un simple oasis, sino que llegó a Kadakamán, el *lugar* de algunas rancherías cochimíes. Consag lo llamaría a partir de ese momento paraje de la Piedad; con un nuevo nombre, comenzaba una nueva forma de apropiación.

Los misioneros en busca de tierra

La llegada de los misioneros y soldados al espacio ocupado hasta ese momento por los cochimíes significó un proceso de transculturalidad. Mary Louise Pratt ha definido estos procesos como zonas de contacto, “espacios sociales donde culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan, a menudo de relaciones altamente asimétricas de dominación y subordinación, tales como el colonialismo, la esclavitud, o sus consecuencias como se viven en el mundo de hoy”.³⁰ Las consecuencias mencionadas por Pratt no son automáticas, sino resultado de largos y complejos procesos de transculturalidad.

La historiografía del siglo XX ha considerado estos encuentros culturales como “aniquilación” de una cultura por otra, pero Pratt, en una conferencia pronunciada después de su libro *Ojos Imperiales*, ha reconocido la imposibilidad de la extinción de una cultura en

²⁹ Del Barco, *Historia natural*, 72, nota 50. León-Portilla no ofrece mayor detalle sobre la fuente utilizada para proponer esa traducción.

³⁰ Pratt, *Ojos imperiales*, 31.

una zona de contacto.³¹ Desde estas zonas de contacto, los grupos originarios sobre todo, pero también los hombres llegados con la finalidad de apropiarse del espacio, necesariamente modificaron la manera de percibir y vivir el espacio habitado y transitado.

Desde una perspectiva indígena, ser “el otro” frente a una cultura dominante supone vivir en un universo bifurcado de significación. Por una parte, es necesario definirse como entidad propia para sí mismo, eso es la supervivencia. Al mismo tiempo, el sistema también exige que uno sea “el otro” para el colonizador.³²

Desde estas zonas de contacto es que analizaremos la forma en que la transculturización de la vivencia misional introducida por los jesuitas no “aniquiló” la forma de apropiación de los grupos originarios, sino que la transformó y se benefició de los saberes y las percepciones de esa cultura.

La implantación del sistema misional jesuítico

El norte de la Nueva España, designado territorio chichimeca, había permanecido por más de dos siglos inaccesible a la implantación de un sistema de colonización español. Después de algunos esfuerzos fallidos de la orden de los franciscanos por evangelizar el norte de la Nueva España, la Compañía de Jesús logró incursionar en las tierras del septentrión novohispano a través de lo que se ha denominado “sistema misional”. El sistema misional fue una adaptación del ideal misionero heredado del trabajo en Asia, también implementado en África y el sur de América, caracterizado por la política de acomodación.³³ Los jesuitas nunca

³¹ Esta fue por mucho tiempo la postura de la historiografía estadounidense respecto a las misiones franciscanas de California, donde se pensaba que la implementación del sistema misional había “aniquilado” la cultura originaria. Pero un artículo del historiador Paul Farnsworth, basado en resultados de intervenciones arqueológicas, ha demostrado la continuidad y adaptabilidad de las tradiciones indígenas, Paul Farnsworth, “Missions, Indians, and Cultural Continuity”, *Historical Archaeology* 26, no. 1 (1992): 22-36. Incluso con la secularización de las misiones y la implantación del sistema de reservas para “indios”, el doctor de Stanford University, Todd Benson, ha señalado que los indios seguían conservando alguna organización tribal y ciertas costumbres como el juego de azar, por lo que no solo resistieron la dominación blanca, sino que buscaron su propio objetivo de la autosuficiencia por medio de la negociación, Todd Benson, “The Consequences of Reservation Life: Native Californians on the Round Valley”, *Pacific Historical Review* 60, no. 2 (1991): 221-244.

³² Pratt Mary Louise, “Apocalipsis en Los Andes: Zonas de contacto y lucha por el poder interpretativo”, en *Encuentros* 15 (1996): 7.

³³ La política de acomodación utilizada por los jesuitas de manera global fue promovida por Alexando Valignano y consistía en una inculturación de la evangelización, por medio del aprendizaje de las lenguas locales, el respeto y asimilación de la cultura y la adaptación del mensaje cristiano, José Antonio Cervera Jimenez, “El modo soave y los jesuitas en China”, *Revista de Humanidades*, no. 22 (2007): 176.

usaron la expresión sistema misional. Esta expresión se ha usado como concepto analítico para tratar de encontrar un común denominador a la labor de los ignacianos en el noroeste de la Nueva España. Aunque se alude mucho a este sistema misional, pocos han ofrecido una definición mínima. La siguiente puede ser considerada una buena opción de definición:

El sistema misional es el universo en el cual ocurrieron las transformaciones que los propios jesuitas idearon como modelo de la sociedad que, según la concepción que desarrollaron a partir de las ideas teológico-político y jurídicas imperantes a finales del siglo XVI y buena parte del XVII, período de fragua y de implantación del modelo, permitieron la realización del proyecto jesuítico de cambio de las estructuras tradicionales indígenas a formaciones sociales susceptibles de ser articuladas al régimen colonial.³⁴

El autor de esta definición, desde su contexto inmediato de Durango, aclara más adelante que la misión fue un recurso ideado para reducir o concentrar a los indígenas del norte para evitar la dispersión y poder así facilitar la evangelización.³⁵ Si bien las condiciones geográficas y, sobre todo, hidrológicas, hicieron posible este modelo en estados como Chihuahua, Sinaloa o Sonora, en la península de California su implementación presentó problemas nuevos. Las condiciones de aridez y falta de tierra cultivable en la península hicieron que ninguno de los espacios misionales permitiera la agricultura a gran escala.³⁶ Por esta razón, la implantación del sistema misional jesuítico en la California adquirió características propias, si bien siempre en relación con el resto del sistema misional, en esta relación de espacio-región.³⁷

³⁴ José de la Cruz Pacheco Rojas, “Sistema misional y cambio cultural en el noroeste novohispano”, en *Seminario: Los jesuitas en el norte de Nueva España. Sus contribuciones a la educación y el sistema misional*, ed. José de la Cruz Pacheco Rojas (México: Universidad Juárez del Estado de Durango, 2004), 103. Aunque es una buena definición, varios puntos de ella son susceptibles de crítica. En primer lugar, no es del todo claro que fueron los jesuitas los que “idearon” este modelo, sino que lo adoptaron de otros sistemas de evangelización efectuados con cierto éxito por agustinos, dominicos y franciscanos en la Nueva España desde el siglo XVI y quizá desde antes en Italia en el siglo XIII por parte de las recién fundadas órdenes mendicantes. En segundo lugar, el intento de implementación del modelo se extendió hasta el siglo XVIII, en que fueron expulsados de los territorios del virreinato. En tercer lugar, el “régimen colonial” no fue un universo uniforme en la Nueva España, sino que obedeció a adaptaciones regionales.

³⁵ Pacheco Rojas, “Sistema misional”, 104.

³⁶ Jackson, “Una frustrada evangelización”, 9. El doctor de la State University of New York toma como caso de comparación la misión de Santa Gertrudis, basándose en datos demográficos como censos e inventarios.

³⁷ Nogué i Font, “Espacio, lugar, región”, 75.

El sistema misional jesuita en La California

Los jesuitas que llegaron a implementar el sistema misional en la península aprovecharon los conocimientos de los grupos originarios para poder adaptar ese sistema a la geografía de oasis en desierto, aprovechando los caminos al agua existentes, la arborización territorial, tratando de respetar lo más posible la propia articulación territorial preexistente.³⁸ El primer paso para la implementación del sistema era la “La entrada”, es decir, un viaje de exploración con regalos³⁹ para atraer a los que se quería evangelizar.⁴⁰ En estos viajes de exploración, los misioneros iban acompañados de uno o dos soldados y de otros indios ya evangelizados que servían como guías, pues conocían las veredas, fuentes de agua y localidades de las rancherías que se querían atraer.

Durante estas entradas, también se localizaban posibles espacios para ser adaptados como misiones. Los espacios más adecuados sin duda eran los oasis, pues tenían la ventaja primordial de contar con agua permanente y, además, eran lugares apropiados por los grupos originarios. Ellos tenían una vinculación que superaba la primordial necesidad de subsistencia para trascender a una vinculación afectiva y, durante una época del año, espiritual. Una vez que se localizaban estos lugares con agua, tierra, leña e indígenas, estaba lista la nueva ocupación del espacio, con las dificultades propias de lo agreste del espacio y las características propias de los grupos a evangelizar.⁴¹

Un problema adicional a esta apropiación misional fue la poca tierra cultivable cerca de la fuente de agua del oasis. Para poder solucionar de manera parcial este problema se recurrió a dos estrategias. La primera fue la implementación de la acequia, un canal labrado en la tierra o en la roca para conducir el agua desde el manantial hasta un terreno a

³⁸ Miguel Ángel Sorroche Cuerva, “De Tierra, madera y piedra. Sistemas de construcción en las misiones de Baja California en el siglo XVIII”, Académico UACJ, YouTube, 6 Oct 2016. Sin duda el historiador Sorroche es quien más ha estudiado las implicaciones simbólicas de las construcciones en las misiones de Baja California durante la etapa misional.

³⁹ Estos regalos consistían principalmente en comida que los pobladores originarios desconocían, como la carne de res. El cronista Miguel Del Barco escribe lo siguiente: “La carne [del ganado] sirve para agasajar a los indios en varias ocasiones y circunstancias que lo requieren; y para ellos es buen regalo la carne, y mayor si es salada y seca”, Del Barco, *Historia natural*, 279.

⁴⁰ del Río, *El Régimen jesuítico*, 13. La gran aportación de Ignacio del Río es su análisis de las transferencias culturales, con hegemonía colonial, entre los jesuitas y los grupos originarios de Baja California. De este modo puede interpretarse la dádiva “generosa” de los misioneros a los indígenas.

⁴¹ Ana Ruiz Gutiérrez y Miguel Ángel Sorroche Cuerva, “Oasis y misiones en Baja California”, en *Oasis. Agua, biodiversidad y patrimonio*, ed. Antonio Ortega Santos y Ana Molina Aguado (Granada: Editorial Atrio, 2011), 52.

propósito.⁴² Este canal, denominado acequia, fue lo que posibilitó llevar el agua del manantial hasta un lugar deseado donde pudiera establecerse una parcela para la agricultura. Este control del agua permitía una hidro-hegemonía, pues la contención y distribución de agua permitía ejercer mecanismos de poder sobre los habitantes del espacio misional, una forma de ejercicio de poder sobre el espacio y sobre los recursos de este. El segundo recurso consistió en llevar tierra, cargada en burro o mula, hasta el lugar deseado, y poder unir así agua y tierra, la novedad del sistema misional que hizo posible la agricultura y la ganadería.

Uno de los objetivos del sistema misional, a través de la agricultura y la ganadería, era la autosuficiencia o autoabastecimiento.⁴³ Si esto pudo funcionar en otras regiones, en la California peninsular únicamente fue posible, con serias limitaciones, en un número muy reducido de estas misiones, como Loreto o La Purísima. En la zona del desierto central de la península, las misiones siempre requirieron de abastecimiento de otras misiones, tanto del sur de la península como de la región de Sonora.⁴⁴

El sistema misional jesuítico en el espacio misional de Santa Gertrudis

El espacio del oasis donde se fundó la misión de Santa Gertrudis, designado como Kadakamán por los cochimíes del desierto central, como ya dijimos, fue conocido -omito la palabra “descubierto” como si no existiera antes- por el misionero Fernando Consag en 1744 y designado con un nuevo nombre: paraje de La Piedad. Siete años después, otro misionero jesuita, Jorge Retz, se mudó de manera permanente al lugar, junto con algunos cochimíes conversos de las misiones de Santa Rosalía y San Ignacio y con unos pocos soldados.

La imagen 3 corresponde a un mapa realizado por la Mtra. Gabriela García. En él, se visualizan, en color rojo, las fundaciones misionales jesuíticas del desierto central de la península, incluyendo la misión Santa Gertrudis, antes designada como paraje de La Piedad.

⁴² del Río, *El Régimen Jesuítico*, 98.

⁴³ Fuensanta Baena Reina, “De ‘Tierra inhóspita’ a ‘Tierra de misiones’: Baja California y la última frontera jesuítica (1683-1767)”, *Trashumante. Revista Americana de Historia Social* 4 (2014): 95. No puedo dejar de señalar la connotación peyorativa otorgada a la tierra de Baja California habitada por parte de los grupos originarios como “inhóspita”. La etimología *in-hospes* denota la ausencia del huésped o del anfitrión, una tierra vacía, lo cual no tiene sustento, como lo he tratado de exponer en apartados anteriores.

⁴⁴ Desde el primer intento por establecer una misión en la península por el jesuita Eusebio Kino en el siglo XVII se vio la necesidad del mantenimiento por embarcaciones de las misiones de Sonora y Sinaloa para poder subsistir, del Río, *El régimen jesuítico*, 33. Esta necesidad siempre fue permanente en los espacios misionales menos favorecidos con agua y tierra, como sería el caso de Santa Gertrudis.

Los puntos naranjas representan poblaciones recientes en la región, conectados por la carretera Transpeninsular. El mapa también facilita la ubicación del espacio en relación con la región (península de Baja California) y con el resto del territorio nacional.

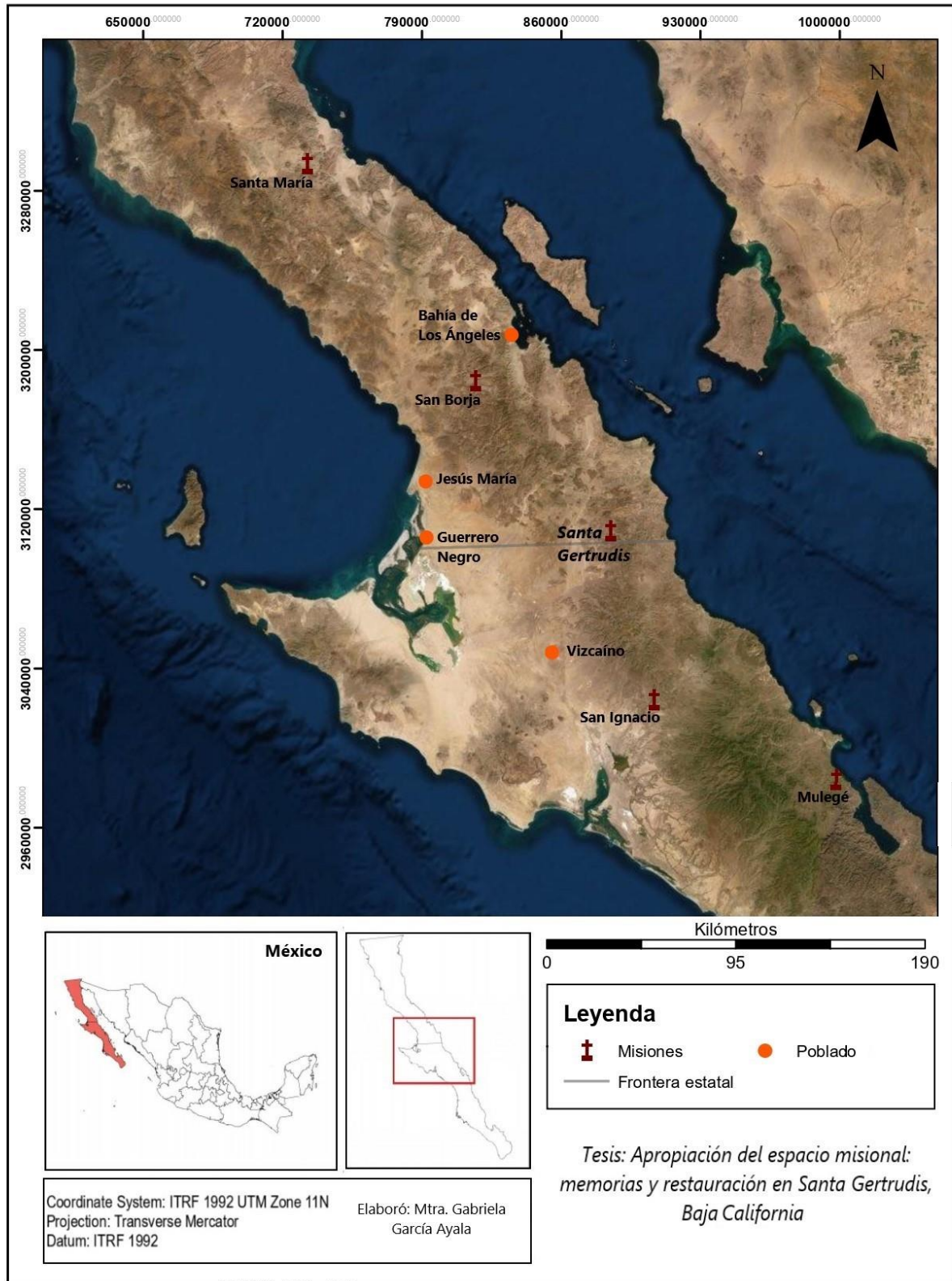


Imagen 3: Ubicación en mapa del oasis Kadakamán (Misión Santa Gertrudis) en el desierto central de la península de California, con relación a otras misiones, poblados y el actual territorio nacional.

Una vez que se tomó la decisión de fundar esta nueva misión, se procedió a ocupar el espacio mediante algunas modificaciones. En primer lugar, se erigió una pequeña construcción para resguardo del misionero, los soldados y la comida que se llevó de San Ignacio. La primera construcción consistió en una enramada, de acuerdo con las técnicas propias de los grupos cochimíes, de los cuales se aprovechaba su conocimiento para la realización de estos refugios temporales elaborados de carrizo y lodo.⁴⁵ En la misión de Santa Gertrudis, se construyó una iglesia provisional y tres aposentos pequeños con paredes de carrizo cubiertas de lodo, con puertas de cuero, a falta de madera.⁴⁶

De vital importancia era, cuanto antes, comenzar la siembra para el sostenimiento alimentario de la misión. Tal como se había hecho en otras misiones, fue necesario realizar una acequia para conducir el agua desde el manantial hasta el lugar más conveniente preparado como huerta. Nuevamente Miguel Del Barco nos cuenta su versión, quizá escuchada por boca del mismo Retz, mientras iban camino al exilio: “Comenzaron a escarbar en su orilla haciendo camino al agua, y comenzó luego a correr [...] para poderla llevar hasta más abajo de la misión y regar allí un corto pedazo de tierra, que podía sembrarse de trigo o de maíz”.⁴⁷

La imagen 4 muestra una fotografía del año 2018 con la acequia de la época misional que durante mucho tiempo estuvo enterrada y solamente salió a descubierto con la corriente del arroyo provocada por el huracán Newton del 2016. Estas tormentas en el espacio misional son ocasionales, aproximadamente cada cinco años y por esa razón se debía “desenterrar” la acequia de manera periódica para que fluyera de nueva cuenta el agua al lugar de la misión.

⁴⁵ El cronista jesuita Miguel Del Barco señala que los cochimíes realizaban una “casita de ramas” donde los hombres entraban para comer en ciertas celebraciones dedicadas a la memoria de los muertos, Del Barco, *Historia natural*: 355. El misionero dominico Luis Sales llama “circo” a estas ramadas temporales donde los pueblos originarios realizaban ceremonias mortuorias, Morales Cortez, “Cochimíes, indios del norte”, 108. También Peveril Meigs constata la elaboración de ramadas entre los kiliwas que llamaban ‘wa, Meigs, *La frontera misional*, 57-59, de las cuales incluso pudo tomar algunas fotografías. Estos testimonios independientes nos permiten deducir que los grupos yumanos conocían muy bien las técnicas en la elaboración de ramadas de carrizo. Desde el primer intento de misión en San Bruno por Eusebio Kino, ya se habían levantado “algunas chozas con enramada”, Germán Madrid y Ormaechea, *Historia cristiana de la California obra traducida al español para El Domingo por el lic. D. Germán Madrid y Ormaechea* (México: Imprenta de Pedro Murguía, 1864), 25.

⁴⁶ del Río, *Conquista y aculturación*, 111.

⁴⁷ Del Barco, *Historia natural*, 283.



Imagen 4: Acequia de Santa Gertrudis. Fuente: Gabriel Fierro, 16 jun 2018.

Los cultivos de maíz y trigo fueron básicos para las misiones californianas.⁴⁸ Ante la poca tierra disponible para la agricultura, fue necesario llevar tierra de otras partes al lugar para ampliar el suelo de cultivo y tener así mejores siembras.⁴⁹ Esta operación debía ser repetida en varias ocasiones cuando la tierra era deslavada por las crecientes del arroyo, de manera que había que “hacer de nuevo” la huerta cada cierto tiempo.⁵⁰

Después de la primera apropiación a través de un refugio provisional y las primeras siembras, seguía la construcción más permanente con edificios que, implementando técnicas europeas, seguían aprovechando los conocimientos de los cochimíes. Estas estructuras permanentes en Santa Gertrudis –según descripción del franciscano Francisco Palou– eran de

⁴⁸ del Río, *El régimen jesuítico*, 103. El maíz era la base del alimento diario tanto para los misioneros y soldados, como para los indios residentes en la misión. Con el maíz se hacía una especie de pozole o atole. El trigo era indispensable para la elaboración de las hostias para la misa diaria, como lo ordenaba el Concilio de Trento. Uno de estos artefactos para la elaboración de hostias se conserva hasta la fecha en el museo de la misión de Santa Gertrudis. De igual manera, la vid tenía la única finalidad de hacer vino para la misa, pues los jesuitas procuraban la “ley seca” entre los originarios para evitar borracheas, Constantino Bayle, *Historia de los descubrimientos y colonización de los padres de la Compañía de Jesús en la Baja California* (Madrid: Editorial Razón y Fe, 1933), 192. El autor de esta última obra es jesuita y se enclava en una historia de la iglesia católica con carácter apologético, pero contiene datos de interés cultural sobre la vida ordinaria en las misiones, principalmente de los misioneros.

⁴⁹ Lazcano Sahagún, “Misión de Santa Gertrudis”, 172.

⁵⁰ Del Barco, *Historia natural*, 284 .

paredes de adobe y paja con techumbre de vigas cubiertas con tierra comprimida, muy adecuado para el clima seco del espacio.⁵¹ Aunque los trabajos de construcción eran supervisados por el misionero residente, los indígenas venidos de otras misiones eran los que efectuaban las labores, como es el caso del cochimí oriundo y catequista de Santa Rosalía de Mulegé, Andrés Comanají que, siendo ciego, dirigió los trabajos de construcción de la misión de adobe en Santa Gertrudis. “No debe admirarse que un ciego fuese arquitecto y director de aquellas fábricas, porque eran tan toscas, que no necesitaban de reglas de arquitectura, y la habilidad de Andrés era tal que suplía con el tacto la falta de vista”.⁵²

Con la acequia labrada, la tierra dispuesta y los edificios de adobe construidos, seguía la disposición de un sistema de riego más eficaz. La solución encontrada en Santa Gertrudis, como en otras misiones, fue la construcción de una represa y algunos diques para poder almacenar y distribuir agua.⁵³ Este estanque para almacenar el agua era una réplica artificial del oasis, producto de una nueva forma de percibir el espacio. Del Barco describe la forma de utilizar esta represa: “No alcanzara el agua a regar todo esto, si no se hubieran valido del socorro de un estanque, en donde se recogía el agua de noche y, abriéndole por la mañana, se regaba mucho”.⁵⁴ Con una acequia, un estanque y un sistema de riego, era ya posible introducir flora y fauna desconocida hasta ese momento: palma datilera, árboles cítricos, uva, caña de azúcar, higos y olivos, junto con animales de granja domésticos como caballos, burros, ovejas, puercos, cabras y gallinas.⁵⁵ Con esta introducción de flora y fauna al espacio misional, se intentaba “europeizar” el lugar, una forma de apropiación que apelaba a las

⁵¹ Jackson, “Una frustrada evangelización”, 18; del Río, *Conquista y aculturación*, 56.

⁵² Francisco Xavier Clavigero, *Historia de la Antigua o Baja California*, ed. Xavier Cacho (México: Universidad Iberoamericana, 1986), 221. La descripción continúa resaltando las características ínfimas de estas construcciones en un espacio hostil. Con excepción del padre Francisco María Pícolo, los jesuitas cronistas de las misiones de Baja California intentaron siempre presentar el territorio de la Baja California como un espacio desértico y paupérrimo en recursos, con la intención retórica de revertir la leyenda negra del enriquecimiento de los jesuitas en estas tierras, David Benjamín Castillo Murillo, “La fabricación de un discurso histórico institucional: Los cronistas jesuitas de la Antigua California (Siglo XVIII) y la representación retórica del espacio misional”, *Meyibó* 6, no. 12 (2016): 39-66. Además, en estas crónicas del siglo XVIII se comenzó a dotar a la naturaleza de un mayor protagonismo, tanto en el territorio como en sus habitantes, Rogelio Ruiz Ríos, “Las «Noticias de la Península Americana de California» de Juan Jacobo Baegert. Influencias y contexto de un documento etnohistórico”, *Memoria Americana* 26, no. 1 (2018): 57-76. Clavigero, ya en el exilio y sin conocer personalmente la región, sentía una admiración por lo “exótico” de estas latitudes de la periferia del imperio, como fue el caso de Andrés Comanají.

⁵³ Jackson, “Una frustrada evangelización”, 23.

⁵⁴ Del Barco, *Historia natural*, 284.

⁵⁵ David Burckhalter, *Baja California Missions. In the Footsteps of the Padres* (Phoenix: University of Arizona Press, 2013), 7.

tradiciones de la cultura europea. Para poder lograr este cometido, los jesuitas experimentaban con varios cultivos para ver si podían aclimatarse.⁵⁶

Sin embargo, el agua no era constante en el espacio misional, sino que su disponibilidad variaba año con año, además que las tormentas destruían las represas cada cierto tiempo. Aschmann, en un documento invaluable, calculaba que uno de cada dos años no se podía cosechar por falta de agua.⁵⁷ Como vemos, los jesuitas no solo aprovecharon la mano de obra originaria, sino principalmente sus experiencias de relación con los oasis.

Espacio y lugar: Misión y visitas

Otra diferencia sustancial en la apropiación del espacio de las misiones de Baja California respecto a las del norte de Nueva España era el recurso a las visitas. Mientras que la cabecera misional era el lugar ceremonial, administrativo y económico, el espacio misional incluía una serie de pequeños lugares con una fuente menor de agua y un poco de tierra, llamados visitas. Cada visita tenía un grupo de nómadas originarios, con un “capitán” nombrado por el misionero, y que continuaban viviendo más de la caza tradicional y la recolección que de la agricultura.⁵⁸

La ocupación del espacio a través de las visitas fue una solución a la poca agua y tierra con que se contaba en la cabecera misional, no tanto un deseo de los misioneros.⁵⁹ El misionero visitaba estos lugares del espacio para reafirmar la apropiación simbólica a través de adoctrinamiento y celebraciones litúrgicas.⁶⁰ Salvo estas visitas esporádicas del misionero, la apropiación del lugar de los cochimíes no cambió drásticamente, pues seguían cazando y recolectando como anteriormente.⁶¹

⁵⁶ del Río, *El régimen jesuítico*, 102.

⁵⁷ Homer Aschmann, *The Central Desert of Baja California: Demography and Ecology* (Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1959), 218.

⁵⁸ Crosby, *Antigua California*, 197.

⁵⁹ Sin duda la noticia constante sobre la agricultura en Santa Gertrudis es la escasez de cosechas, como lo sostuvo Fray Juan Ramos de Lora en un informe de 1772: “Las siembras de esta misión son muy cortas y menguadas por la escasez de las tierras y poca agua para el riego”, Ignacio del Río, “Población y misiones de Baja California En 1772. Un informe de Fray Juan Ramos de Lora”, *Estudios de Historia Novohispana* 5, no. 5 (1974): 30.

⁶⁰ del Río, *El Régimen jesuítico*, 43 .

⁶¹ Discrepo de la postura asumida por algunos autores según la cual la implantación del sistema misional representó una alteración radical en la organización territorial de los grupos a evangelizar, Ruiz Gutiérrez y Sorroche Cuerva, “Oasis y misiones”, 56. Tampoco concuerdo con la propuesta de que el sistema misional creó una ruptura de la simbiosis entre el ser humano y la naturaleza de los californios, Antonio Ortega Santos y Ana Isabel Molina Aguado, “Otras visiones, otros oasis. Construcción histórica del paisaje en Baja California,

En la cabecera misional, los misioneros ejercían el poder sobre el lugar a través del control del agua y la tierra y de la representación simbólica con edificios, enseñanza, trabajo y celebraciones rituales. Este espacio con una nueva significación era un reflejo de una sociedad jerárquicamente organizada desde un centro,⁶² donde el misionero y los soldados residían en una habitación de adobe y los conversos en una serie de cabañas de ramas.⁶³ En este lugar, jerárquicamente percibido, la plaza principal ocupaba el lugar central, en torno a la cual se distribuían los edificios. A diferencia de los pueblos de Nueva España, en las misiones de la península las plazas “no son mercados de intercambio de productos, sino espacios de representación y manifestación de la fe”.⁶⁴

La habitación de los cochimíes en el lugar de la cabecera misional no era permanente, sino transitoria -como lo hacían antes del sistema misional-. La escasez de agua y tierra solo permitía que un grupo reducido de cochimíes, una ranchería de 50 personas aproximadamente, residiera en la misión por una semana.⁶⁵ Durante esa semana, se acudía a misa diariamente y a los actos rituales, se trabajaba en la elaboración de adobes, en la huerta o en un servicio, y se aprendían oraciones y doctrinas.⁶⁶ Los domingos, después de misa, se jugaba a la pelota y salían a los montes a perseguir liebres o conejos.⁶⁷ La semana santa y la fiesta patronal eran los únicos tiempos en el año en que se intentaba sociabilizar con todos los indígenas pertenecientes al espacio misional esforzándose por representar ceremonias solemnes.⁶⁸

México,” en *Oasis. Agua, biodiversidad y patrimonio*, ed. Antonio Ortega Santos y Ana Molina Aguado (Granada: Editorial Atrio, 2011), 35, pues “los misioneros implementaron estrategias para sustentar su sistema de vida y mantenerlos a ellos [los indígenas] en la misión”, Castillo Maldonado, “Orígenes históricos”, 26. Estas posturas no tienen en consideración que la apropiación del espacio en el desierto central de Baja California por el sistema misional requirió, más por necesidad que por convicción, de una continuación de la forma de subsistencia de los grupos originarios, ya que era imposible mantenerlos en la misión de manera permanente.

⁶² Miguel Ángel Sorroche Cuerva, “Las Instituciones de frontera: La arquitectura misional en Baja California en los siglos XVIII-XIX”, *Meyibó*, no. 4 (2011): 28.

⁶³ Francisco Montes González, “Reflexiones sobre las misiones jesuíticas en el noroeste novohispano”, en *El patrimonio cultural en las misiones de Baja California. Estado de la cuestión y perspectivas de futuro*, ed. Miguel Ángel Sorroche Cuerva (Granada: Editorial Atrio, 2011), 211.

⁶⁴ Baena Reina, “De tierra inhóspita”, 105.

⁶⁵ Este método de visitas alternadas a la cabecera misional se generalizó rápidamente en la California peninsular, pero en Santa Gertrudis se aplicó desde el momento de su fundación, del Río, *Conquista y aculturación*, 130. También Peveril Meigs pudo constatar que a comienzos del siglo XX la mayor parte de la población seguía viviendo en otras partes de los valles, más que en la misión, en el Rosario y otros espacios misionales, Meigs, *La frontera misional*, 108.

⁶⁶ Del Barco, *Historia natural*, 282.

⁶⁷ Del Barco, *Historia natural*, 302.

⁶⁸ Crosby, *Antigua California*, 215.

Los soldados eran una pieza fundamental para el buen funcionamiento del sistema misional, supeditados al servicio de los misioneros en el régimen jesuita.⁶⁹ Los soldados no solamente eran los encargados de poner orden, sino que emprendían funciones de exploración, construcción, agricultura, ganadería y administración.⁷⁰ Cuando el misionero salía a recorrer las visitas del espacio misional, los soldados fungían como agentes de control en la cabecera. En realidad, más que soldados, realizaban el rol de *mayordomos*, encargados de cuidar las provisiones y las herramientas y de enseñar la agricultura y diversos oficios, como la carpintería o la talabartería, a los cochimíes residentes en la cabecera misional.⁷¹

Estos mismos soldados se convirtieron muy pronto en los vaqueros que cuidaban el ganado,⁷² labores que prosperaron más fácil y más rápido que la agricultura.⁷³ Sin embargo, la aridez del espacio misional no permitía tener una cantidad grande de ganado, por lo que se optó por dejarles vagar por los montes para que buscaran su alimento libremente, así que muchas veces se hicieron montañeses.⁷⁴ Del ganado no solo se aprovechaba la carne, sino que se obtenía leche, manteca, sebo, jabón y cueros. La labor de los soldados-vaqueros era salir en caballo o mula a buscar y “rodear” ese ganado disperso y traerlo esporádicamente al lugar misional. Estas veredas utilizadas, unidas a los caminos que unían las misiones con otras misiones y las costas,⁷⁵ hacían que el espacio misional se viviera como un espacio dinámico, transitado continuamente.

Tenemos, entonces, que la ocupación del espacio misional se vio modificada con la residencia del misionero jesuita y sus pocos soldados en el oasis modificado. Se controló el agua con acequia y estanque, se adaptó un suelo cultivable, se introdujo ganado menor en el lugar y mayor en el espacio misional. También se construyeron estructuras de ramas primero, y adobe después, con un sentido elemental -resguardo del clima y protección de insumos-, jerárquico y simbólico -lugar de unificación, sociabilización y representaciones religiosas-. Esta nueva vivencia creó vínculos afectivos en la comunidad misional, pues eran involucrados periódicamente en tareas de sociabilidad y representaciones simbólicas. Aun

⁶⁹ del Río, *El régimen jesuítico*, 11-12.

⁷⁰ León Velazco, “Dominio y dependencia”, 1.

⁷¹ Crosby, *Antigua California*, 117-118.

⁷² Crosby, *Antigua California*, 191.

⁷³ Castillo Maldonado, “Orígenes históricos”, 34.

⁷⁴ del Río, *El régimen jesuítico*, 113.

⁷⁵ Bernd Hausberger, “La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano”, *Estudios de Historia Novohispana* 17 (1997): 73-74.

así, gran parte de la vida cotidiana de los cochimíes seguía siendo a través de la recolección y la caza, en continuidad con sus antiguos usos del espacio. Se trataba de una apropiación dinámica, en tránsito, diversa, simbiótica entre el oasis y la acequia, entre lo cochimí y lo europeo.⁷⁶

El espacio misional bajo franciscanos y dominicos

Diversos factores propiciaron la expulsión de los miembros de la Compañía de Jesús de los territorios de la Nueva España en 1768. Ese mismo año, los franciscanos del Colegio de San Fernando arribaron a las misiones que habían dejado los jesuitas, en muy variadas circunstancias. Mientras algunas misiones del sur de la península estaban en franca declinación poblacional, las del norte como Santa Gertrudis y San Francisco de Borja contaban todavía con un número elevado de población originaria en sus espacios misionales.

Junto con el proyecto misional de los franciscanos, el visitador José de Gálvez ideó un proyecto para impulsar la economía peninsular⁷⁷ con la clara intención de que la Corona española, ahora gobernada por los Borbones, dominara políticamente los espacios misionales que habían permanecido ajenos durante el sistema misional jesuita. Para este nuevo intento de colonización se instruyó crear pueblos de españoles e indios. Nuevamente, la realidad del espacio misional de Santa Gertrudis demostró la inviabilidad de este proyecto.

En su paso por la misión de Santa Gertrudis en 1769, el superior de los franciscanos en California, fray Junípero Serra, constató que el espacio misional continuaba de la misma manera que bajo los jesuitas. Serra fue recibido por los “indios”, especialmente congregados, con baile y demostraciones festivas. El franciscano residente, vestido con capa pluvial, era acompañado por acólitos en una procesión solemne: con cruz, ciriales, incensario y agua bendita.⁷⁸ Esta representación simbólica nos permite inferir que el espacio misional ya había sido apropiado culturalmente por los neófitos, pues el misionero residente se encontraba solo

⁷⁶ Seguramente el estudio comparado con otras misiones de Baja California demostrará que Santa Gertrudis no fue el único caso de simbiosis de lo originario y lo misional. El estudio de Lee Panich sobre la misión de Santa Catalina, por ejemplo, demostró que la población misional neófita negoció creativamente el cambio de su vida social con prácticas antiguas como el matrimonio exógamo, la caza y recolección, y el comercio a larga distancia, Lee, “Missionization and the Persistence”, 253.

⁷⁷ Salvador Bernabéu Albert, “«Edificar en desiertos». Los informes de Fray Vicente Mora sobre Baja California en 1777” (México: Embajada de España, 1992), 7.

⁷⁸ Fray Junípero Serra, *Diario de viaje de Loreto a San Diego 1769*, ed. Provincia Franciscana de San Pedro y San Pablo de Michoacán (Ensenada: Fundación Barca, 2002), 58.

en el lugar, en una profunda tristeza y soledad entre tantos “indios cerrados” sin soldado ni intérprete.⁷⁹

Otro informe del franciscano Fray Juan Ramos en 1772, pedido expresamente por el virrey Bucareli, una cierta forma de memoria de lo que los franciscanos estaban por entregar a sus sucesores, confirmaba que el “indio” continuaba en total “indigencia”. La falta de agua y tierra seguía siendo la constante para la misión de Santa Gertrudis, por lo que “se hace forzoso que lo más del tiempo la mayor parte de ellos anden por los cerros buscando el sustento para haberse de mantener”.⁸⁰ Lo mismo constató Palou un poco después, cuando informó que seguían viviendo sin casas, buscando frutas silvestres, mudando según las estaciones; la iglesia seguía siendo de adobes y jacal,⁸¹ con un solo soldado y ningún mayordomo o sirviente, labores realizadas seguramente por el mismo soldado.

Los frailes menores permanecieron solo un lustro en la Baja o Antigua California, pues siguieron otro proyecto misional en la Alta California. En las antiguas misiones jesuíticas, fueron reemplazados por la Orden de predicadores, mejor conocidos como dominicos. Los dominicos encontraron en Santa Gertrudis un espacio misional donde se compartía la habitación del lugar de la cabecera por el misionero y los mayordomos, junto con las visitas ocupadas por los indios conversos y el resto del espacio misional que seguía con la movilidad de los indios sin evangelizar, es decir, un espacio apropiado dinámicamente.

Los misioneros franciscanos realizaron un inventario de manera detallada en 1773, cuando entregaron las misiones de la península a los dominicos. En él se comunica que en Santa Gertrudis se tenían en el padrón a 651 individuos, 86 viudos, 34 huérfanos y 8 huérfanas, de los cuales 101 adultos, 11 viudos, 21 huérfanos y 8 huérfanas correspondían a la cabecera y los demás a las siete visitas, ahora designadas por metonimia como rancherías.⁸² Sobresale que las personas de la cabecera misional, todos, tienen ya nombre y apellido castellanizado, mientras que en las rancherías seguían conservando sus apellidos

⁷⁹ Serra, *Diario de viaje*, 59.

⁸⁰ del río, “Población y misiones”, 30. El mismo informe señala lo siguiente respecto a la recién fundada misión de Santa María, al norte de Santa Gertrudis: “Los indios de esta misión todos se mantienen en los cerros con sus comidas silvestres, porque no hay en la misión cosa que poderles dar [...]” (p. 31).

⁸¹ Francisco Palou, *Recopilación de noticias de la Antigua y de la Nueva California (1767-1783)* (México: Editorial Porrúa, 1998), 146.

⁸² Coronado, *Descripción e Inventarios*, 140-150.

originarios.⁸³ El lugar de la cabecera fue vivido desde la movilidad de personas, como lo demuestra la gran variedad de apellidos de sus pobladores, provenientes de distintos espacios misionales del sur y de otras regiones. También algunos cochimíes de Santa Gertrudis se ofrecieron como voluntarios para poblar las nuevas misiones de la Alta California⁸⁴ y otras familias se habían incorporado al servicio marítimo de Loreto.⁸⁵ Este mismo inventario nos permite constatar la existencia de una capilla muy bien equipada con material de uso simbólico-litúrgico, una casa de residencia con todo lo necesario, corrales con ganado menor y mayor, una troje con herramientas para las faenas agrícolas y ganaderas, una carpintería y una fragua.⁸⁶ Tal cantidad de materiales de toda clase permite inferir la gran conectividad, por caminos de tierra y por barcos en mar, que tenían los pobladores del espacio misional. De manera explícita, se habla de materiales de Loreto, Guadalajara, México y China.

Todo parece indicar que el interés primero de los dominicos estaba en la Alta California,⁸⁷ pero terminaron por quedarse en las antiguas misiones jesuíticas. En opinión de Meigs, el sistema misional habría sido inventado por los dominicos: “La invención misma del sistema misionero se debe a un dominico, el Vicario Pedro de Córdoba, hacia 1512, como sustituto del sistema de la encomienda”.⁸⁸ Sin embargo, todos los dominicos que llegaron a la Baja California provenían directamente de monasterios españoles, sin ningún tipo de preparación misionera previa.⁸⁹

⁸³ El apellido cochimí más frecuente entre los empadronados de las rancherías de Santa Gertrudis es Kan, seguido por Kalai, Tapavai, Vuavugan y Kumanavai. Estos grupos originarios eran ágrafos, así que la transliteración de estos apellidos será siempre una aproximación. Hablar de “apellido” es también una necesaria mediación del lenguaje, pues no sabemos cuál era el sentido originario de estos vocablos con relación a los clanes cochimíes. Como lo precisa el doctor Michael Mathes, la mayoría de los indios bautizados adoptaban el apellido hispano de su padrino que con frecuencia era el soldado asignado a la misión, Michael Mathes, “Baja California Indians in the Spanish Maritime Service, 1720-1821”, *Southern California Quarterly* 62, no. 2 (1980): 123, o alguna otra “gente de razón” que atravesara el espacio misional, como el naturalista español José Longinos en su paso por San Fernando Velicatá, José Longinos, *Diario de las expediciones a las Californias, 1792*, ed. Salvador Bernabéu Albert (Madrid: Doce Calles, 1994), 50.

⁸⁴ Coronado, *Descripción e inventarios*, 150. Este “ofrecimiento voluntario” puede responder más a una interpretación del cronista que a un auténtico deseo de migrar.

⁸⁵ Mathes, “Baja California Indians”, 117.

⁸⁶ Coronado, *Descripción e inventarios*, 150-156.

⁸⁷ Ignacio del Río, “La adjudicación de las Misiones de la Antigua California a los padres dominicos”, *Estudios de Historia Novohispana* 18 (1998): 69-81.

⁸⁸ Meigs, *La frontera misional*, 34.

⁸⁹ Esta fue una diferencia significativa en la manera de evangelizar de los misioneros. Los jesuitas pasaban algunos años en una preparación de campo, viviendo con otro misionero para aprender idioma y costumbres de los pueblos originarios, antes de ser titulares de su misión encomendada. Los franciscanos tenían una preparación misional en los colegios especializados en formación misional, como fue el caso de los que llegaron a las Californias después de su paso por el colegio de San Fernando. La ausencia de esta preparación misional

Los dominicos intentaron continuar con las adecuaciones del sistema misional al espacio de Santa Gertrudis que, junto con la misión de San Francisco de Borja, eran las dos más pobladas y con más producción agrícola y ganadera de la península en ese momento.⁹⁰ Los soldados fueron agentes de continuidad en la forma de apropiación. Ellos continuaron apoyando con el funcionamiento misional y la enseñanza a los indígenas de las labores que no consideraban dignas de su posición,⁹¹ indicadas además para cada sexo, pues ahora ya no estaban supeditados a la autoridad del misionero, como con los jesuitas, sino que gozaban de mayor poder de decisión.⁹² Por recomendación del visitador José de Gálvez, a los soldados se les entregaron tierras de los espacios misionales, con la intención de hacer atractivo el poblamiento de la península.⁹³

Si esto pudo ser una realidad en algunos espacios misionales con agua y tierra suficiente, en otras misiones como Santa Gertrudis nuevamente fue imposible. Así lo reconoció Fray Vicente Mora en una carta al virrey en 1777: “Las escoltas se retiraron de las misiones a los principios del año segundo de nuestra posesión, menos las de las fronteras y, a la hora esta, no se han podido conseguir”.⁹⁴ La falta de agua y tierra siguió siendo una constante en el espacio de Santa Gertrudis, por lo que su apropiación continuaba siendo a través del sistema de vida originario de los cochimíes, es decir, la caza y la recolección, con buena cantidad de indígenas viviendo en los montes.⁹⁵ Estos cochimíes estaban tan vinculados afectivamente a su territorio, que muy pocos del espacio de Santa Gertrudis estuvieron dispuestos a dejarlo para repoblar las misiones del sur.⁹⁶ Unos años más tarde, el

de los dominicos -formados más para ambientes conventuales e intelectuales- sin duda influyó en su relación con los grupos originarios.

⁹⁰ Así se desprende el inventario del 25 de febrero de 1776 realizado por Melchor de Peramán, “Estado que manifiesta el que tenían las misiones de la antigua California, UC San Diego Library, Baja California Collection.

⁹¹ León Velazco, “Dominio y dependencia”, 4.

⁹² Sorroche Cuerva, “Las instituciones de frontera”, 18.

⁹³ León Velazco, “Indígenas, misioneros y soldados”, 172.

⁹⁴ Bernabéu Albert, “«Edificar en desiertos»”, 41. José de Gálvez había instruido a dominicos crear pueblos de españoles e indios. El nuevo gobernador de las Californias, Felipe de Neve, se quejó ante el virrey Bucareli del incumplimiento de esta disposición, lo que propició dos cartas de Fray Vicente Mora, procedentes de las misiones dominicas, para explicar tal incumplimiento.

⁹⁵ León Velazco, “Indígenas, misioneros y soldados”, 178. En la mayoría de las misiones de la península, como en San Francisco Javier, los indígenas tenían que ir a los montes a buscar raíces para poder comer, Bernabéu Albert, “«Edificar en desiertos»”, 30, lo cual pudiera reflejar también una resistencia al nuevo tipo de apropiación misional. Desde la opinión del presidente dominico, “no es por aversión que tengan a vivir en pueblos, sino por la innata propensión a su territorio” (p. 27).

⁹⁶ Bernabéu Albert, “«Edificar en desiertos»”, 25.

dominico Luis Sales, desencantado ya de la utopía jesuítica e inmiscuido en el nuevo régimen moderno de historicidad, sostenía en 1787 que la misión de Santa Gertrudis contaba con un solo misionero, 64 familias y un solo soldado.⁹⁷

Los misioneros residentes en Santa Gertrudis emprendieron otra modificación del lugar con la edificación de unas estructuras de piedra. Para poder construir estos edificios, fue necesario tomar las piedras del espacio misional: piedra sólida para los cimientos, cantera para las paredes, tezontle para los techos, piedra caliza para la amalgama. Indígenas conversos participaron en la extracción de piedra, labrado de cantera y demás trabajos de albañilería.⁹⁸ Es muy probable que la intención original fuera construir un claustro conventual,⁹⁹ pero en su lugar se adaptó la capilla en el refectorio, construido entre 1793 y 1796. La pequeña fachada de reminiscencia barroca muestra algunos semióforos significativos para la orden dominica: la flor de lis, una cruz acanalada y una estrella con centro abocinado.¹⁰⁰ La siguiente fotografía (imagen 5) presenta estos símbolos que, siendo propios de la religión cristiana, pudieron ser percibidos de forma distinta por los cochimíes. El sol (figura en forma de círculo) y la estrella, unidos por una cruz que asemeja un cardón, tendría una significación distinta como detonadores de la memoria en los grupos de neófitos que habitaban el lugar desde la movilidad.

⁹⁷ Luis de Sales, *Noticias de la Provincia de Californias*, ed. Salvador Bernabéu Albert (Ensenada: Fundación Barca, 2008), 148.

⁹⁸ Ruiz Gutiérrez y Sorroche Cuerva, “Oasis y misiones”, 56. Estos indios conversos no necesariamente pertenecían a la comunidad original de Santa Gertrudis, sino que habrían participado también indígenas de otras misiones, como participaron yaquis en la construcción de San Francisco Javier, Sorroche Cuerva, “De tierra, madera y piedra”, además de algunos maestros y trabajadores especializados del centro de México, Lazcano Sahagún, *Misión de Santa Gertrudis*, 21.

⁹⁹ Meigs sostiene que la manera de construir las misiones con una iglesia cerrada, habitaciones y talleres nos recuerda a la institución del monasterio autocontenido de la Europa medieval, Meigs, *La Frontera misional*, 125.

¹⁰⁰ Meyer, *Iglesias de la Antigua California*, 89-90.



Imagen 5: Fachada misión Santa Gertrudis. Fuente: Harry Crosby, 1972 (UCSD Library).

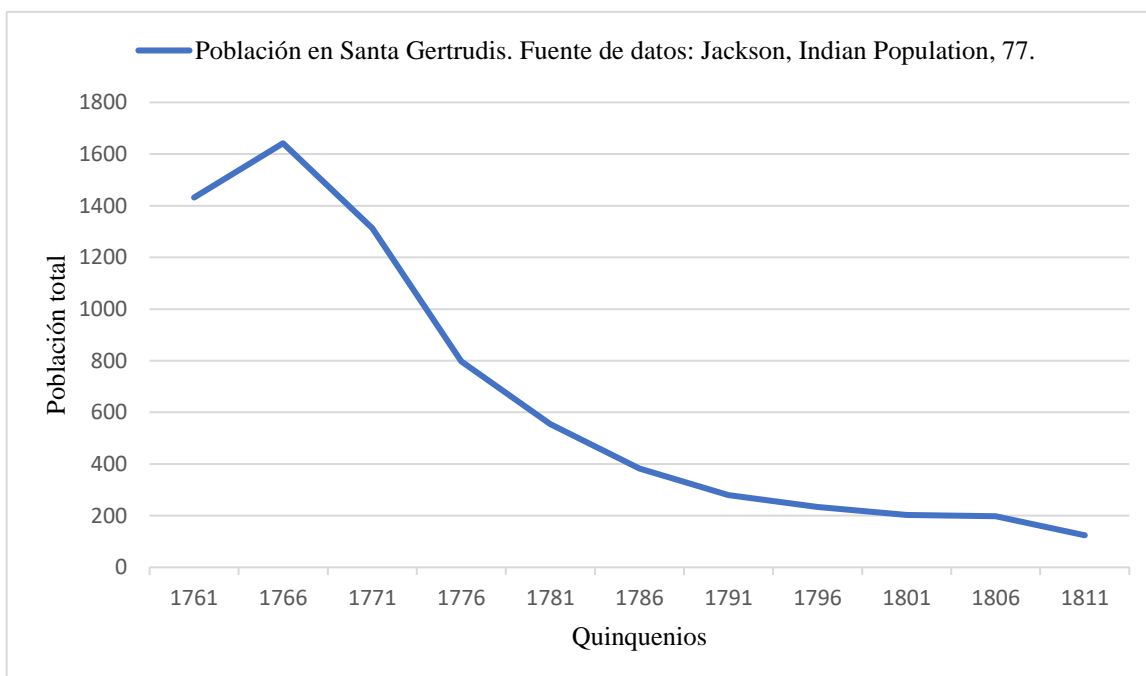
El interior de la iglesia cumplía con una clara intencionalidad educativa.¹⁰¹ El tornavoz decorado por un perro con una antorcha en la boca -alusión al sueño de la madre de Santo Domingo, fundador de la Orden de predicadores- encima de un púlpito y el altar original adherido a la pared -para la celebración de la misa de espaldas a la asamblea- tenían la intencionalidad de una reapropiación del lugar a través de las representaciones simbólicas religiosas. Trataban de propiciar la cohesión social, las representaciones del mundo y la divinidad conforme al credo católico tridentino. Sin duda la construcción de este edificio que modificaba la forma de percibir el lugar por parte de la comunidad misional fue un impacto para quienes antes vivían su relación con la divinidad en espacios abiertos. Desgraciadamente, las enfermedades y las migraciones comenzarían un periodo de declive poblacional a comienzos del siglo XIX. El último censo poblacional de Santa Gertrudis levantado por los dominicos en 1808 reportaba 137 pobladores, con un declive poblacional del 97% con relación a la población original de la misión con los jesuitas.¹⁰²

¹⁰¹ Sorroche Cuerva, “Las instituciones de frontera”, 27.

¹⁰² Howard Jackson, “Demographic and Social Change”, 67.

Los rancheros en busca de pozos

La transición del siglo XVIII al XIX fue testigo de una disminución en la población del espacio misional de Santa Gertrudis a causa principalmente de las enfermedades y epidemias. La independencia de la Nueva España respecto a la Corona, la instauración del primer imperio y la primera República pasaron desapercibidos por la región del desierto central de la Baja California.



La gráfica anterior es de elaboración personal, con datos de Jackson, distribuida por quinquenios. La disminución de población del espacio misional propició que el último misionero dejara su residencia del lugar de la cabecera misional, lo cual no significó lo que suele llamarse “cierre de la misión”, pues el espacio misional seguía siendo ocupado por los pobladores indígenas de la cabecera y las visitas, que ahora contaban con una nueva manera de provisión de agua: el pozo. El pozo garantizaba agua constante, aunque no abundante, por lo que la subsistencia principal seguía siendo la misma durante la primera mitad del siglo XIX: la caza, la recolección y la pesca.

De la misión al rancho: primera mitad del siglo XIX

La península de Baja California no permaneció “aislada” e “inhabitada” durante el siglo XIX, contrario a la idea común que se ha ido repitiendo en las construcciones historiográficas. El extenso y bien documentado artículo de Dení Trejo ha demostrado que el norte del país tuvo una tasa de crecimiento positiva a pesar de los conflictos, sobre todo en el noroeste, donde Baja California fue una de las zonas con mayor tasa de crecimiento demográfico del país en este siglo.¹⁰³ La primera mitad del siglo XIX presenció un incremento en la población del sur de la península, con inmigrantes provenientes de Sonora, Sinaloa y Nayarit, principalmente, debido al desarrollo de la minería, el comercio y la navegación. Durante este tiempo, la región del centro de la península tuvo un decrecimiento poblacional, incluida la misión de Santa Gertrudis. Un detallado mapa con información demográfica reportaba 19 indios habitantes en la misión de San Ignacio y 53 en Santa Gertrudis, en el año de 1823.¹⁰⁴

Si no creo conveniente hablar del “cierre” de la misión, tampoco es adecuado hablar en Santa Gertrudis de una “secularización” de la misión en la primera mitad del siglo XIX. La secularización implica el cambio de régimen de dominio jerárquico de los misioneros regulares o religiosos por miembros del clero secular o diocesano, cuando el intento del naciente gobierno republicano era la sustitución de misioneros españoles por presbíteros americanos,¹⁰⁵ lo cual difícilmente se efectuó en las Californias. Desde el gobierno, diversos edictos y reglamentos intentaron la colonización de las misiones con “gente de razón”, como se conocía en ese entonces a los criollos y mestizos, creando así pueblos. Sin embargo, estas disposiciones promulgadas en el centro del país eran difícilmente aplicables a los espacios misionales de Baja California, por lo que sería un error pensar que la “secularización” y “colonización” ocurrió de momento en todo el territorio solo por su promulgación, como tampoco me adscribo a la declaración que con la “secularización” nació una “nueva población civil”.¹⁰⁶

¹⁰³ Dení Trejo Barajas, “Declinación y crecimiento demográfico en Baja California, siglos XVIII y XIX. Una perspectiva desde los censos y padrones locales”, *Historia Mexicana* 54, no. 3 (2005): 790-791.

¹⁰⁴ José Narvaes, *Carta Esférica de los territorios de la Alta y Baja Californias y Estado de Sonora*, 1823, (Library of Congress, digital).

¹⁰⁵ Jesús Ruiz de Gordejuela Urquijo, “La independencia de México y las Misiones Californianas: Españoles versus Mexicanos, 1821-1833”, *Boletín Americanista* 57, no. 57 (2007): 219-32.

¹⁰⁶ Esta es la opinión de Ana Luisa Castillo: “Un nuevo tipo de población nació en la península, desde la llegada del sistema misional con soldados, mayordomos y especialistas en ganadería, más los colonos que poco a poco llegarían desde mediados del siglo XVIII”, Castillo, “Orígenes históricos”, 36. Esta idea es aplicable

En las misiones al sur del presidio de Loreto y en la Alta California, la apropiación pasó del sistema misional al sistema de ranchería, caracterizado por tierras adquiridas por particulares, denominados rancheros.¹⁰⁷ El sistema de ranchería derivó de los cortijos, una “forma de organización de la ruralidad típica del sur español emplazada en fincas de labor agrícola y/o ganadera”.¹⁰⁸ Los rancheros provenían de las mismas misiones, de los soldados, los mayordomos y los indígenas sobrevivientes al proceso de transculturación. Considero que la ranchería no es una antítesis del sistema misional, sino una derivación de este, tratando de aprovechar al máximo los recursos naturales del agua a través de acequias y pozos, de la tierra y de la flora y fauna del espacio, beneficiándose de las experiencias de los pueblos originarios. Más que ver una sucesión de regímenes yuxtapuestos, prefiero ver una transición histórica, que rehúye a las brechas tajantes de historicidad.

El sistema de ranchería, tal como lo había hecho el sistema misional, siguió fomentando vínculos de los lugares con los espacios. Personalmente discrepo de la idea que el rancho está basado en la “la autosuficiencia familiar precaria, con una cultura rudimentaria ligada a la supervivencia en una zona ecológicamente hostil [...]”.¹⁰⁹ La autosuficiencia nunca fue una aspiración de esta forma de uso del espacio, sino que siempre fue necesario el intercambio de insumos con otros ranchos, además de actividades en común como la búsqueda del ganado alzado. El espacio del rancho no es “estrictamente delimitado y centrado en torno de un aguaje, donde la población puede residir permanentemente y subsistir en condiciones cercanas a la autarquía”,¹¹⁰ sino un espacio perfectamente comunicado por una diversidad de caminos que unían a los lugares con los espacios, muchos de ellos preservados en relativo buen estado hasta el siglo XX, como lo constató Arthur North.¹¹¹

únicamente para algunas misiones del sur de la península como San José del Cabo o Santiago, pero no como fruto de la secularización, sino de la migración por una nueva fuente de trabajo: la minería.

¹⁰⁷ Aiken, “The Spanish Missions”, 8. Para esta época, el término “ranchería” ha sufrido una mudanza semántica, pues de designar al grupo familiar de los grupos originarios (véase nota 13 de este capítulo), pasó a referir al espacio californiano que contiene residencia, huertas y establos de una familia occidentalizada.

¹⁰⁸ Cariño y Castorena, “Las Misiones jesuíticas”, 143.

¹⁰⁹ Mario Alberto Magaña Mancillas, “De pueblo de misión a rancho fronterizo: Historia de la tenencia de la tierra en el norte de La Baja California, 1769-1861”, *Estudios Fronterizos* 10, no. 19 (2009): 124. La catalogación de una “zona ecológicamente hostil” es sin duda una perspectiva colonialista, donde el desierto es concebido como el lugar de la no-civilización.

¹¹⁰ Cariño, “La oasisidad”, 66.

¹¹¹ Arthur Walbridge North, *The Mother of California* (San Francisco/New York: Paul Elder and Company, 1908), 41; Crosby, *Antigua California*, 196.

Dos viajeros transitando Santa Gertrudis

En este contexto de decadencia del régimen misional, los viajeros cambiaron su forma de escribir, influidos por los relatos de Humboldt que, junto con otros, “propuso a los europeos un nuevo tipo de conciencia planetaria”.¹¹² Estos viajeros de la primera mitad del siglo XIX describieron el espacio de manera primordial como naturaleza, una naturaleza impresionante, extraordinaria, tan espectacular que es capaz de sobrecoger la comprensión y el conocimiento humanos.¹¹³

La literatura de los viajeros de esta época tiene como denominador común la eliminación de lo humano, el interés está en la naturaleza y sus potencialidades para el imperio. Si en América del Sur los viajeros exploradores eran principalmente británicos al servicio del capitalismo europeo, en Baja California los exploradores fueron tanto mexicanos al servicio del centralismo republicano, como estadounidenses de avanzada de su incipiente estado nacional, como es el caso del coronel Miguel Martínez y el explorador James Bull.

En 1836, el coronel Miguel Martínez, como Jefe Político Superior del Territorio de Baja California, con el objetivo de informar a sus superiores las condiciones geográficas y estadísticas escribió que en San Ignacio las tierras se habían distribuido entre los indígenas y algunos vecinos de la misión. Tenía un sentido científico decimonónico, pero también la intención de alejar los ojos imperiales de Francia, Inglaterra y Estados Unidos de la región que prevalecían en el territorio. De Santa Gertrudis no menciona tal distribución de tierras, pero nos brinda una valiosa descripción de la forma de relación con el espacio en ese momento: “Desde el mismo año que la anterior [1825], quedaron libres de tutela sus indígenas, cuyo número es el de 40 individuos de todo sexo y edad. Tiene muy pocas tierras y escasísima de agua para regarlas, así que aquellos infelices viven de la pesca y de frutas y raíces silvestres”.¹¹⁴

Tanto Santa Gertrudis como San Francisco de Borja no tenían ya misionero residente, sino solo visitante desde San Ignacio. Tampoco tenían “vecinos”, es decir, soldados o rancheros, lo cual concuerda con las crónicas misionales de los franciscanos y dominicos. En Santa Gertrudis, a diferencia de las antiguas misiones del sur, los rancheros son los indígenas

¹¹² Pratt, *Ojos imperiales*, 228.

¹¹³ Pratt, *Ojos imperiales*, 229.

¹¹⁴ Miguel Martínez, “La Baja California en 1836”, en *Documentos para la historia de La Baja California*, ed. Jorge Flores (México: s.e., 1940), 25.

conversos, “legítimos” herederos del espacio misional.¹¹⁵ Estos herederos de la cultura cochimí son ahora los habitantes del espacio misional, compartiendo esta apropiación con los migrantes que transitan el espacio de la Baja a la Alta California.¹¹⁶ Con la restauración de finales del siglo XX, la memoria de estos herederos, cochimíes en apropiación del espacio misional, será usada por la comunidad.

Siete años después del informe de Martínez, el norteamericano James Bull, habiendo pedido autorización al gobierno mexicano para transitar por la República, hizo un viaje desde Mulegé hasta San Diego en 1843, con la intención de proporcionar una guía de viaje para *Baja California Travels Series*. El tipo de narración de Bull se puede inscribir en la literatura del viaje sentimental, caracterizado por la descripción de experiencias personales y aventuras.¹¹⁷ Después de cuatro días de camino desde San Ignacio, llegó a la “misión abandonada” de Santa Gertrudis, donde encontró una pequeña tierra cultivable que estaba en manos de dos familias de indios.¹¹⁸ Existe un intertexto en la expresión de Bull que parece contradictoria: si el lugar está habitado por dos familias, ¿por qué la misión está abandonada? Es parte de la retórica imperialista de los viajeros de su tiempo: “el abandono se convirtió en la piedra de toque de una estética negativa que legitimaba el intervencionismo europeo”;¹¹⁹ en el caso de Bull, estadounidense. Según esa retórica imperialista, las misiones “abandonadas” permitirían a los Estados Unidos y su afán expansionista hasta el Pacífico, colonizar esos territorios para beneficios de navegación y comercio.

Este viajero coincidió con el sacerdote que estaba de visita en Santa Gertrudis desde San Ignacio, donde realizó uno o dos bautismos de indios -no especifica si niños o adultos-

¹¹⁵ En la opinión de Mario Alberto Magaña, en la primera mitad del siglo XIX estuvo en auge un discurso nativista donde se apelaba a la defensa de los “derechos de los neófitos” a los bienes misionales, como tierras y ganado, Magaña Mancillas, “De pueblo de misión”, 133. Es inverosímil que existiera un “discurso nativista” desde el siglo XIX, quizá reminiscencias de una construcción nativizante, con sus sesgos colonizantes de la ilustración modernizadora.

¹¹⁶ A casusa de esta migración creciente, el comisionado de las Californias recomendó al obispo Anastasio Bustamante en 1837 que “protegiere inmediatamente la traslación de la Baja California a la Alta y se tomara en ella empeño particular”, Andrés Castellero, *Apuntes que hace el comisionado de las Californias al Excmo. Sr. Gral. Don Anastasio Bustamante, 1837*, ed. Rea Vargas (México: Biblioteca Aportación Histórica, 1944), 33-34.

¹¹⁷ Pratt, *Ojos imperiales*, 149. A diferencia del viajero de la ciencia natural, el viajero del romanticismo registraba con detalle casi etnográfico sus observaciones sobre las sociedades humanas que visitaba, Espinosa Meléndez, “Medir El Sistema Solar”, 11, como es el caso de James Bull.

¹¹⁸ James H. Bull, *Journey of James H. Bull, Baja California, October 1843 to January 1844*, ed. Doyce B. Jr. Nunis (Los Angeles: Dawson’s Book Shop, 1965), 36-37.

¹¹⁹ Pratt, *Ojos imperiales*, 277.

y los instruyó en el templo.¹²⁰ Este testimonio de memoria nos permite deducir que la población ranchera indígena de la misión seguía teniendo una apropiación simbólica-religiosa del lugar y también en “simbiosis” con la naturaleza, pues les ofrecieron vino de granada hecho en el lugar. El viajero y el sacerdote continuaron hasta San Borja, donde solo habitaba una familia de indios, pasando por algunos ranchos. Los cambios de regímenes que han sido construidos por los historiadores, pues, ayudan poco en el caso de la apropiación del espacio misional en Santa Gertrudis, donde los indígenas siguen cazando, pescando y recolectando en la primera mitad del siglo XIX.¹²¹

De rancheros a gambusinos: segunda mitad del siglo XIX

El año de 1848 significó la irrupción de lo contingente en la región de las Californias, una “brecha” en la historia de la Baja y la Alta California. En las inmediaciones de la bahía de San Francisco, justo el año de la firma de los Tratados de Guadalupe Hidalgo que anexaba oficialmente la Alta California a los Estados Unidos -¿de manera fortuita?- se descubrió un importante yacimiento de oro. Un año después, la “fiebre del oro” en California alentó un tránsito de la península por parte de los viajeros de sur a norte, y Santa Gertrudis no fue la excepción.

Un misionero dominico, de nombre Agustín Mancilla, de los pocos que permanecían en el territorio norte de la frontera, administrador de Santo Tomás, escribió una carta a su hermano en San Diego el 10 de junio de 1849 para expresarle su preocupación por el creciente flujo de personas en camino a las minas de oro recién abiertas en California.¹²² Si bien las Californias siempre habían sido un espacio transitado, los años cincuenta del siglo XIX vieron incrementado el número de los viajantes, con robos a las misiones, la mayoría sin un misionero residente.

Uno de esos viajeros en busca del oro de California, de apellido Smith, procedente de New York en busca de las minas de San Francisco, después de haber estado en San Ignacio y conversado con el “Indian Alcalde”, partió para Santa Gertrudis por un camino

¹²⁰ Bull, *Journey*, 38.

¹²¹ En esta misión, como en las del desierto central, no ocurrió una destrucción de la simbiosis hombre naturaleza y una destrucción de la base que sustentaba la numerosa población indígena, como se ha propuesto, Cariño y Castorena, “Las Misiones jesuíticas”, 136. La cacería, pesca y recolección de frutos endémicos siguió siendo el principal modo de alimentación de la comunidad misional y de las rancherías.

¹²² Meigs, *La frontera misional*, 268.

“miserable” -desde la perspectiva del viajero-. Luego de dos días de camino y dos caballos muertos, arribó a la misión, descrita por Smith como “cañaveral pantanoso”, lo que antes había sido un “jardín”.¹²³ Es evidente que para Smith las misiones eran todas iguales, y Santa Gertrudis también debía ser como la de San Ignacio o Mulegé, por lo que debemos relativizar su descripción del lugar. Luego, el *forty-niner*, sin mucha precisión etnográfica, escribió que vivían dos familias de indios ahí, quienes cuidaban la misión que seguía teniendo ornamentos de oro e imágenes de santos,¹²⁴ es decir, seguían apropiándose simbólicamente del recinto religioso. Después continuaron su camino a San Borja, donde residía una familia de cinco indios que se alimentaban de raíces de mezcal; su forma de vivir el espacio no había cambiado tanto después de la etapa misional, excepto que ya en este momento las familias cochimíes estaban asentadas en los lugares misionales con un poco de agricultura -se menciona frijoles y trigo- y unos pocos animales para el trabajo.

Este flujo creciente de personas a través de la región en los años cincuenta suscitó suspicacias en un gobierno mexicano preocupado principalmente por la continuidad gubernamental. Desde la misión fronteriza de Santo Tomás, en mayo de 1853, el militar Francisco Castillo Negrete realizó un viaje de inspección a las antiguas misiones de la península, con el interés de resaltar lo negativo, probablemente para obtener recursos y personal. La descripción de “los naturales del país” es bastante despectiva, pues los considera falsos, indolentes, bebedores, sin amor a su patria y pocos afectos a la sociedad.¹²⁵ Aun con este matiz, nos ofrece la primera referencia sobre el comienzo del deterioro de la iglesia de Santa Gertrudis: “La arquitectura es muy falsa, por cuya causa las bóvedas están sentidas”.¹²⁶ Con respecto a los habitantes del lugar misional, Castillo menciona a “treinta indios semi-razonados” entre adultos y niños, con cuatro casas.¹²⁷ Por las imágenes religiosas de la

¹²³ William C. S. Smith, “A Journey to California in 1849”, en *A History of California: The American Period*, ed. Robert Glass Cleland (New York: The MacMillan Company, 1922), 493.

¹²⁴ Smith, “A Journey”, 493.

¹²⁵ Francisco Castillo Negrete, “Geografía y estadística de Baja California, 1853”, *Boletín de La Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* 7 (1859): 358. El uso del sustantivo plural “naturales” del país no es inocuo, sino que revela una distinción propia de la antropología propia del siglo XVIII entre la “naturaleza”, propia de los bárbaros, y la cultura, exclusiva de las sociedades civilizadas, Justo Serna y Analet Pons, “Los preparativos del viaje. Mapa y destinos”, en *La historia cultural. Autores, obras, lugares*, 2da ed. (Madrid: Ediciones Akal, 2013), 16-17.

¹²⁶ Castillo Negrete, “Geografía y estadística”, 343.

¹²⁷ Castillo Negrete, “Geografía y estadística”, 343.

misión, se infiere que la iglesia seguía siendo apropiada de manera religiosa por los “indios semi-razonados”.¹²⁸

Pocos años después de Castillo, en 1857, Urbano Lassépas, en un contexto nacional que amenazaba el “patrimonio”¹²⁹ de los residentes de la península y ante el incremento de extranjeros transitando el territorio, hizo una defensa de tipo jurídico-histórico de la propiedad de sus tierras.¹³⁰ Hablando sobre el poblamiento de su época, nos ofrece un dato importante para esta investigación, no obstante su vaguedad: “Las misiones de San Borja, Santa Gertrudis y Santa María... cuentan en la actualidad con dos familias, por estar la última totalmente extinguida”.¹³¹ El mismo Lassépas había señalado antes que las misiones “destruidas” de San Borja, San Fernando y Santa Gertrudis estaban habitadas por ocho o diez indígenas en el estado más miserable.¹³² Es difícil saber a qué se refería con estado “miserable”, pues queda claro en el texto su desprecio por lo indígena y lo mestizo, explicable por su contexto de modernidad.¹³³

Con la anexión de los territorios norteños de México a los Estados Unidos, como la Alta California, la *Lower California Company* comenzó un proyecto colonizador de la península, buscando los recursos mineros que se creía debía tener la Baja California, al igual que la Alta. Fue así que la Compañía realizó varios viajes de exploración a la península,¹³⁴ siendo el de John Ross Brown uno de los más conocidos. Ross fue contratado por la compañía estadounidense en 1866 con el propósito de dirigir una *exploración* a la península y examinar con detalle los terrenos que habían sido otorgados a esta empresa en forma de concesión.¹³⁵

¹²⁸ La “gente de razón”, desde la época misional, eran los colonos que llegaban a las misiones y habían asumido una cultura españolizada en el idioma, las costumbres, la religión y las tradiciones. En este sentido, la “gente semi-razonada” trataría de designar a los “indios” que han asumido ciertos rasgos culturales occidentales, pero sin haber dejado del todo su cultura originaria.

¹²⁹ Como se ha señalado en el marco teórico, el patrimonio en este contexto se entendía como los monumentos históricos y artísticos que se valoraban desde la identidad nacional; la herencia a las próximas generaciones de mexicanos.

¹³⁰ Ulises Urbano Lassépas, *Historia de la colonización de la Baja California y decreto del 10 de marzo de 1857*, ed. David Piñera Ramírez, 2da ed. (Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California, 1995), 5.

¹³¹ Lassépas, *Historia de la colonización*, 108.

¹³² Lassépas, *Historia de la colonización*, 103.

¹³³ Urbano Lassépas consideraba al mestizaje como “una generación bastarda, indócil, enconosa”, Lassépas, *Historia de la colonización*, 108.

¹³⁴ El término *exploración* tienen una carga semántica imperialista y colonizadora, pues recuerda al sujeto estadounidense hegemónico que examina el paisaje y sueña con transformarlo y explotarlo, Pratt, *Ojos imperiales*, 201.

¹³⁵ Taylor Hansen Lawrence Douglas, “El viaje de exploración de John Ross Browne a Baja California en 1867”, *Secuencia* 53, no. 2 (2002): 51.

En este viaje de Ross, otro norteamericano transitó el espacio de la península de sur a norte: William Gabb. Desde joven, Gabb mostró un interés por la historia natural, la geología y la paleontología, miembro de la *California State Geological Survey*. En 1864 fue contratado por la *Lower California Company* para realizar un viaje de sur a norte de la Baja California en busca de posibles recursos naturales para su explotación, siendo nombrado jefe de la parte científica de la expedición de la empresa.¹³⁶ En su diario de viaje,¹³⁷ dejó plasmadas algunas descripciones de su paso por las misiones del desierto central. En San Ignacio, escribió que los edificios de la iglesia estaban en restauración (*repair*). No señala quiénes estaban restaurando la iglesia, pero hemos de suponer que el sacerdote residente junto con la comunidad. De Santa Gertrudis dijo que era una “pequeña y miserable” colección de tres o cuatro casas de adobe, habitadas por un par de familias de Indios, quienes sobrevivían cultivando medio acre y ordeñando unas cuantas vacas; el queso era su principal artículo comestible. Además, escribió que ahí había una pequeña iglesia, en un muy buen estado de preservación. Luego viajó a San Borja, donde encontró a Don Pedro Nunez, un Indio orgulloso de su linaje indio; los demás de la misión eran ya mestizos (*mongrel*). Don Pedro actuaba como “jefe” por herencia entre los indios.

De este reporte de Gabb podemos resaltar algunas cuestiones sobre la apropiación del espacio en la segunda mitad del siglo XIX: a) las iglesias de estas misiones continuaban siendo percibidas por las comunidades como geosímbolos religiosos; b) esas comunidades estaban performadas por una identidad construida, de “indios” y “mestizos”; c) la figura del “jefe” orgulloso de su linaje indio implica que el discurso “modernizador extranjero” no era compartido por toda la población;¹³⁸ d) los templos misionales eran reparados por las mismas comunidades por la relación de afecto que se tenía para con ellos; e) el camino principal que

¹³⁶ Lawrence Douglas, “El viaje de exploración”, 59.

¹³⁷ William Gabb, “Exploration of Lower California”, en *Resources of the Pacific Slope: A Estatiscal and Descriptive Summary of the Mines and Minerals, Climate, Topography, Agriculture, Commerce*, ed. John Ross Browne (New York: Appleton and Company, 1869), 82-122.

¹³⁸ Gabb describió las misiones como prósperos centros de los clarividentes misioneros -todos extranjeros-, comparables a los acueductos de Egipto o Roma. El intertexto detrás de esa descripción era que solo la presencia extranjera podía modernizar esta región “desértica”, Oscar Torres Mont, *Ciencia y especulación. El viaje de William More Gabb a Baja California en 1867* (México: Historiadores de las Ciencias y las Humanidades, A.C., 2017), 76.

recorría la península de sur a norte pasaba por las antiguas misiones jesuitas y dominicas, incluida la de Santa Gertrudis.¹³⁹

Los mineros en busca de oro

Viajeros a lomo de mula: Finales del siglo XIX

La fiebre del oro descubierto en la Alta California pronto mostró lo difícil y efímero del *american dream*. Si hemos de creer a Taylor, la mitad de los *fortyniners* que habían migrado de la Baja a la Alta California regresaron antes de 1855.¹⁴⁰ Más allá del porcentaje, parece que el territorio de la Baja California Norte tomó un interés minero para nacionales y extranjeros. Si la primera mitad del siglo XIX había sido escenario de un crecimiento demográfico en el sur de la península, la segunda mitad del mismo siglo vio su auge poblacional en el centro de la península gracias al trabajo minero.¹⁴¹ Con la apertura de la mina El Boleo por franceses en Santa Rosalía, la misión de San Ignacio presencié un incremento poblacional.¹⁴² Una mina abrió en Calmallí -toponimia cochimí-, dentro del espacio misional de Santa Gertrudis, una de las antiguas visitas de la misión. Esta mina atrajo mineros y gambusinos de la región, principalmente de San Ignacio,¹⁴³ pero también de Sonora y del extranjero.¹⁴⁴ Con la inversión de empresas estadounidenses, en Calmallí se

¹³⁹ El mismo Lassépas, a quien ya he citado, en otra de sus obras da testimonio del funcionamiento del correo en las Californias desde la época misional, con un soldado con dos mulas para llevar la correspondencia desde Loreto hasta la frontera con puntualidad y eficacia, Ulises Urbano Lassépas, "The Memorial Published by The Citizen Ulises Usbano Lassepas in 1859", en *Historical Outline of Lower California* (San Francisco: H. Payot, 1862).

¹⁴⁰ Alexander Taylor, "Historical Summary of Lower California, From Its Discovery in 1532 to 1867", en *Resources of the Pacific Slope: A Estatistical and Descriptive Summary of the Mines and Minerals, Climate, Topography, Agriculture, Commerce*, ed. John Ross Browne (New York: Appleton and Company, 1867), A53.

¹⁴¹ Trejo Barajas, "Declinación y crecimiento", 800 y 805.

¹⁴² Trejo Barajas, "Declinación y crecimiento", 823. Las minas del espacio misional de Mulegé, incluido el Boleo, explotaban plata principalmente. Fue en 1862 que comenzaron estas minas con inversión norteamericana, particularmente con empresas de San Francisco, Lawrence Douglas Taylor Hansen, "La explotación de un recurso mineral en la frontera norte de México. La comercialización del ónix mármol de Baja California, 1890-1958", *Región y Sociedad* 16, no. 30 (2004): 119.

¹⁴³ Juan Manuel Romero Gil, "El mercado de trabajo minero en el noroeste de México, 1880-1910", *Regiones y Sociedad* 13, no. 21 (2001): 130.

¹⁴⁴ Según Alexander Smith, un coleccionista de más de 6,000 documentos referentes a las Californias en el siglo XIX, para 1867 existía una población de 26,000 personas entre San Lucas y San Diego, de los cuales 1000 eran extranjeros, incluyendo franceses, ingleses, alemanes y americanos, Alexander Smith, "Lower California: Its Geography and Characteristics" (New York: M. B. Brown & Co., 1868), 35. También chilenos llegaron a las minas de Baja California navegando por la costa del Pacífico, Lawrence Douglas Taylor Hansen, "La 'fiebre del oro' en Baja California durante la década de 1850: su impacto sobre el desarrollo del territorio. Introducción", *Región y Sociedad* 19, no. 38 (2007): 111.

establecieron placeres que se mantuvieron activos por medio siglo,¹⁴⁵ aunque la población minera se mantenía en constante movilidad, llegando a Calmallí de otras minas y migrando de Calmallí a otros placeres mineros, como fue el caso de la apertura del Mármol, una mina más al norte que proveía el valioso recurso del ónix a Estados Unidos y Europa.¹⁴⁶

Con el auge minero en el desierto central de Baja California, el espacio misional de Santa Gertrudis fue habitado por una nueva categoría de personas: los gambusinos. Calmallí, dentro del espacio misional, contaba con cinco minas, propiedad de la *Ibarra Mining Company*, con alrededor de 100 empleados “oficiales”.¹⁴⁷ Junto con estas minas, otras más como el Pozo Alemán y El Arco también comenzaron a explorar recursos como oro, plata y bronce. Con este apogeo minero en la región, migrantes de California arribaron para invertir o trabajar en busca del preciado oro.¹⁴⁸ Sin embargo, al margen de estos mineros asalariados por las empresas mineras, los gambusinos trabajaban de manera informal en los arroyos, utilizando una “máquina” portátil que utilizaba el aire como elemento que separaba el oro de la tierra, a falta de agua que solo usaban las compañías con pozos profundos y molinos de granja.¹⁴⁹

En la imagen 6, León Diguét fotografió a unos gambusinos en los placeres de Calmallí, tratando de recrear la forma de trabajar con las máquinas de aire de gambusinos. Los cinco son hombres, tres posan para la cámara –seguramente a solicitud expresa de Diguét– y dos trabajan, o aparentan trabajar. Sus sombreros y mangas largas denotan el trabajo arduo de un gambusino bajo el sol.

¹⁴⁵ Robert Alvarez, “Calmallí: The Mining Circuit and Early Network Development, 1880-1910”, en *Familia: Migration and Adaptation in Baja and Alta California, 1800-1975* (Berkeley: University of California Press, 1987), 50-95. Los placeres de Calmallí fueron explotados desde 1882. Dos hombres originarios de Mulegé, uno de ellos indígena, comenzaron a trabajar en esta zona, Taylor Hansen, “La explotación de un recurso”, 119.

¹⁴⁶ Taylor Hansen, “La explotación de un recurso”.

¹⁴⁷ “The Calmalli Mines”, en *Los Angeles Herald*, Vol. 40, No. 103, 23 Julio 1893.

¹⁴⁸ Dos notas del *San Diego Union* dan cuenta de los migrantes de San Diego y otras ciudades de California a estas minas, Taylor Hansen, “La explotación de un recurso”, 119. Muchos de estos migrantes eran veteranos de las campañas militares en la península de Baja California entre 1847 y 1848, Taylor Hansen, “La fiebre del oro”, 112.

¹⁴⁹ Las bombas de agua eólicas o molinos de granja se desarrollaron a finales del siglo XIX en los Estados Unidos y poco tiempo después fueron introducidos al territorio bajacaliforniano; hasta la fecha, son el principal adelanto tecnológico que permite extraer agua del subsuelo en el espacio misional de Santa Gertrudis.

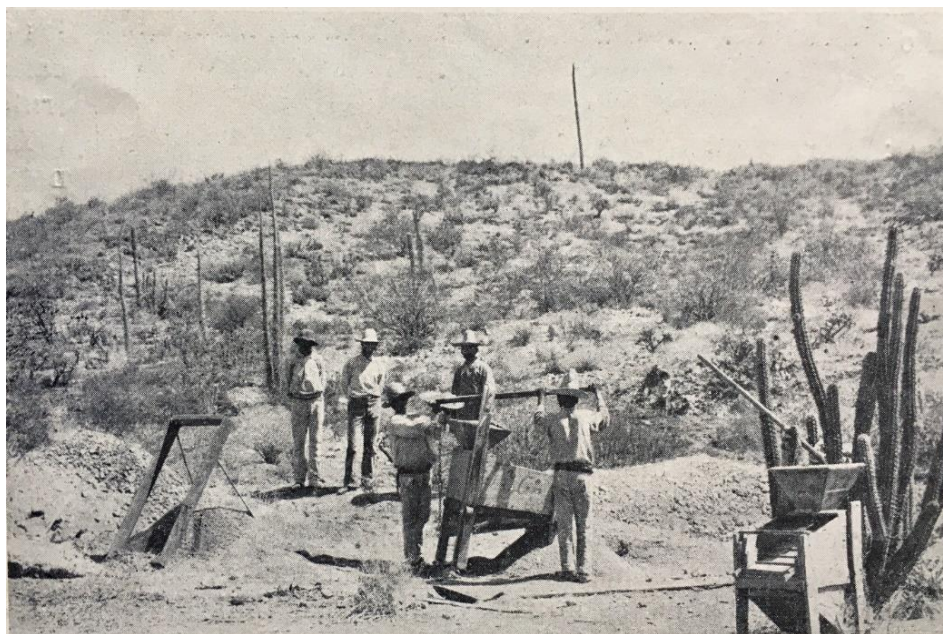


Imagen 6: Gambusinos en Calmalli. Fuente: Léon Diguét, 1912.

Todo este movimiento minero en el espacio misional propició que cambiaran las actividades y la organización socioespacial de la comunidad de Santa Gertrudis para incorporarse al comercio y no solo al autoconsumo, pues esos mineros y gambusinos necesitaban comida, transporte y dispersión. Ante la aridez de la tierra del desierto central de la península, las huertas de Santa Gertrudis se convirtieron de manera inevitable en una fuente de provisión de alimento agrícola y ganadero para aquella población minera. La fiesta patronal de Santa Gertrudis también fue un espacio de recreación y socialización para el espacio de los ranchos y los pueblos vecinos cercanos. Esa fiesta de la misión trascendió la representación de lo simbólico-religioso para añadir a su significación un elemento de interacción lúdica; de El Arco y Calmallí se iba a Santa Gertrudis para ver y bailar con las “indias” de ahí.¹⁵⁰

El espacio misional en esta época sufrió una alteración en cuanto a la disposición del espacio transitado. Si en el siglo XVIII y casi todo el siglo XIX el lugar de la cabecera misional era obligado para abastecimiento en el camino o, mejor dicho, los caminos de sur norte, ahora la cabecera misional de Santa Gertrudis quedaba fuera de los caminos principales y la región Calamllí-El Arco se constituía en el lugar principal del espacio misional en cuanto

¹⁵⁰ Este es el recuerdo que transmitieron sus antepasados a Chatita Ramos, en una entrevista realizada en el 2016, Velasco Pegueros, “¡Aquí estamos!”, 67.

a socialización. Indudablemente, el poblado de la misión se convirtió de lugar de cabecera a lugar de visita. Algunos habitantes de esta misión también se trasladaban a los placeres de las minas para trabajar como “gambusinos libres”.¹⁵¹

Quizá por esta migración de los gambusinos, los “digger indians”,¹⁵² a las minas, es que otro viajero, un año antes de la entrada del siglo XX, que viajó en carreta de Santo Domingo a Calmallí, y de ahí en burro a Santa Gertrudis, indicó que la misión, donde pasó la noche, estaba abandonada y en ruinas.¹⁵³ Russel no menciona a ningún residente de la misión, solo dice que recogió algunos higos y dátiles que todavía sobrevivían de una antigua plantación. Por supuesto que Russel no tenía una intención etnográfica, sino que era un botánico interesado en las plantas de la región, pero da cuenta de una comunidad muy reducida habitando en la cabecera misional de Santa Gertrudis, pues sus residentes se habían trasladado a los placeres mineros del espacio.



Imagen 7: A digger indian. Fuente: Oswald Grawford, 1908.

¹⁵¹ Galaviz Granados, *Creyentes por experiencia*, 99-100.

¹⁵² Grawford, un viajero católico por Sonora y Baja California a comienzos del siglo XX, se asombraba de la raza humana de Norte América que de manera “interesante y patética” representaban los remanentes melancólicos de las tribus originarias de la Baja California. Según él, los cochimíes habían caído a un estado de animales moribundos (*affal animals*) y estaban casi extintos, Oswald Grawford, *By Path and Trail* (Salt Lake: Intermountain Catholic Press Company, 1908), 93. Esta descripción de los cochimíes, de manera retórica, trata de resaltar la “incivilidad” de la naturaleza de los indios para justificar la labor que realizaron los misioneros jesuitas entre ellos. En la imagen 7 se aprecia a un indígena de complexión delgada, con “taparrabo”, cargando una gran cantidad de leña que quizá lleva a una mina para la fundición de metal. Grawford la pone como ilustración de su libro para resalta el estado “primitivo” de estos indios, que ni siquiera hacían refugios para vivir, por lo que el intertexto es la justificación de la labor “civilizatoria” de los misioneros católicos.

¹⁵³ Charles Russell Orcutt, *The Baja California Travels of Charles Russell Orcutt, 1899*, ed. Helen DuHane (Los Angeles: Dawson’s Book Shop, 1971), 61-62.

En esta segunda mitad del siglo XIX, las teorías de Darwin se habían esparcido por todo el mundo, tanto en los ámbitos universitarios como en la prensa. Sus teorías biológicas de la selección natural y de la evolución de las especies en la biología fueron aplicadas también a lo social, resultando por ejemplo un evolucionismo social postulado por Herbert Spencer, donde lo que hacía “progresar” a las sociedades era la lucha por la existencia y la supervivencia de los mejor dotados.¹⁵⁴ Esta sociología de cuño evolucionista se fundaba en el progreso constante de la sociedad desde lo uniforme a lo multiforme y, por supuesto, lo “uniforme” era lo europeo, considerado como la “madre” de todas las culturas, mientras que a modo de árbol genealógico se iban desprendiendo las otras culturas, una forma de establecer la superioridad y prominencia del “Viejo” mundo, Europa, sobre cualquier otra cultura.¹⁵⁵

Para Spencer, la evolución social se explicaba por un tránsito gradual de sociedades simples a sociedades compuestas y de sociedades militares a sociedades industriales.¹⁵⁶ Impregnado por esta teoría evolucionista, Léon Diguét consideraba que los cochimíes de Santa Gertrudis estaban destinados a desaparecer, pues como sociedades “primitivas” no habían podido evolucionar ni adaptarse, por lo que la selección natural estaba por “desecharlos”, tal como se habían extinguido los “indios bárbaros y salvajes”¹⁵⁷ que vivían en un estado primitivo.

Unos años antes de terminar el siglo, este francés que había estudiado ciencias en el Museo Nacional de Historia Natural de París, con intereses biológicos, zoológicos y antropológicos, se trasladó a la mina del Boleo en Santa Rosalía, contratado por la empresa minera. Su interés no era neutral, sino que servía a la curiosidad imperialista de Francia, en busca de lo “exótico” de las tierras remotas. Diguét exploró los alrededores de Santa Rosalía,

¹⁵⁴ Álvaro Edpina, “El darwinismo social: De Spencer a Bagehot”, *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 110, no. 2 (2005): 177.

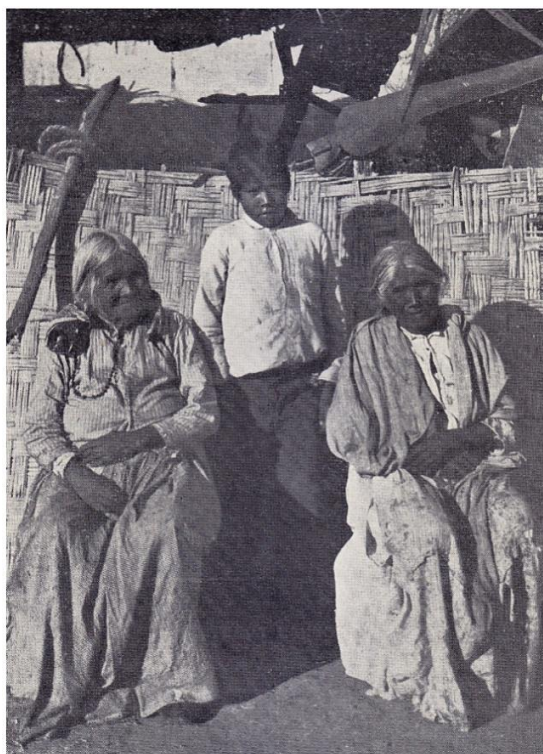
¹⁵⁵ Shaul, “John Wesley”, 307.

¹⁵⁶ Edpina, “El darwinismo social”, 179.

¹⁵⁷ Léon Diguét, “Etnografía de la Baja California”, *Calafia* 3, no. 5 (1978): 12. Diguét concede ser a los dibujantes de las pinturas rupestres de la sierra de San Francisco y de San Juan en Baja California una “raza de cierta cultura intelectual”, con un grado de civilización relativamente avanzado. El intertexto de su discurso se puede inferir por un simple silogismo: La civilización de los pintores rupestres era más avanzada que la de los indios cochimíes actuales (finales del siglo XIX), por lo tanto, si los primeros se extinguieron siendo más “avanzados”, con mayor razón lo serán los de ahora que son una civilización más “débil”.

incluida la misión de Santa Gertrudis, donde fotografió a algunos de los “ocho últimos representantes de la raza cochimí”,¹⁵⁸ junto con tres “mestizas”.

La imagen 8 es una de esas fotografías de Diguét, quizá el primer hombre en tomar una imagen de indígenas en el lugar de la misión. Las dos mujeres ancianas y el niño posan para la cámara, sostenida por un hombre blanco que les pidió posar como él pretendía; el acto de fotografiar es finalmente un acto de dominio.¹⁵⁹ La construcción del plano del fondo está realizada con palma y carrizo del lugar, por lo que la apropiación del lugar implicaba la utilización de materiales endémicos en la habitación del espacio, en continuidad con la etapa misional; esta misma construcción será fotografiada por Bassols a finales de los años 50. De estas dos mujeres, Juana y Luisa Iberri y de otras dos hermanas, se tomaron “medidas antropométricas”, para demostrar la “pureza de su raza”, en espera de la desafortunada extinción de estas razas.¹⁶⁰



*Imagen 8: Tres de los ocho últimos representantes de la raza cochimí.
Fuente: León Diguét, 1898.*

¹⁵⁸ León Diguét, *Fotografías del Nayar y de California 1893-1900*, ed. Jean Meyer (México: Instituto Nacional Indigenista, 1991).

¹⁵⁹ El antropólogo de la sobremodernidad ha escrito con atino sobre este tipo de fotografías: “Al esforzarse al filmar el mundo, pretenden dominarlo, dominar al menos a aquellos a quienes filman por su traje “típico”, por su exotismo o por sus bellos ojos”, Augé, *El tiempo en ruinas*, 66. Aunque Augé se refiere a los turistas y sus cámaras de video, puede aplicarse por analogía a los viajeros y sus cámaras fotográficas.

¹⁶⁰ Diguét, “Etnografía”, 17-18.

El interés fotográfico de Diguet por los representantes de la raza cochimí, como de otros indígenas de Nayarit y Baja California, se inserta en un contexto global de utilización de la fotografía como herramienta etnográfica de los antropólogos:

Los hallazgos de los fotógrafos viajeros de la segunda mitad del s. XIX, así como los operadores aficionados del último decenio del s. XIX y dos primeras décadas del s. XX -que se movieron en un radio de acción más reducido-, registraron en sus placas un entorno geográfico más o menos amplio, captando los tipos físicos, las costumbres y tradiciones, lo cual permitió conformar un corpus visual del cual se sirvieron las investigaciones y posterior divulgación del patrimonio histórico y etnográfico como algo digno de ser valorizado.¹⁶¹

Los estudios de Diguet pronto se conocieron en los círculos intelectuales de Francia, donde se difundió la idea de que las tres tribus que habían descrito los antiguos misioneros -pericúes, guaycuras y cochimíes- estaban enteramente extintas¹⁶² y la población en 1900 era enteramente mestiza, formada por descendientes de los colonos españoles, mestizos que habían llegado a trabajar en las minas e indios de Sonora y Sinaloa.¹⁶³ De esta manera, a finales del siglo XIX, la comunidad misional interactuaba con los migrantes llegados de varias partes de la península y del mundo y en un espacio que no dejó de ser apropiado social, cultural y afectivamente por esa comunidad, pero que ahora también era transitado como lugar de visita por los mineros y gambusinos cercanos.

Viajeros de carretas románticas: Primera mitad del siglo XX

El romanticismo norteamericano de comienzos del siglo XX, heredero del romanticismo europeo del siglo XIX, trajo un halo de nostalgia y sentimentalismo respecto a las antiguas misiones “españolas” de California, reminiscencia del viejo oeste desvanecido. Tanto el territorio como las antiguas misiones, deterioradas por el tiempo y utilizadas con distintos usos sociales, tuvieron una intervención restauradora sin precedentes, fomentada por comités

¹⁶¹ Emilio Luis Lara López, “La fotografía como documento histórico, artístico y etnográfico: Una epistemología”, *Revista de Antropología Experimental* 5, no. 10 (2005): 11. Estas observaciones etnográficas que utilizaban a la imagen como parte de su descripción e interpretación comenzaron a fomentar la valoración de lo que entonces se consideraba patrimonio, nutriendo más adelante los procesos de patrimonialización.

¹⁶² Armand Colin, “La Basse-Californie D’Après Mr Léon Diguet”, *Annales de Géographie* 9, no. 45 (1900): 249.

¹⁶³ Colin, “La Basse-Californie”, 250.

locales y por algunas dependencias gubernamentales.¹⁶⁴ Con este contexto, la Baja California se presentaba como una “tierra de romance”,¹⁶⁵ que invitaba a los extranjeros, principalmente norteamericanos, a transitar sus caminos de terracería y aventura. Este discurso focalizado en los viajeros extranjeros posibilitó una nueva dinámica de apropiación, la de la región transitada por el viajero “aventurero” y “romántico”.

Uno de esos viajeros, aficionado a la historia, un norteamericano originario de California, llamado Arthur North, participó en la incursión filibustera de William Walker en 1853 cuando todavía era muy joven. Como el mismo North escribe en el prefacio de uno de sus libros, su propósito fue escribir una “narrativa romántica” de la “pobre” Baja California, en reparación por haber quemado documentos públicos en La Paz concernientes a su historia.¹⁶⁶ En su primer libro, *The Mother of California*, que podría calificarse como “histórico de divulgación”, dirigido más a turistas que a académicos, North hizo un recuento histórico de las misiones bajo jesuitas y dominicos. De Santa Gertrudis remarca las vides y el excelente vino que ahí se fabricaba, además atestigua los caminos bien construidos, donde el “Camino Real” era el principal –pero no el único–. Aunque no hace observación etnográfica en Santa Gertrudis, recoge un testimonio de una pareja de “Indios” ancianos en San Borja, Melchor y Teresa, “survivors of the audience that witnessed the dedication of the mission”.¹⁶⁷

Su segundo libro publicado originalmente en 1910 está más relacionado con mi eje analítico de la apropiación del espacio, donde se aleja del intento histórico para acercarse al estilo del explorador que describe las reminiscencias de su viaje. En este libro dirigido a un público de turistas en busca de aventuras, describe a la iglesia de Santa Gertrudis como “pintoresca” con un campanario de estilo renacentista, “too romantic”.¹⁶⁸ North y su

¹⁶⁴ Aiken, “The Spanish Missions”.

¹⁶⁵ Puede tomarse como referencia el folleto titulado “Lower California Peninsula. A land of Romance, Opportunities and Pleasures” (UCSD Library, Baja California Collection, F1246 .L676 1930). La península es descrita como “Land of Gold”, pues el oro podía ser encontrado prácticamente en todas las regiones montañosas. El folleto con un “charro” mexicano en la portada está editado por el Departamento de Industria, Comercio y Turismo de Gobierno del Distrito Norte de la Baja California, por lo que habría que matizar esta tierra de romance y placeres desde un deseo turístico y de inversión.

¹⁶⁶ North, *The Mother of California*, vii.

¹⁶⁷ North, *The Mother of California*, 42. North alude al testimonio de Ramón Navarro en un viaje realizado a la misión de San Borja donde solo encontró a la pareja de “nativos” en 1862, y también al testimonio de un científico norteamericano en 1866, cuando ya Teresa había fallecido; ¿Se trata de la descripción de William Gabb? El año y el testimonio coinciden, pero Gabb nombra al anciano cochimí Pedro Nunez.

¹⁶⁸ Arthur Walbridge North, *Camp and Camino in Lower California. A Record of the Adventures of the Author While Exploring Peninsular California, Mexico*, ed. Admiral Robley Evans (Glorieta: The Rios Grande Press, 1977), 135-136.

acompañante, un “mestizo”, vieron llegar una vieja bruja (*crone*) que les abrió la puerta de la misión;¹⁶⁹ se trataba sin duda de la custodia de la misión, que en la imagen 9 se puede apreciar con el rostro cubierto y mirando al suelo, quizá por timidez a ser fotografiada. North menciona un viñedo y una pequeña comunidad de indios y mestizos dispuestos a venderle un burro para continuar su camino a Calmallí,¹⁷⁰ desde donde llegó Don Emaliano Ybarra, dueño de una mina en Calmallí y quien llevó insumos a la misión. A principios del siglo XX, el espacio misional era vivido por una comunidad pequeña de indígenas y mestizos con algo de siembra y ganado, en estrecha relación de intercambio con Calmallí, y la iglesia seguía siendo un lugar sagrado con una custodia encargada de las llaves de la puerta.



Imagen 9: The aged cochimi. Fuente: Arthur North, 1905 (Vernon 2002).

¹⁶⁹ North tomó una fotografía en 1905 de esta mujer en la puerta de la misión, pero no fue publicada sino hasta el 2002 en el libro de Edward Vernon, *Las Misiones Antiguas: The Spanish Missions of Baja California* (Santa Barbara: Viejo Press, 2002), con el epígrafe de *The Aged Cochimi of Santa Gertrudis*, cuando una hija de North facilitó las fotografías de su padre a Vernon. Aunque ni Vernon ni North mencionan el nombre de esa anciana -los mestizos y cochimíes parecen estar condenados al anonimato en las fuentes de la época-, es muy probable que se trate de una de las dos mujeres ancianas que retrató León Diguét entre 1896 y 1898 en Santa Gertrudis y que describió como “tres de los ocho últimos representantes de la raza cochimí: Juana, Margarito y Rosario Iberri”, Diguét, *Fotografías*. La misma fotografía es exhibida en la página de internet de Milapá A.C., pero con nombres y fecha distintas: “Sabas Nuñez Iberri, niño Refugio Ramirez, Gertrudis tía «Tulita». Cochimíes de la Misión de Santa Gertrudis B.C., cerca de 1940” (<http://www.milapa.org>); un claro ejemplo de conflicto entre la memoria y el documento.

¹⁷⁰ North, *Camp and Camino*, 137-138.

El reporte de North tuvo sus repercusiones en el público estadounidense, quienes, después de pasar la recesión económica de 1929, se aventuraron a la tierra “romántica” de la Baja California. John Hilton fue uno de esos viajeros influenciados por North,¹⁷¹ lo que resultó en un libro de aventuras de varios viajes por la Baja California en el contexto de una idealización del gobernador Braulio Maldonado y de la “tierra fantástica” de Baja California recorrida en un jeep entre los años 1933 y 1959. Hilton confirma que la misión Santa Gertrudis había quedado fuera del camino principal –por eso no fue visitada por él– y que El Arco había desplazado a Calmallí como poblado principal del espacio misional.¹⁷² Sin embargo, Hilton ofrece una descripción de la fiesta patronal de San Borja que se celebra cada año el 10 de octubre y que, en opinión de Hilton, se ha degenerado en algo no muy religioso; describe la fiesta como

an excuse for people from miles around to get together with music, truckloads of beer, and some cheap fireworks and whoop it up. This is more or less the same thing that goes on at the beautiful oasis of San Ignacio. My son, Bill, said there were religious rites held there but that most of the men simply came and got themselves and drunk for the duration.¹⁷³

Esta descripción de las fiestas patronales de las dos misiones aledañas a Santa Gertrudis deja entrever una tradición ininterrumpida desde la época misional que congregaba a los pobladores de los ranchos del espacio misional en una ritualidad que, además de religiosa, era posibilitadora de socialización.

Mientras que la revolución mexicana y, más precisamente, el ensayo anarquista en el norte de Baja California enfrentaba a las familias indígenas yumanas,¹⁷⁴ en el territorio del desierto central de la Baja California apenas se enteraban de tales acontecimientos. Justo en 1918, durante las disputas por el poder en el centro del país, un mexicano descendiente de

¹⁷¹ Hilton, *Hardly Any Fances*. El mismo autor del libro escrito en 1959 y publicado en 1977 reconoce la influencia de North: “Once I read a book by a man named North. It was called *Camp and Camino in Lower California*” [cursivas del autor] (p. 22).

¹⁷² Hilton, *Hardly Any Fances*, 127.

¹⁷³ Hilton, *Hardly Any Fances*, 120-121.

¹⁷⁴ Roger C. Owen, “Indians and Revolution: The 1911 Invasion of Baja California, Mexico”, *Ethnohistory* 10, no. 4 (1963): 373-95. Este artículo de Owen, que recoge valiosos testimonios orales sobre la participación de los indígenas yumanos en la revuelta de 1911, llega a la conclusión que se trató de una pelea entre indígenas, más que un cosa de adhesión a la causa revolucionaria (p. 385). Estas peleas no enfrentaron a grupos lingüísticos, sino a grupos de relaciones patrilineales (p. 387).

inmigrantes prusianos, David Goldbaum, que había estudiado minería en San Francisco, para después residir en Ensenada y ser nombrado juez de registro civil y Comisionado de tierras del Distrito Norte, hizo un reporte describiendo las características del territorio, con un claro interés oficialista, buscando principalmente la tenencia legal de las tierras. Goldbaum reportaba una actividad minera normalizada en Calmallí, que estaba muy bien comunicado por varios caminos de carretas (*wagon roads*) hacia el Pacífico y hacia el Golfo, hacia el Campo Alemán y otro hacia Santa Gertrudis.¹⁷⁵ El editor del libro, sin citar su fuente, sostiene que la misión Santa Gertrudis contaba con 69 habitantes en 1921.¹⁷⁶ Si se ha de dar crédito a este dato, esto supondría que el lugar de la misión fue ocupado de manera significativa en las primeras décadas del siglo XX, fruto de la actividad minera y migrante del espacio misional y la comunicación por nuevos caminos.

Terminada la revolución mexicana y la Primera Guerra Mundial, cierto sentimiento “nacionalista” se difuminó desde el centro de la república. Las relaciones comerciales con Estados Unidos se multiplicaron en el momento en que el país del norte comenzaba su recuperación de la posguerra. En este contexto, Aurelio Vivanco realizó un viaje por la península con el fin de brindar “una demostración fiel y verdadera de cuanto es y puede ser el Territorio de la Baja California”,¹⁷⁷ buscando así atraer la mirada de extranjeros. Justo en el “renacer” de las misiones de California, Vivanco pretendió presentar en su libro a una Baja California con un brillante y hermoso porvenir, como actualmente en la Alta California. Vivanco, probablemente siguiendo a León Diguét,¹⁷⁸ relaciona a los cochimíes con el norte del estado: “De los «Cochimíes», no quedan por hoy más que los que habitan en las montañas de Tecate, Real del Castillo, Santo Tomás, El Álamo y San Telmo, viviendo en un estado de atraso muy marcado”.¹⁷⁹ En cambio, dice que los “Huaycuras” [sic] vivían en la parte central de la península y califica como Guaycuras a los indígenas retratados por Diguét en Santa Gertrudis. También afirma que los pocos individuos que habían quedado como descendientes

¹⁷⁵ David Goldbaum, *Towns of Baja California. A 1918 Report*, ed. William Hendricks (Glendale: La Siesta Press, 1971), 27. El editor del libro, Hendricks, comenta que la población en Calmallí podía variar por temporadas, fluctuando entre cientos y miles en distintos años (p. 29).

¹⁷⁶ Goldbaum, *Towns of Baja California*, 31.

¹⁷⁷ Aurelio Vivanco, *Baja California al día* (México: CODIBAC, 1924), 7.

¹⁷⁸ Diguét distingue entre los cochimíes propiamente dichos y cochimíes del norte, designados como Cahuillas, León Diguét, *Territorio de la Baja California. Reseña geográfica y estadística* (Madrid: Librería de la Vda. de C. Bouret, 1912), 12-13. Más adelante, relaciona a los cochimíes del norte con las misiones dominicas (p. 14).

¹⁷⁹ Vivanco, *Baja California*, 11.

directos de esos Guaycuras solo hablaban español¹⁸⁰ y da una caracterización idealizada: “Los californios son de buena estatura, sanos y robustos, adquiriendo enfermedades solo por contagio”.

En este enclave de “nacionalismo mexicano”, el botánico de la UNAM y de la Escuela Nacional de Agricultura, Maximino Martínez, escribió un libro donde intentaba responder a las preguntas de cómo era la Baja California, cuáles eran sus recursos y cómo vivían los bajacalifornianos, como fruto del diario de viaje realizado en 1944, nuevamente, sin transitar por la misión Santa Gertrudis. Como botánico, valoró los cirios: “Las plantas más extrañas del mundo [...] Al tener oportunidad de contemplarlos, damos por bien empleado el largo viaje; tenemos en poco las fatigas y las incomodidades y nos creemos verdaderamente felices y privilegiados”.¹⁸¹ Aunque no pasó por el lugar de la misión, Martínez describió a los gambusinos de El Arco y Calmallí, dentro de su espacio misional. Estos gambusinos buscaban oro debajo de las piedras y entre la tierra con grandes dificultades por la falta de agua. “Sus herramientas son una pala y un zapapico, y los que pueden se valen de un tamiz y una tela donde se asienta el oro, aventado con un fuelle”.¹⁸²

Viajeros encaramados en jeep: Segunda mitad del siglo XX

Después de la Segunda Guerra Mundial, la economía de Estados Unidos vivió otro repunte económico que posibilitó a los viajeros, ataviados con su jeep,¹⁸³ recorrer los caminos de una península que de “romántica” había pasado a “incógnita”. Los años cincuenta fueron

¹⁸⁰ Vivanco, *Baja California*, 15. Las fuentes disponibles coinciden en que los descendientes de los indígenas en el desierto central “adquirieron costumbres occidentales como la lengua española, el uso de vestimentas de cuero, así como el uso de caballos y mulas para el trabajo en sus huertas”, Morales Cortez, “Cochimies, indios del norte”, 155.

¹⁸¹ Maximino Martínez, *Baja California. Reseña histórica del territorio y de su flora* (México: Ediciones Botas, 1947): 109.

¹⁸² Martínez, *Baja California*: 108. Para esta descripción remito a la imagen 5.

¹⁸³ Durante la Segunda Guerra Mundial, alrededor de 600,000 jeeps fueron utilizados por el ejército estadounidense. Al terminar la Guerra, estos jeeps fueron vendidos a un precio accesible de 1,000 dólares por el gobierno de Estados Unidos, “Se ha fijado precio a los ‘Jeeps’ para uso particular”, en *El Heraldo de Baja California*, 27 de agosto de 1945. En los años cincuenta, el jeep se convirtió en el transporte favorito de exploradores turísticos y científicos transitando la península, John Hilton, *Hardly Any Fances. Baja California in 1933-1959* (Los Angeles: Dawson’s Book Shop, 1977); Bill Wortman y Orv Wortman, *Bouncing Down to Baja* (Los Angeles: Westernlore Press, 1954); Erle Stanley Gardner, *Hunting the Desert Whale. Personal Adventures in Baja California* (New York: William Morrow and Company, 1960); Ángel Bassols Batalla, *Segunda exploración geográfico biológica en la península de Baja California* (México: Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1961); Jordán, *Baja California*.

especialmente una década de turismo de “aventura” por una tierra que, en el imaginario, apenas tenía límites (*hardly any fences*). En México, el sistema de sustitución de importaciones, en un contexto mundial de crecimiento económico significativo, detonó el así llamado “milagro mexicano”, donde el “progreso” del país era imparable –claro vestigio de un régimen de historicidad modernista-. Estas dos visiones suscitaron dos tipos de tránsito por la península: la de los viajeros con interés aventurero por parte de los estadounidenses y la de los exploradores con pretensiones científicas por parte de los mexicanos.

En México, dos personajes transitaron el espacio misional de Santa Gertrudis en sus viajes por la península en la década de los cincuenta: Fernando Jordán y Ángel Bassols. El primero era un periodista antropólogo originario de la Ciudad de México que en 1950 hizo un recorrido en jeep por la Baja California. En una serie de 25 artículos para la revista *Impacto* plasmó su crónica apasionada y anotaciones etnográficas –sin pretensión de ocultar su subjetividad– de los lugares por donde pasaba, para después convertirse en libro. Aun cuando Jordán escribía para un público no académico, tiene el gran valor de incluir al espacio –en lugar del tiempo– como factor fundamental de interacción humana en sus observaciones.

En su paso por la misión de San Borja, Jordán escribió que la iglesia se había convertido en un refugio de murciélagos y la sacristía en una vivienda sucia y semiderruida de una familia –custodia– que vigilaba la misión,¹⁸⁴ en un pequeño pueblo de diez familias. En Santa Gertrudis observó que la pequeña capilla seguía estando significada religiosamente y destacaba su altar y santos.¹⁸⁵ El “pueblo” de Santa Gertrudis estaba habitado por veinte familias, pero los hombres habían emigrado a las minas cercanas, por eso los habitantes que quedaban en el lugar vivían principalmente de la cosecha de dátiles, además de los viñedos, olivos y árboles frutales del lugar.¹⁸⁶ Jordán también describió a una mujer gambusina de Santa Gertrudis:

Los gambusinos, aquí, nunca consiguen salir de pobres. He conocido a una mujer gambusina –la única, acaso, en todo México– que año por año va a Calmallí a buscar oro. Pasa tres o cuatro meses escondida entre los cauces secos de los arroyos que cada cinco inviernos llevan un hilo de agua, limpiando arenas y triturando piedras. Hace

¹⁸⁴ Fernando Jordán, *El otro México. Biografía de Baja California* (Tijuana: Universidad Autónoma de Baja California, 2005), 197.

¹⁸⁵ Jordán, *Baja California*, 166.

¹⁸⁶ Jordán, *Baja California*, 166-167.

catorce años que realiza ese trabajo para sostener a su familia, de hijos perezosos y despreocupados que viven bajo los dátiles de Santa Gertrudis, y no ha habido año en que llegado diciembre, no se encuentre nuevamente sin dinero.¹⁸⁷

Jordán aporta más datos con sus observaciones sobre el proceso que he estado narrando: la apropiación minera del espacio misional y la “reoblación” del lugar de Santa Gertrudis con migrantes llegados originalmente para trabajar como gambusinos. Es muy probable que esa mujer gambusina mencionada por Jordán fuera Luz Pico Romero (imagen 10), donde se observa a esta mujer de tez blanca con su máquina gambusina. El edificio y el automóvil del fondo indican que se encontraba en un poblado minero, tal vez Calmallí o Pozo Alemán.



Imagen 10: Luz Pico Romero, Calmallí. Fuente: Archivo Milapá, 1954 (Velasco Pegueros 2017).

Si Jordán se deslumbró por el estilo de vida de los “rancheros” bajacalifornianos interactuando en una tierra “incógnita”, Bassols recorrió la península con otra finalidad: “Lo que buscaba Bassols era identificar, ordenar y apuntar los principios de la prosperidad de una región”.¹⁸⁸ Para el explorador mexicano de la ciudad de México, la Baja California era la región más atrasada y desconocida del país que merecería ser explorada por mexicanos, pues

¹⁸⁷ Jordán, *Baja California*, 168. Es probable que esta mujer, fuera una migrante de San Ignacio, Luz Pico, “una mujer fuerte y trabajadora dedicada no solo a las cuestiones del hogar y el cuidado de la familia, sino a trabajos pesados como la gambusineada”, como la recuerdan sus nietos, Velasco Pegueros, “¡Aquí Estamos!”, 75.

¹⁸⁸ Héctor Mendoza Vargas y Karina Busto Ibarra, “La Baja California inventada: Visiones sobre un territorio mexicano a mediados del siglo XX”, *Investigaciones Geográficas, Boletín Del Instituto de Geografía*, no. 86 (2015): 106.

la mayoría de las exploraciones habían sido realizadas por extranjeros.¹⁸⁹ En un contexto del “movimiento revolucionario para promover la cultura nacional”, Bassols pretendió mostrar las posibilidades de una economía nacional en Baja California y “extirpar en forma oficial la herencia extranjera”.¹⁹⁰

Bassols visitó la península en dos exploraciones, la primera por Baja California Sur en 1957 y la segunda por Baja California Norte en 1959. “Encaramado en su jeep” –según su expresión–, llegó a Santa Gertrudis en la segunda exploración para encontrar que varias familias cultivaban, aunque sin mucha agua. Ahí, pudo hallar higueras, viñas y olivos, cabras y bestias de trabajo.¹⁹¹ Aunque no describe el estado de la iglesia de la misión, recomienda la necesaria conservación de los monumentos históricos, especialmente las misiones jesuitas y dominicas en todo el territorio de la península.¹⁹² Desde el contexto del “milagro mexicano” en la década de los cincuenta, se pudo sufragar el viaje científico del geógrafo mexicano.

La imagen 11 es una fotografía tomada por Bassols en su segunda exploración. La misión presenta una ventana clausurada donde se encontraba el altar del templo misional, según imágenes y descripciones del interior de la misión antes de su restauración. La casa-habitación tiene tres cuartos, quizá un comedor y dos recámaras, cuyos techos –dos de ellos– se han renovado recientemente. El cerco fue levantado para la protección de ganado mayor. Existe una cocina en el patio de la casa, con leña dispuesta para el fogón. En la entrada de la casa, una familia posa para la foto, una madre y tres hijos.

La familia de la fotografía está compuesta por la señora Tulita Arce y sus hijos María, Jesús, José y Seferino Ramos Arce.¹⁹³ En la composición, falta el padre de familia. Es muy probable que el padre de familia, identificado como Ramón Ramos, estuviera trabajando en esos años como gambusino en alguno de los placeres mineros de la región, conforme a los testimonios de Jordán y Gloria Galaviz.¹⁹⁴ En esa década, era común retratar las familias “pobres” en las puertas de sus casas, conforme a una composición estereotipada de crítica al modelo posrevolucionario en decadencia.

¹⁸⁹ Ángel Bassols Batalla y Gastón Guzmán Huerta, *Primera exploración geográfico-biológica en la península de Baja California* (México: Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1959), 15.

¹⁹⁰ Bassols Batalla y Guzmán Huerta, *Primera exploración*, 180.

¹⁹¹ Bassols Batalla, *Segunda Exploración*, 55.

¹⁹² Bassols Batalla, *Segunda Exploración*, 166-177.

¹⁹³ Esta información me fue proporcionada por Teresa Ceseña, nativa de la misión Santa Gertrudis, y confrontada con los árboles genealógicos contenidos en la tesis de Velasco Pegueros, “¡Aquí estamos!”, 81.

¹⁹⁴ Galaviz Granados, *Creyentes por experiencia*, 99-100.



Imagen 11: Familia en Santa Gertrudis. Fuente: Ángel Bassols, 1959 (Colef).

Así como para los exploradores mexicanos, los extranjeros se sirvieron del jeep para sus viajes. El jeep fue el vehículo residual de la Segunda Guerra Mundial que facilitó el tránsito por una tierra “impasable”: “*El Jeep* has lugged us over «roads» impassable to any other type of vehicle and through *arroyos* and *barrancas* never before traveled by car; has taken us to the eastern states”.¹⁹⁵ Desde los años veinte, el Club de Automovilistas de California (*Automobile Club of Southern California*) se había interesado por incursionar en las tierras de la península, “que presentaba posibilidades de experimentar una aventura por sus brechas y caminos inexplorados”.¹⁹⁶ Contratado para este club, Peter Gerhard realizó una serie de viajes por la península con la finalidad de promover turísticamente el territorio en el público de California. Para Gerhard, la Baja California era como el “viejo oeste”, siempre primitiva y hermosa.¹⁹⁷

En la edición de 1956 del *Lower California Guidebook* de Gerhard, se mencionaba a San Borja, “a ruined mission”, cuyas paredes habían sido excavadas por los buscadores de tesoros que los misioneros supuestamente escondieron.¹⁹⁸ Menos noticias nos ofrece sobre Santa Gertrudis, “a graceful touch of civilization in a lonely spot”, con una tierra de cultivo

¹⁹⁵ Wortman y Wortman, *Bouncing Down to Baja*: 13 [cursivas del autor].

¹⁹⁶ Mendoza Vargas y Busto Ibarra, “La Baja California inventada: 101. Habría que hacer una acotación sobre esos caminos “inexplorados”, pues los grupos originarios, los misioneros y los rancheros siempre han estado explorando los espacios con distintos fines.

¹⁹⁷ Peter Gerhard y Howard Gulick, *Lower California Guidebook* (Glendale: Arthur H. Clark Company, 1956). Esta guía para viajeros en jeep fue publicada por primera vez en 1956 y reeditada en 1958, 1962, 1967 y 1970.

¹⁹⁸ Gerhard y Gulick, *Lower California*, 102.

que prácticamente había desaparecido;¹⁹⁹ en ambas descripciones pareciera que no existe población habitante en los espacios misionales. La edición de 1962, en cambio, tiene una descripción de la población de Baja California que, si bien no eran católicos devotos, sí eran extremadamente sensibles sobre su religión, por lo que los turistas debían tener el debido respeto para con sus iglesias,²⁰⁰ incluidos los templos misionales. Además, incluye dos páginas sobre las principales fiestas, invitando a visitar las fiestas religiosas locales de los pueblos pequeños. En las misiones “aisladas y abandonadas” se acostumbraba que los rancheros, por cientos y miles, se congregaran para el día del santo con bailes, “barbecues”, y una gran cantidad de cerveza y tequila.²⁰¹

La edición de 1970 nada añade a lo descrito de Santa Gertrudis, pero incluyó un apartado sobre la “misión perdida” de San Isabel, donde los jesuitas habrían escondido todos sus tesoros antes de ser expulsados.²⁰² Aunque los espacios parecen estar ahí, esperando ser explorados por los turistas, se comienza a percibir una percepción local en las fiestas patronales. Finalmente, la edición de 1975 cambió de autor, Wheelock en lugar de Gerhard, donde se añadió una introducción “histórica” de las misiones, y se acusaba al gobierno mexicano de ignorar la rica herencia misional y, con una actitud anticlerical, no realizar intento alguno por proteger los antiguos templos misionales. Este interés por la restauración no había sido manifestado antes, por lo que confirma la década de los setenta como una etapa de restauración generalizada en las Californias.

La misma empresa turística *Automobile Club of Southern California* comenzó a publicar desde 1940, aproximadamente, un folleto para automovilistas del sur de California bajo el título *Log of Lower California*. Hasta la edición de 1951, apenas existía una referencia

¹⁹⁹ Gerhard y Gulick, *Lower California*, 107.

²⁰⁰ Gerhard y Gulick, *Lower California*, 19.

²⁰¹ Gerhard and Gulick, *Lower California*, 20. El tequila parece responder más a una construcción de “lo mexicano” que a la realidad de los espacios misiones del centro de la península, donde el vino en un primer momento y después la cerveza fueron sin duda las bebidas alcohólicas más consumidas en las fiestas patronales.

²⁰² La leyenda supone que esta habría sido la última misión fundada por los jesuitas, cerca de Santa María Calamajué. Ahí es donde los misioneros, tras ser advertidos de su próxima expulsión, podrían haber escondido los tesoros acumulados en una “teocracia independiente”, Gerhard y Gulick, *Lower California*, 121. Esta leyenda derivó en un discurso reiterado sobre los tesoros escondidos en las misiones del norte de México, Hilton, *Hardly Any Fances*, 53-54. Buscando los tesoros escondidos de esta misión perdida y de las otras misiones, no faltaron quienes excavaron dentro y fuera de los templos misionales, ocasionando debilitamiento y deterioro de los complejos misionales. Este será uno de los factores que propiciaron el conflicto entre el misionero Mario Menghini y los “restauradores” que, en su opinión, excavaban en busca de tesoros y no como parte de una restauración profesional, Mario Menghini, “Calas en escalera de San Borja”, 1998, Archivo Mejibó.

a Santa Gertrudis: “A Branch road leads west to Mission Santa Gertrudis”.²⁰³ Lo importante en esta guía era el camino en sí, lo desafiante de las brechas para el jeep, no el edificio misional, mucho menos la cultura de las comunidades. La edición de 1961, en cambio, añadió unas líneas de reseña histórica de la misión Santa Gertrudis y señalaba que perduraba el sistema de irrigación y varias ruinas de los edificios. Los años cincuenta representaron una década de revaloración de las “ruinas” de las misiones, como se verá en los próximos capítulos.

La caracterización de las misiones de Baja California como edificios en ruinas se constata también en el título del libro del viajero y escritor estadounidense Marquis McDonald llamado *Baja: Land of Lost Missions*. Estas misiones “perdidas” u “olvidadas” fueron recorridas en jeep por McDonald entre 1949 y 1950, pero su libro, en colaboración con Glenn Oster, fue publicado hasta 1968, sobre una tierra “virtually unknown and largely unexplored”.²⁰⁴ La finalidad del libro era invitar a los habitantes de la costa oeste de Estados Unidos a visitar una tierra “subdesarrollada, aislada y con extensas áreas poco conocidas”, donde sobreviven las misiones que están todavía más abandonadas y olvidadas (*forlorn and forgotten*). En el relato de su viaje, McDonald narra su llegada a la comunidad de Santa Gertrudis, un lugar aislado y poco visitado por los “Americanos”. Además de describir la arquitectura de la “pequeña gema de la misión española”, habla de las ruinas de la misión de adobe original. Estando ahí, un muchacho con la llave de la misión les abrió la puerta, encontrando su interior casi perfectamente preservado y poco deteriorado.²⁰⁵ McDonald confirma que, al igual que San Borja, un sacerdote de San Ignacio visitaba anualmente la misión.

De esta manera, el interés por las ruinas de las misiones de la tierra ignota de Baja California fue cobrando mayor relevancia entre los turistas estadounidenses desde los años cincuenta. En los años sesenta, el interés permeó también la academia de las universidades californianas. En un libro del aficionado a la historia y viajero Burr Belden, se plasmaron sus impresiones de varios viajes realizados en jeep antes de 1964 para ilustrar a los alumnos de

²⁰³ Automobile Club of Southern California, “Log... of Lower California, Mexico and the Gulf of California”, Compiled by [the] Outing, Hotel and Resort Bureau, 1951, Los Angeles, UCSD Library, Baja California Collection, F1246.A87.

²⁰⁴ Marquis McDonald y Glenn Oster, *Baja: Land of Lost Missions* (San Antonio: The Naylor Company, 1968), vii.

²⁰⁵ McDonald y Oster, *Baja*, 57.

la Universidad de California del curso “Territorio y Vida en Baja California”.²⁰⁶ Las narraciones de los viajeros y exploradores fueron el preámbulo para que, en la década de los setenta, las propuestas de conservación y restauración de las “ruinas” de las misiones de Baja California fueran consideradas con mayor seriedad.

Conclusiones

A lo largo de este primer capítulo donde se han analizado los testimonios de misioneros, cronistas, exploradores y viajeros transitando el espacio misional de Santa Gertrudis, he podido llegar a la conclusión que tal espacio se ha vivido, percibido y representado de maneras distintas a lo largo de dos siglos. Las mismas características espaciales han posibilitado la forma en que se ha habitado o transitado por la misión y por la península, pues la poca disponibilidad de agua, de tierra fértil para la siembra, de pastura para el ganado y el intemperismo, restringieron intentos de asentamientos poblacionales numerosos como en las misiones de Sinaloa o Sonora. Además, las sequías y los huracanes hacían que, de manera periódica, cada cinco años aproximadamente, tuviera que repararse por completo la acequia, la pila y la tierra para volver a sembrar.

Por esta característica del espacio, la relativa implantación del sistema misional no modificó por completo la forma en que los cochimíes vivían y percibían su espacio, sino que siguieron pescando, cazando y recolectando desde la movilidad en el espacio misional. El descenso demográfico de los grupos originarios y el arribo de algunos colonizadores novohispanos significó el paso de la misión a la ranchería –con su mudanza semántica– en la mayoría de las misiones de las Californias. Pero en Santa Gertrudis los descendientes de los cochimíes que no habían emigrado asumieron labores sociales y culturales en los lugares del espacio. Agricultura, ganadería de vaqueros y celebraciones religiosas designaron la forma de apropiación más común hasta la explotación de minerales a fines del siglo XIX, en que los gambusinos añadieron una nueva forma de vivir el espacio.

Todas estas actividades socioespaciales eran desarrolladas desde la movilidad, recorriendo lugares del espacio misional y también de otros espacios de la región, por caminos de terracería y por rutas marítimas. La construcción de la carretera transpeninsular,

²⁰⁶ Burr Belden, *Baja California Overland* (Glendale: La Siesta Press, 1965).

la patrimonialización de las ruinas tras la Segunda Guerra Mundial, las campañas nacionalistas mexicanas y el arribo al espacio misional de representantes institucionales modificaron una vez más la forma de vivir y percibir el espacio misional.

Después del recorrido histórico de este primer capítulo, se concluye que el espacio ha sido vivido, percibido y significado desde las subjetividades de los distintos actores sociales, respondiendo a experiencias, intereses, motivaciones y búsquedas de control. Los pobladores habituales del sitio misional, constructores de la memoria comunitaria que interpreta sus orígenes en los cochimíes, vivieron su espacio desde la experiencia, con afectividad que implicaba el uso utilitario y simbólico de los lugares cotidianos y significativos. Para ellos, la valoración del espacio misional estaba relacionada con lo que se comía, lo que se hacía y lo que se celebraba.

A diferencia de los pobladores habituales, la institución eclesial ha percibido el lugar de la misión como un espacio jerárquico, de control y orden. A través de un representante ministerial, el misionero-sacerdote ha vivido o visitado el sitio misional con la finalidad de ofrecer un discurso de evangelización, pero también “civilizador”. Usando signos y símbolos -varios de ellos esculpidos en la arquitectura del templo- han buscado incorporar a la comunidad misional en una historia de salvación desde la perspectiva cristiana-católica. Por su parte, el Estado nacional, en el siglo pasado, se ha hecho presente de manera intermitente a través de agentes culturales para incorporar a las poblaciones misionales -designadas como rancherías o pueblos- en el discurso historiográfico nacional.

También los viajeros de interés “científico” o “aventurero” han significado el espacio de Santa Gertrudis desde el romanticismo propio de la época y del contexto global. Para ellos, la apropiación se produce desde la visita esporádica y proyectando en el lugar las nostalgias de una época idealizada. El objetivo del siguiente capítulo será analizar estas nuevas formas de significación del espacio y de uso de las memorias que, según mi hipótesis, contextualizaron las obras de restauración.

SEGUNDO CAPÍTULO. PUGNAS POR LAS MEMORIAS: EXPEREINCIACIÓN, ROMANTIZACIÓN E HISTORIZACIÓN

Después de haber analizado en el capítulo anterior las observaciones de cronistas y viajeros sobre la forma que se ha vivido el espacio misional de Santa Gertrudis desde la movilidad, en este capítulo se analiza la mirada de diversos actores históricos en relación con la restauración en el tiempo presente. Esta observación de diversos actores está representada en buena medida por el archivo personal del misionero Mario Menghini, uno de los impulsores y ejecutores de la restauración en los años noventa, pero en confrontación con fuentes documentales, visuales y orales de instituciones gubernamentales como el INAH y el Registro Agrario Nacional (RAN).

Aunque la apropiación del espacio sigue siendo el objetivo primordial de investigación, en este capítulo se adhiere el eje analítico del uso de las memorias como una forma concreta de relación con el espacio. La memoria histórica tiene la peculiaridad de relacionar de manera experiencial el pasado con el presente, pero “también proyecta el futuro con relación al espacio que le es propio y tiene un carácter territorial inmediato”.¹ Con una aproximación diacrónica, se analiza la relación del espacio con la negociación de las memorias en coexistencia y, en ocasiones, en tensión.

La memoria es una matriz donde concluyen experiencias y recuerdos individuales, en un marco social donde se comparten esos recuerdos y experiencias. Por eso la memoria es una operación donde se dota de sentido al pasado al interpretarlo, lo que da lugar a lo que Jelin llama el “uso de las memorias” y otros han llamado “interpretación de la memoria”. En este capítulo, se analizan tres usos de las memorias que no son “puros”, sino que pueden coexistir en un mismo actor histórico, pero que predominan en algunos de esos actores.

La primera interpretación se ha denominado *experienciada*, donde hay pasados que son autobiográficos, recordados de las experiencias en carne propia. La segunda interpretación se ha definido como *historizada*, la interpretación de quienes no tuvieron la experiencia pasada y la memoria es una representación del pasado construida desde el conocimiento cultural con la lectura de bibliografía y la escucha de la experiencia del primer

¹ José Velasco Toro, “Territorio e identidad chinanteca en Uxpanapa, Veracruz”, en *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, ed. Odile Offmann y Fernando I Salmerón Castro (México: Ciesas, 1997), 142.

grupo. Y una tercera interpretación que se ha denominado *romantizada*, quienes proyectan en el pasado una era idealizada que crea nostalgia. Se ha considerado que los tres neologismos pueden ayudar a la comprensión de la negociación por la memoria, con el riesgo de la simplificación, que se ha buscado evitar.

La memoria experienciada de los neocochimíes²

La conexión del espacio misional de Santa Gertrudis con la carretera transpeninsular posibilitó mayor flujo y relaciones de movilidad e interacción, en lo comercial, lo social y lo religioso. De manera paradójica, la globalización permitió el acceso a la comprensión de otras culturas, que reclamaban a los Estados el derecho al reconocimiento de su identidad y su autonomía.

A finales de los años ochenta, ya estaba constituido en Santa Gertrudis un “Comité coordinador de la comunidad indígena cochimí de Santa Gertrudis, B.C.” La intención de tal comité era -en sus propias palabras- “conservar, custodiar y vigilar todos los vestigios que están y que se encuentran en los alrededores”.³ Este comité estaba integrado, principalmente, por miembros de la familia Salgado, depurados de sus derechos ejidales, un episodio que enmarcó en gran medida la lucha por el reconocimiento étnico.⁴ Ubicados en la experiencia cotidiana del espacio como factor identitario, este grupo buscó una interpretación “experienciada” de la memoria colectiva de la comunidad.

La supuesta extinción, el ejido y la memoria indigenista

Para la memoria histórica centralista del Estado-nación mexicano, los cochimíes estaban extintos. Es difícil determinar cuándo se comenzó a hablar de la “extinción” de los cochimíes

² Considero neocochimíes a un grupo de mujeres y hombres que en los últimos años han pugnado por el reconocimiento a una identidad negada desde el siglo XIX por parte del Estado y de la Academia.

³ “Comité indígena cochimí Santa Gertrudis”, 21 mayo 1992, “Exp. 00 100, Of. No. 07/92”, Archivo Mejibó.

⁴ La familia Salgado es una de las familias que ha habitado la misión de Santa Gertrudis por más tiempo y uno de sus integrantes, Jesús Salgado, impulsó el primer comité indígena cochimí del lugar, Velasco Pegueros, “¡Aquí Estamos!”, 155. En una conversación con la arquitecta Diana Guerrero del INAH, mientras mostraba fotografías captadas por ella misma en la misión Santa Gertrudis en una de obras de conservación a finales de los ochenta, señaló una imagen de hombres ancianos de la familia Salgado y comentó: “ellos decían ser descendientes cochimíes”, Gabriel Fierro Nuño, “Conversación informal con Diana Guerrero”, Mexicali, 4 abril 2019. En la misión de Santa Gertrudis, Alonso Salgado reconoció que hace más de veinte años fundó una asociación indígena cochimí, llegando incluso a ser consejero en el entonces Instituto Nacional Indigenista, Gabriel Fierro Nuño, “Conversación informal con Alonso Salgado”, Santa Gertrudis, 15 abril 2019.

del desierto central de la península. En realidad, esta “extinción” respondió a una intencionalidad política de la historiografía; si no se habla de los “otros”, entonces se les invisibiliza. Como se ha analizado en el capítulo anterior, los “indios” de Santa Gertrudis siempre han estado ahí, en el espacio misional.

Las reformas de mediados del siglo XIX con la desamortización de los bienes eclesiásticos y comunales expropiaron las tierras de indígenas para hacerlas productivas y, de este modo, incorporarlas a la “modernización” de la República. Los indios fueron considerados, bajo la influencia positivista europea, seres propensos a la extinción para dar paso a la “modernización” del país. Por esta razón, a nivel institucional se dejó de usar el término “misión” para utilizar el de “pueblo” en Baja California. Los “caciques”⁵ indígenas de la época misional fueron denominados “preceptores”.

En la misión de Santa Gertrudis, un indígena cochimí de nombre José María Iberri fue nombrado “preceptor” del pueblo. La negociación que hizo José María Iberri al solicitar la posesión legal de tierras en el pueblo de Santa Gertrudis,⁶ así como la construcción de una escuela en el pueblo, es un buen ejemplo de negociación entre el poder local que seguía siendo comunal-familiar y el poder nacional de intento de homologación.

A finales de ese siglo, el antropólogo francés Léon Diguét, de quien se ha hablado en el primer capítulo, fotografió a los “últimos representantes de la raza cochimí” -así tituló la fotografía-, incluido el ya anciano José María Iberri y un niño llamado Margarito Iberri. Conforme a la frenología practicada en el siglo XIX, Diguét tomó medidas antropométricas del cráneo de cuatro niños cochimíes en Santa Gertrudis, quizá también como registro -según su perspectiva- de los “últimos” cochimíes destinados a su extinción.⁷

⁵ En una ponencia sobre misiones del noroeste, una investigadora del Colegio de Sonora encontró que la estructura social de los grupos indígenas del noroeste no fue alterada radicalmente. En sus propias palabras, “en el noroeste, el cacique mantenía su supremacía a través de alianzas de parentesco, es decir, por la amplitud de familia e hijos, nietos y otros parientes”, Ana Luz Ramírez Zavala, “Reflexiones en torno al sistema de autoridad indígena del noroeste novohispano durante el régimen misional”, en *Misiones del noroeste de México: Origen y destino*, 2015, ed. Raquel Padilla Ramos (Hermosillo: Forca Noroeste, 2017), 58.

⁶ José María Iberri fue contratado con sueldo del Territorio de Baja California como preceptor del pueblo de Santa Gertrudis, dependiente del Ayuntamiento de Mulegé, “Informe de José Ma. Medina sobre contratos de preceptores de San Ignacio y Santa Gertrudis”, 8 de noviembre de 1862, Archivo Pablo L. Martínez, La Paz, III/V-83/L-11/1FF. En respuesta, Iberri solicitó al Jefe Político la “legalidad” de sus tierras en el pueblo de Santa Gertrudis, por las cuales pagaba tributo, “José Ma. Medina, Presidente Municipal de Mulegé, remite al Gobernador de la B.C., la solicitud presentada por el indígena José Ma. Yberri, natural del pueblo de Santa Gertrudis”, 8 de noviembre de 1862, Archivo Pablo L. Martínez, La Paz, L-II/V-83/Doc.856Bis.

⁷ Diguét expone que en la región del desierto central la mayoría de los pobladores son ya mestizos, por lo que “el tipo de fisonomía específica de estas razas [guaycura y cochimí] va desapareciendo en los mestizos y

Dos décadas después, David Goldbaum [véase páginas 102-103] fue comisionado por el jefe político del territorio norte de Baja California para recorrer todo el territorio y dar un informe sobre la población indígena que vivía ahí. Contrario al fatídico presagio de Diguét, quien estaba interesado en comprobar sus ideas del darwinismo social [véase página 97] con finalidad museológica,⁸ Goldbaum hace la siguiente descripción en su informe de 1918:

Los habitantes [de Santa Gertrudis] son indígenas que dicen pertenecer a la tribu cochimí, seis hombres y dos mujeres, ya muy ancianas. Existen veinte hombres, once mujeres y catorce niños mestizos. Su jefe es M. Cañete. Se ocupan en lo general en la cría de ganado, trabajan en las minas y en otros quehaceres domésticos. Las mujeres y niños hacen las siembras mientras los hombres salen al trabajo o a juntar miel de abeja y a pescar o cazar.⁹

Aunque Goldbaum consideraba a los habitantes de esta región como mestizos, no puede ocultar que en la memoria colectiva estaba aún la referencia a su identidad étnica: “Dicen pertenecer de la tribu cochimí”. Esta memoria colectiva se veía reforzada por la continuidad con las formas de relación con el espacio que he descrito en el primer capítulo: la recolección, la caza y la pesca; además de las actividades sociales introducidas con el sistema misional: la siembra y la ganadería; y finalmente la nueva actividad que comenzó a finales del siglo XIX: la minería a baja escala o gambusineada.

Sin embargo, la memoria colectiva de saberse descendientes cochimíes se vio modificada por una nueva institución social posrevolucionaria: el ejido. Esta institución, a nivel nacional, creó nuevas relaciones sociales y una forma distinta de apropiación basada en la organización jerárquica y el control. “Con la incorporación de nuevas relaciones sociales, a partir de vínculos económicos y políticos, la norma ancestral de uso del espacio se

desafortunadamente *llegará la extinción de estas razas*”, Diguét, “Etnografía de la Baja California”, 18 [Las cursivas son mías].

⁸ Diguét era patrocinado en sus expediciones por el Museo de Historia Natural de París. Para los museos decimonónicos, los registros médicos y fotográficos de las razas “extintas” eran de una valoración inapreciable. Por esta razón, un artículo de 1900 en la Revista de los *Annales* enfatizaba la extinción de los Pericúes, Guaycuras y Cochimíes: “Les trois tribus que nous avaiet décrites les anciens missionnaires et Alexandre de Humboldt, au début de ce siècle, sont à peu près entièrement éteintes”, Colin, “La Basse-Californie D’Après Mr Léon Diguét”, 249.

⁹ David Goldbaum, “Noticia respecto a las comunidades de indígenas que pueblan el distrito norte de la Baja California,” *Calafia* 5, no. 3 (1984): 19. En este informe, Goldbaum sostiene que en la misión de San Borja y en la ranchería de San Regis ya todos los habitantes son mestizos y ya no hablan el “dialecto”, p. 20.

distorsiona”.¹⁰ A través del ejido, los “indios” de México se convirtieron, para el Estado revolucionario, en campesinos, para poder obtener tierras y recursos por parte del gobierno central.

En Santa Gertrudis, el ejido llegó más tarde, hasta finales de la década de los sesenta. La investigadora Alejandra Velasco conversó y entrevistó a varias personas pertenecientes a la Asociación Milapá y pudo plasmar el conflicto que se suscitó al interior de la comunidad por el sistema ejidal. El Ejido Independencia fue constituido en 1969 en Santa Gertrudis y poblados vecinos, pero luego se registraron dos depuraciones en 1975 y 1985, dejando sin derechos agrarios a varias personas que se consideraban traicionadas.¹¹

A finales de la década de los ochenta, la llegada del misionero Mario Menghini y su discurso de (re)apropiación del espacio por la interpretación historizada de la memoria desde el sistema misional, se enclavó en este contexto de conflictividad ejidal. Con el apoyo de Menghini, (re)apareció en la memoria colectiva la experiencia de una cultura cochimí, una memoria que recurre a los ancestros “indios” como factor de identidad colectiva. Smith ha sostenido: “Los ancestros pueden aportar, por medio de recuerdos personales vividos o del conocimiento público documentado, a todos y cada uno de los miembros de la comunidad,

¹⁰ Velázquez, “La apropiación del espacio”, 126. También entre los chinantecos de Veracruz el ejido trastocó su organización social y, con ello, su memoria colectiva: “Esta organización y el control de su espacio productivo y social fueron trastocados al imponerse el esquema funcional del ejido colectivo que obedece a valores individuales asociados y de competencia”, José Velasco Toro, “Territorio e identidad Chinanteca en Uxpanapa, Veracruz,” en *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, ed. Odile Offmann y Fernando I Salmerón Castro (México: Ciesas, 1997), 138.

¹¹ Para una descripción más pormenorizada del conflicto de depuración en el Ejido Independencia, desde el punto de vista de los depurados, puede consultarse la tesis de Velasco Pegueros, “¡Aquí Estamos!”, 139-147. El ejido ganadero Independencia fue formado por vecinos radicados en Santa Gertrudis, “Dictamen Ejido Independencia en Santa Gertrudis”, 19 septiembre 1969, Archivo Histórico del Estado (AHE), Mexicali, Fondo Gobierno del estado, caja 54, exp. 1. En el acta constitutiva, se remarcó el carácter comunal de la misión: “Existe dentro del área materia de esta solicitud de dotación, el paraje denominado Santa Gertrudis, en el cual existe una antigua construcción conocida como «La Misión de Santa Gertrudis» [...] Dado que los terrenos en los que se encuentra fincada, dicha construcción, son terrenos propiedad de la Nación de acuerdo con la declaratoria de fecha 11 de marzo del presente año... el grupo que nos trata no podrá enajenarlo, ocuparlo, gravarlo ni alterarlo en forma o en parte de que pierda sus características. Con el objeto de darle mayor protección se formará alrededor de la zona de protección de una hectárea, declarada Monumento Nacional la zona urbana del Ejido”, “Resultados Ejido Independencia”, 19 septiembre 1969, AHE, Fondo Gobierno del estado, caja 54, exp. 1. Este ejido lo formaron treinta personas, “ejidatarios capacitados en materia agraria y ganadera”, con una extensión de 128,040 hectáreas, “Acta de constitución del ejido”, 11 marzo 1970, Archivo de la Reforma Agraria Nacional (RAN), Mexicali, expediente 42/171.

su inclusión y ubicación en una comunidad de historia y destino, que avanza en el tiempo y lleva a cada persona consigo hacia el futuro desconocido”.¹²

La disputa por la tierra de las comunidades indígenas con el sistema ejidal ha sido algo característico de los pueblos originarios de Baja California en las últimas décadas del siglo XX. La inmigración de grupos indígenas del sur del país a los campos agrícolas del estado propició que los grupos originarios buscaran ser atendidos prioritariamente en sus demandas. Mientras que los indígenas inmigrantes pedían mejores condiciones laborales, los grupos yumanos exigían derechos de posesión colectiva de tierras, en conflicto con el ejido. Los ejidatarios habían tomado posesión legal de territorios considerados “sagrados” para los pueblos originarios de Baja California. La invisibilidad de la historiografía y del Estado los había despojado de sus lugares de memoria.¹³

En el libro de memorias del primer festival y encuentro de lenguas indígenas en Baja California, se señala esta problemática generalizada: “El derecho a la tierra, es un problema en todas las comunidades. La conversión al ejido no es parte de la cultura indígena. Se cambió el sistema de usos y costumbres por estar regulados a una ley externa, el ejido. Incluso el sistema de cambio traslapó mapas de propietarios”.¹⁴

Unos años después de la constitución del Ejido Independencia y coincidiendo con las depuraciones, en las décadas de los setenta y ochenta se acrecentó una “indigenización” del indio, se transitó de la vergüenza al orgullo de ser indio, reconocido por la sociedad nacional.¹⁵ Las últimas décadas del pasado siglo fueron el periodo histórico, por tanto, donde los indios se convirtieron en indígenas, los tarascos en purépechas, los tarahumaras en rarámuris, los “cochimies” -de la Huerta o de Nécua- en kumiais.¹⁶ Al igual que en toda

¹² Anthony D. Smith, “Conmemorando a los muertos, inspirando a los vivos. Mapas, recuerdos y moralejas en la recreación de las identidades nacionales”, *Revista Mexicana de Sociología* 60, no. 1 (1998): 70.

¹³ El antropólogo Everardo Garduño prefiere hablar de una apropiación cultural de los grupos indígenas contra una apropiación utilitaria de los ejidatarios. Una de las conclusiones de su trabajo de campo entre los kumiai es que los lugares “sagrados” son los lugares “con historia”, es decir, los sitios naturales donde ha ocurrido alguna historia perteneciente a la memoria colectiva de la comunidad, Everardo Garduño, *De lugares con historia a historias sin lugar* (Mexicali: Casa Editorial Abismos, 2014).

¹⁴ Rael Salvador, ed., *Libro de memorias. 1er festival y encuentro de lenguas indígenas en Baja California* (Ensenada, 2013), 23.

¹⁵ Luis Vázquez León, *Ser indio otra vez, La purepechización de los Tarascos Serranos* (México: CONACULTA, 1992), 105. El antropólogo, autor de este libro, toma como caso referencial a los purépechas de la sierra de Michoacán, pero el uso del contexto histórico que realiza permite tomar sus postulados fundamentales como contextualización nacional.

¹⁶ La designación como “cochimies” a algunas comunidades del norte del estado de Baja California es de larga data, lo que ha desembocado en algunas impresiones de la historiografía. León Digué distinguía entre los

América Latina, “grupos indígenas relativamente pequeños, cuando no insignificantes, suscitan de modo inesperado notables movimientos reivindicativos persistentes que logran modificar la historia de una región”.¹⁷

El caso de los tarascos que se convirtieron en purépechas ha sido estudiado profusamente por el antropólogo Luis Vázquez. Como atinadamente sostiene, esta purepechización de los tarascos respondió a un doble fin: la negociación con el Estado y el propio orgullo de ser indígena: “Lo característico del proceso de reindianización es que, debido a las circunstancias imperantes, además del nuevo criterio clasificatorio empleado por el Estado, son los propios indios los que se reclaman como más indios”.¹⁸ Algo análogo sucedió con los tarahumaras, quienes, en opinión discutida del antropólogo Juan Luis Sariago, fruto de una labor de trabajo indigenista de los jesuitas entre ellos, comenzaron a definirse como raramuris y no como tarahumaras: “Los tarahumaras ya han «raramurizado» el dogma y la moral cristianas hasta confundirlos con sus propios símbolos y rituales en los que es imposible trazar con precisión la frontera entre lo cristiano y lo indígena”.¹⁹

Ambos casos ilustran lo que sucedió a finales del siglo pasado y comienzos de este siglo entre los kumiai y los gertrudianos. Según algunos testimonios recabados en pláticas informales, en ese tiempo “gente del gobierno” llegó a comunidades como La Huerta o Nécua

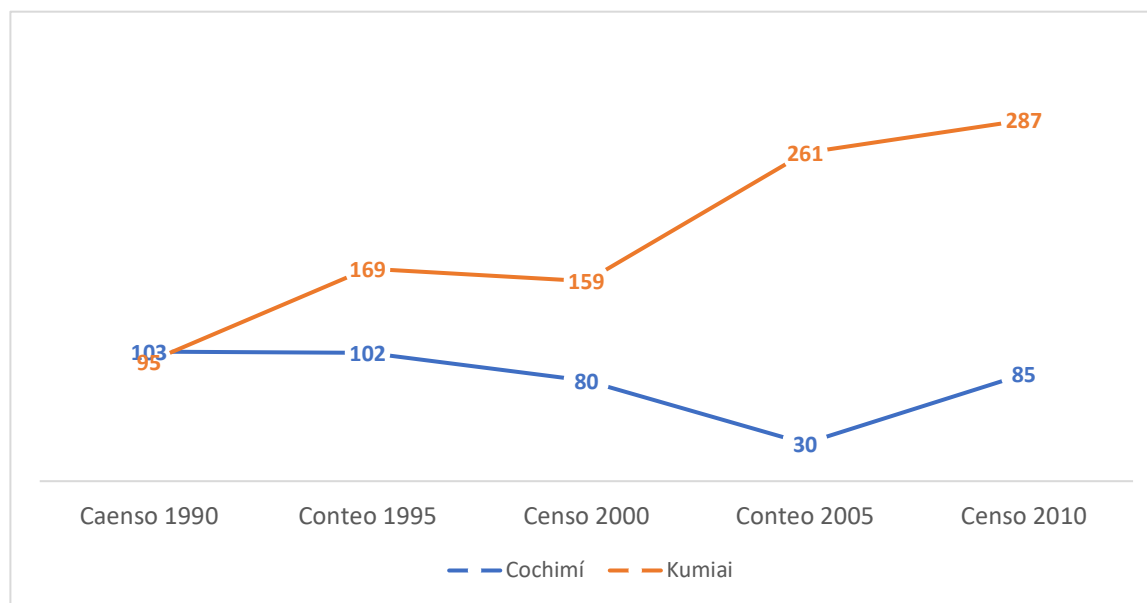
cochimiés propiamente dichos y los cochimiés del norte, correspondientes a las cinco misiones dominicas, también llamados “cahuillas”, Diguét, *Territorio de La Baja California*, 12-14. En su obra de 1924, Vivanco contribuyó otro poco a la confusión al hablar de los “guaycuras” de Santa Gertrudis y los cochimiés del norte de Baja California, Vivanco, *Baja California al día*, 11-13. También el estadounidense Roger Owen consideraba a los extintos indios del desierto central como guaycuras y como cochimiés a los del norte, Owen, “Indians and Revolution”, 377-379. Siguiendo esta línea historiográfica, quienes se interesaron por los grupos indígenas de Baja California desde los años setenta no repararon en considerar que “Los cochimí están distribuidos en dos áreas territoriales; por una parte encontramos a los cochimí de la Huerta y por la otra a los cochimí de San Antonio Necua”, Jesús Ángel Ochoa Zazueta, “La identidad étnica en los grupos indígenas de Baja California,” Cuadernos de Trabajo (México, 1975), 5. Y sin mucho atino y ningún rigor de corroboración, se llegó a afirmar que la lengua de los cochimiés era el k’mai, y que estaban asentados en Nécua, La Huerta y Santa Gertrudis, Iraís Piñón Flores, *Recetario indígena de Baja California* (México: CONACULTA, 2004).

¹⁷ Águeda Gómez Suárez, “El discurso político indígena en América Latina”, *Desacatos* 22, núm. 2 (2007): 216.

¹⁸ Vázquez León, *Ser indio otra vez*, 108.

¹⁹ Juan Luis Sariago Rodríguez, “La cruzada indigenista en la Tarahumara”, *Alteridades* 12, no. 24 (2002): 133. El autor ubica a esta labor de los jesuitas dentro del discurso etnográfico denominado “reformista”, el cual “cree y apuesta por la reforma y el cambio en las formas de pensar y vivir de las etnias serranas”. Por lo tanto, para el antropólogo la “raramurización” de los tarahumaras es fruto de un cambio en su forma de pensar producida por los evangelizadores. Aunque acepto que los jesuitas han desempeñado una labor educadora, los indígenas no son simples receptores, sino que ejercen agencia y negociación cultural y política, por lo que la raramurización no es una imposición externa, sino el resultado de una intensa reconfiguración identitaria con los mismos fines que la purepechización de los tarascos.

para comunicarles que ya no eran cochimíes -considerados extintos por su lengua-, sino kumiais, conforme a la reivindicación de la denominación anterior a la llegada de los españoles. Para poder acceder a recursos del Estado, estos cochimíes se “kumiaizaron” y comenzaron a autodefinirse con ese nombre.²⁰ Una mirada somera a los censos de población del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) muestra que en las últimas décadas ha habido un incremento en la población hablante de kumiai, al mismo tiempo que un descenso de la hablante del cochimí.²¹



Población cochimí mayor de 5 años. Elaboración propia con datos del INEGI.

²⁰ En los Resultados de la formación del ejido La Huerta se puede leer la única referencia a un grupo indígena en la formación de los ejidos del estado de Baja California: “[...] vecinos del poblado de que se trata e integrantes de la tribu Cochimíes, del municipio de Ensenada [...]”, “Resolución sobre dotación de ejido a poblado La Huerta, en Ensenada, B. Cfa.”, en *Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos* 283, no. 12, 14 julio 1967, p. 9. En un reportaje periodístico realizado en campo, se entrevistó a Teófilo Arce, quien afirmó lo siguiente: “Sí, nos cambiamos por las facilidades de pasar al otro lado. Éramos cochimíes y ahora somos kumiai. Quién sabe quién nos lavó la cabeza y pues ni modos”, Daniela Pastrana y Celia Guerrero, “Buscando a los Cochimí”, en *Pie de Página*, 3 abril 2019, disponible en: <https://piedepagina.mx>.

²¹ La gráfica es de realización personal, con base en los tabuladores del INEGI. La variante tomada en cuenta fue la población mixta mayor de 5 años hablante de una lengua indígena, excepto el censo de 2010 cuando la variante fue de 3 años en adelante. La gráfica ilustra el creciente número autodefinido como hablante de kumiai y el decreciente número de hablantes de cochimí. Esta comparación permite constatar que los cochimíes “del norte” se kumiaizaron. Sorprende que en el 2010 aumentara significativamente el número de hablantes de cochimí, pero se puede explicar por la inclusión de una nueva variante que permitía el “entendimiento” de alguna lengua indígena. Justamente unos años antes algunos integrantes de la Asociación Milapá iban a la comunidad de La Huerta para aprender “cochimí”, Velasco Pegueros, “¡Aquí Estamos!”, 136-137.

Para actuar de manera ordenada y conseguir determinados fines políticos, es que los indígenas se integraron en grupo étnico y pasaron de ser comunidades agrarias a ser agrupaciones étnicas.²² El orgullo de ser indio otra vez conlleva un sentimiento de pertenencia e identidad, pero también permite negociar políticamente con el gobierno central que reconoce y beneficia a los grupos indígenas. Esto lo analizó la socióloga española Águeda Gómez en su trabajo con indígenas del continente americano: “Los indígenas, al igual que el resto de los movimientos étnicos, han combatido por conseguir el ingreso en el espacio político y por su reconocimiento como sujetos sociales modernos, representantes de nuevos intereses colectivos, reivindicando con orgullo la figura del indígena, que nunca estuvo incluida en el imaginario patrio y en la identidad nacional”.²³

*La cochimización de los gertrudianos*²⁴

Este contexto de orgullo por la autorreferencialidad indígena permitió a los depurados del Ejido Independencia de la misión de Santa Gertrudis la “cochimización” con que podían acceder a las tierras que, aunque no las poseían legalmente, tenían una apropiación social materializada. Los lugares como el templo, las huertas o el atrio adquirirían una connotación simbólica y se constituían en parte de su memoria, del imaginario colectivo y de sus rasgos identitarios.²⁵ Si bien la institución ejidal en sus orígenes no permitía la venta de tierras ejidales, la reforma al artículo 27 constitucional de 1992 admitió la personalidad jurídica de los ejidos y, por consiguiente, la privatización y venta de tierras. El Ejido Independencia se extendía hasta la costa del Golfo de California, por lo que el beneficio hipotético de esa venta no se extendería a los depurados.

Por estos mismos años noventa, la indigenización fue al mismo tiempo una pretensión de reivindicación de derechos para protección de la propia identidad cultural, como una

²² Vázquez León, *Ser indio otra vez*, 182.

²³ Gómez Suárez, “El discurso político indígena en América Latina”. Habría que matizar esta aseveración. La “figura indígena” sí ha estado presente en los imaginarios e identidades nacionales, pero no en la forma que actualmente se concibe. Ya sea como elemento exótico, reivindicativo o como insumo, lo indígena -calificado como indio o nativo- ha estado presente en el discurso patrio. Solo por presentar un ejemplo, puede aducirse el elemento “azteca” en la construcción del discurso nacional posrevolucionario mexicano.

²⁴ “Gertrudianos” es la designación utilizada por Mario Menghini para los habitantes y descendientes de la misión de Santa Gertrudis, “Llega la Virgen de Loreto regresando a la misión de Santa Gertrudis”, 1999, Archivo Mejibó.

²⁵ Gómez Carmona y Villar Calvo, “Apropiación simbólica”, 277.

estrategia en el país y en la región para poder ser incluidos en los procesos sociales y políticos del Estado.²⁶ Es cierto que la “identidad étnica” era una nueva forma de relacionarse con el Estado desde los años setenta,²⁷ pero en la década de los noventa, gracias a la conmemoración del quinto centenario del “Encuentro de dos mundos”²⁸ en 1992 y al levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas dos años después, lo indígena se constituyó en un foco de atención importante para el Estado mexicano.

La identidad étnica se constituyó en un medio de negociación política entre el poder regional y el Estado centralista. Esta identidad, como mediación política, posibilitaba que el conjunto de acciones que la definían se materializara, se resignificara y se fortaleciera. Si bien las “identidades fuertes” de las sociedades indígenas del centro y sur del país acapararon la atención de gobierno y prensa, las “identidades débiles” del norte también buscaron hacerse presente en el escenario político nacional. En Sonora, los Yaquis presentaron al territorio como parte fundamental de su identidad y su lucha histórica frente a agentes externos.²⁹

También en Sonora, y más en relación con los cochimíes-gertrudianos, los Tohono O’otham³⁰ apelaron a la historia para hacer uso de una memoria colectiva indígena: “El pasado es el gran artífice que les permitiría y les permite resignificar procesos identitarios en el presente... el grupo busca los asideros simbólicos y materiales que les lleven a demostrar

²⁶ Gonzalo Aguilar Cavallo, “La aspiración indígena a la propia identidad”, *Universum: revista de humanidades y ciencias sociales* 21, núm. 1 (2006): 107.

²⁷ En este contexto se puede entender mejor el párrafo de Zazueta: “La identidad étnica es un criterio social para usufructuar un determinado territorio, para legitimarse a través de una tradición aprendida por la comunicación, es una pauta para la organización social y un determinante en la estructura de poder”, Ochoa Zazueta, “La identidad étnica”, 11. Este antropólogo sonoreño se interesó por los grupos originarios de Baja California en la década de los setenta, y concebía a la identidad étnica –por ese tiempo– como una adecuación a los estándares del Estado para poder acceder a beneficios económicos y políticos.

²⁸ Tomo esta nomenclatura utilizada por la UNESCO con motivo de esta conmemoración. En la Introducción del documento sobre la Conmemoración se resalta el rol de los pueblos indígenas: “Se pretende destacar los puntos de vista indígenas sobre el encuentro de dos mundos, así como su pasado y su vida actual”, p. 7.

²⁹ Francisco de la Maza, “Política indígena, prácticas sociales y negociaciones en la Tribu Yaqui, Sonora, México”, en *Antropología del desierto. Espacios culturales: El norte de México-Atacama*, ed. Rafael Pérez-Taylor, Axel Ramírez, y Alejandra Ruiz (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2016), 158. El territorio, para los Yaquis, no solo ha sido elemento identitario, sino también de negociación política: “El territorio ha sido una forma de negociación de los yaquis frente a otros aspectos, como programas de desarrollo específicos y otros beneficios concretos”, p. 159.

³⁰ Tohono O’otham es como se autodefinen los indígenas del norte de Sonora que fueron definidos como pápagos por los misioneros jesuitas en el siglo XVIII.

y validar eso que son...”.³¹ Al igual que los gertrudianos “depurados”, los Tohono O’otham deben dar cuenta de su identidad, justificar ante las instituciones gubernamentales su indianidad. En este proceso de performatividad, el pasado brinda elementos a la identidad étnica que le permiten renegociarse en el presente y proyectarse al futuro.³²

Con el programa social “Solidaridad”, uno de los ejes del proyecto político de Carlos Salinas de Gortari, a comienzos de la década de los noventa, se multiplicó el establecimiento de asociaciones y comités indígenas para buscar el reconocimiento de su identidad étnica.³³ Las comunidades se apropiaron del discurso oficial sobre cómo debía ser un indígena, cuáles debían ser sus prácticas de identidad y, conforme a ello, diseñaron estrategias políticas.³⁴ Este proceso se caracterizó por una distinción entre lo que significaba ser indio para el Estado y lo que era ser indio para los propios indígenas.³⁵

En Baja California, algunas personas con pertenencia a grupos indígenas, nativos y migrantes, también se constituyeron en asociaciones civiles y comités. La comunidad de Santa Gertrudis, principalmente quienes habían sido depurados del ejido, haciendo uso de la memoria cochimí, constituyeron el “Comité Comunitario Indígena Cochimí” el 5 de mayo de 1991, con representación en la dependencia del Instituto Nacional Indigenista.³⁶ Así podemos dar cuenta que las políticas de la memoria emanadas del Estado-nación también han sido determinantes en el uso de las memorias locales, como fue el caso de los gertrudianos-cochimiés (neocochimiés).³⁷

Este comité cochimí se había apropiado de una memoria colectiva ligada al espacio misional, que ellos definían como “propiedad común al indígena que corresponde a la tribu

³¹ Miguel Ángel Paz Frayre, “Identidades y resignificación: Los Tohono O’otham entre la memoria y el olvido”, en *Antropología del desierto. Espacios culturales: El norte de México-Atacama*, ed. Rafael Pérez-Taylor, Axel Ramírez, y Alejandra Ruiz (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2016), 82.

³² Paz Frayre, “Identidades y resignificación”, 84-87.

³³ No es que busquen la definición del Estado en su identidad indígena, porque postulan la autoidentificación como criterio de identidad. Lo que se busca es el reconocimiento del Estado en sus políticas públicas, Aguilar Cavallo, “La aspiración indígena” 110.

³⁴ Olga Lorenia Urbalejo Castorena, “Ciudad de migrantes, ciudad para quedarse. Prácticas culturales y relaciones institucionales de los grupos indígenas en Tijuana, México”, *Revista Culturales* IV, no. 2 (2016): 29.

³⁵ Vázquez León, *Ser indio otra vez*, 107.

³⁶ “Oficio de Comunidad Indígena Cochimí al Director de Instituto Nacional Indigenista”, 31 de mayo 1992, Archivo Mejibó.

³⁷ Las memorias también son producidas por agentes de poder, grupos políticos y económicos que construyen imaginarios sociales y narrativas del pasado que busca la cuestión social y la identificación con relatos históricos que definen un nosotros imaginado, Juan David Villa Gómez y Daniela Barrera Machado, “Registro identitario de la memoria: políticas de la memoria e identidad nacional”, *Revista Colombiana de Sociología* 40, núm. 1 (2017): 153-154.

que habitó en esta comunidad de la cual somos descendientes”.³⁸ De esta manera, el uso de la memoria no solo tiene repercusiones en la cuestión identitaria, sino también en una nueva forma de apropiación del espacio. La misión ya no era solo una apropiación utilitarista por el ejido, sino una apropiación simbólica, a través de la interpretación experienciada de la memoria, de la cual se decían herederos. La cultura se materializa en el proceso de apropiación social de los espacios, “en la medida en que estos adquieren una connotación simbólica y se constituyen en parte de la memoria y del imaginario colectivo, de sus rasgos identitarios”.³⁹

Este Comité indígena en Santa Gertrudis refrendaba su orgullo de ascendencia cochimí, como aquél del “indio” Pedro Nunez, orgulloso indígena de la misión San Borja (véase página 92). Al mismo tiempo, esta autorreferencia étnica y apropiación de la memoria les posibilitaba conseguir recursos para promover el turismo del lugar.⁴⁰ Así, una parte de la comunidad de gertrudianos se habían “cochimizado”, reclamando su identidad étnica heredera de la memoria colectiva experienciada,⁴¹ desafiando a la historiografía que los había despojado de su herencia cochimí y los había convertido en guaycuras. Pero la misión estaba ahí, como memorial de su pasado, cohesionador de su comunidad, elemento identitario. Las “ruinas” de esa misión los proveía de un símbolo detonador de la memoria.

La memoria romantizada de visitantes e instituciones

Viajeros aventureros: Las ruinas romantizadas del pasado

Después de la Segunda Guerra Mundial, las ruinas se convirtieron en parte del paisaje desolado de la posguerra, símbolo permanente e ineludible de la capacidad destructora del ser humano, vestigios de un pasado amenazado. Las ruinas añaden a la naturaleza algo que

³⁸ “Comité indígena cochimí Santa Gertrudis”, 21 mayo 1992, “Exp. 00 100, Of. No. 07/92”, Archivo Mejibó.

³⁹ Gabriel Gómez Carmona y Alberto Javier Villar Calvo, “Apropiación simbólica y reconfiguración identitaria del espacio urbano en Metepec, Estado de México”, *Nova Scientia* 6, no. 11 (2013): 277. Si bien los autores se refieren a la apropiación de los espacios urbanos, también la activación de memoria colectiva influye en la apropiación de espacios rurales y en la construcción de identidades de las comunidades.

⁴⁰ “Oficio a Jesús Salgado presidente del comité comunitario de indígenas cochimíes”, 2 de septiembre de 1992, Archivo Mejibó.

⁴¹ La arquitecta Diana Guerrero publicó en línea un apunte sobre la autorreferencia cochimí que tenía un miembro de esta comunidad y que compartió con la restauradora en una de las intervenciones del INAH-regional, “Sr. Félix Arballo Lomelí. Nativo de Santa Gertrudis la Magna, de raza cochimí”, 2007 [PDF facilitado por la autora].

no es ya historia pero que sigue siendo temporal.⁴² La ausencia o vestigios de ruinas también puede ser interpretado como parte de la memoria de un grupo, como el caso de los Pai Pai y la no-misión. Su oposición a una posible reconstrucción de la misión radica en que, como lo narraron a Roger Owen, sus antepasados habían quemado la misión dominica, “the first most important” evento en su historia oral.⁴³ En Santa Gertrudis, la presencia de “las ruinas” de la misión en el espacio era un instrumento más construido desde la memoria colectiva. Esas ruinas eran observadas de manera distinta por los moradores, los peregrinos o los viajeros.

Para los moradores de la misión de Santa Gertrudis, las ruinas eran lugares de memoria,⁴⁴ lugares que fungen para la comunidad como activadores de la memoria.⁴⁵ Para María de la Luz Villa, la iglesia en “ruinas” es interpretada como lo endeble antes de la restauración: “Porque imagínese con una iglesia caída, en ruinas, lo que podíamos estar haciendo nosotros rezándole al santito lo hubiéramos puesto en un altarcito por ahí nomás, pero no es igual”.⁴⁶ Para los peregrinos, las ruinas simbolizaban la meta de un camino, que es al mismo tiempo temporal y espacial, pues se tienen un objetivo: llegar ahí; visitar la ruina con una dimensión religiosa.⁴⁷

Para los viajeros de la posguerra, las ruinas implicaban la nostalgia por los viejos lugares comunes; descubrimiento y dominación, así como también la degradación del desarrollo y una alternativa a la cursilería del turismo contemporáneo.⁴⁸ Los viajeros californianos, desde los años sesenta –en el capítulo anterior se llegó hasta los cincuenta–, describían a la misión de Santa Gertrudis como “ruinas”. En la guía para el viajero californiano de la *Automobile Club of Southern California* de 1961, se menciona a la misión

⁴² Augé, *El tiempo en ruinas*, 46.

⁴³ Owen, “Indians and Revolution”, 379. Recientemente, el arqueólogo que ha trabajado en los vestigios de la misión Santa Catarina ha aportado nueva interpretación sobre lo sucedido ese día en la memoria colectiva, Lee, “Missionization and the Persistence”, 236. La memoria es siempre viva y en pugna entre diversas interpretaciones.

⁴⁴ Quien acuñó la nomenclatura “lugares de memoria” fue Pierre Nora, siguiendo la *Nueva historia* de Maurice Halbwachs. En su propuesta, los Lugares de memoria surgen a partir de lugares topográficos, monumentales, simbólicos, funcionales, donde una sociedad consigna voluntariamente sus recuerdos y hace la historia de estos memoriales, Hartog, *Regímenes de historicidad*, 149.

⁴⁵ Jelin, *Los trabajos de la memoria*, 83. También LaCapra ha resaltado esta relación entre las ruinas y la memoria: “El presente del pasado persiste también en sus ruinas y en sus encarnaciones materiales”, LaCapra, *Historia y Memoria*, 154.

⁴⁶ Gabriel Fierro Nuño, “Entrevista a María de la Luz Villa Poblano”, Guerrero Negro, 16 abril 2019.

⁴⁷ Tiempo y espacio entran en relación cuando uno está planeando activamente. Los planes tienen metas. La meta es tanto temporal como espacial, Tuan, “Time in Experiential Space”, 128.

⁴⁸ Pratt, *Ojos Imperiales*, 401.

de Santa Gertrudis donde se pueden ver algunas “ruinas” de edificios.⁴⁹ En otra guía para viajeros californianos, pero de 1979, se invita al “explorador equipado apropiadamente” a visitar las misiones de San Francisco de Borja, que es una “ruina”, y Santa Gertrudis, un sitio que contiene algunas “ruinas” de piedra, incluyendo ruinas de irrigación.⁵⁰ Parte del “encanto” que otorgaban las ruinas de las misiones a las guías para viajeros estadounidenses era la sensación de estar “descubriendo” pueblos fantasmas.⁵¹ Estas “ruinas” no estaban deshabitadas, pues también se señalaba en la misma guía que ahí vivían “unas cuantas familias” en San Borja y “unos cuantos rancheros” en el área de Santa Gertrudis. Por lo tanto, las “ruinas” no estaban abandonadas, sino apropiadas por los moradores.

En las ruinas de las misiones de las Californias los habitantes y peregrinos del lugar continuaban teniendo sus ritualidades, como se puede observar en una fotografía de viajero Arthur North (véase páginas 100-102), publicada en un libro más reciente (imagen 12). Sobre esta fotografía, escribe Edward Vernon: “Misa y otras ceremonias eran tenidas todavía en la antigua iglesia de la misión la Purísima en 1905 a pesar de la pobre condición del edificio”.⁵² En la fachada del edificio misional en ruinas, niñas posan para la fotografía con vestidos blancos, probablemente en alguna celebración sacramental.



Imagen 12: Misión La Purísima. Fuente: Arthur North, 1905.

⁴⁹ Automobile Club of Southern California, *Log... of Lower California, Mexico and the Gulf of California*, (Los Angeles: AAA 1961), 28. Es interesante que la edición de esta guía una década antes, en 1951, no mencionaba a la misión de Santa Gertrudis. Las “ruinas” fueron atractivas para visitantes hasta la década de los cincuentas con la venta masiva del Jeep.

⁵⁰ Automobile Club of Southern California, *Baja California: a guide to points of interest*, (San Diego: AAA: 1979), 86-87.

⁵¹ Como lo menciona la guía para viajeros de Burr Belden de 1965, “there are numerous side trips leading to old missions, enchanted oases and intriguing ghost towns”, Belden, *Baja California Overland*, 30.

⁵² Vernon, *Las misiones antiguas*, 74.

Otro viajero en busca de ruinas “abandonadas” fue el estadounidense en Jeep, Marquis McDonald, quien eligió para su guía de viajeros un título sugerente: *Baja land of Lost Missions*. El adjetivo “perdidas” calificando a las misiones de Baja California refleja ya la idea de edificios perdidos en el tiempo -ruinas-, o bien, lugares perdidos en el paisaje. La descripción de Santa Gertrudis nos permite optar por la primera opción: “Nearby are also the ruins of the original adobe misión”.⁵³ Finalmente, para no alargar los testimonios, Harry Crosby intituló una de sus fotografías de Santa Gertrudis: “Meat drying below Mission Ruins”.⁵⁴

Nativos del Golden State: Las ruinas en la romántica California

La restauración de las *ruinas* no solo fue una reacción a la destrucción de la Segunda Guerra Mundial, sino que fue también una característica del tiempo posterior a la Primera Guerra en el estado de California. A finales del siglo XIX había comenzado una re-valoración “romántica”⁵⁵ de las antiguas misiones en el estado de California. Se formaron diversas asociaciones para tratar de restaurar los templos misionales y, en algunos casos, los complejos misionales completos.⁵⁶

En los años setenta del siglo XIX, en el norte de California, el General A. M. Winn había fundado en San Francisco *The Native Sons of the Golden West*,⁵⁷ con la intención de erigir monumentos a los “*forty-niners*”, considerados los fundadores del Estado por su

⁵³ McDonald y Oster, *Baja: Land of Lost Missions*, 57.

⁵⁴ Crosby, *The King's Highway*, 135. La fotografía muestra carne siendo secada al aire libre con el edificio de la “ruina” de la misión Santa Gertrudis en segundo plano.

⁵⁵ En una reseña de un libro sobre patrimonio, se menciona el aporte de María Valdés donde expone “cómo alimentó el movimiento romántico una concepción de cultura en la que el legado de las generaciones antecesoras adquirió valor a causa de la resistencia al paso del tiempo y le confirió un estatus de «verdadero»”, Claudia Teresa Gasca Moreno y Óscar Felipe Reyna Jiménez, “Reseña: Los lindes del patrimonio. Consumo y valores del pasado”, *Alteridades* 22, núm. 44 (2012): 167.

⁵⁶ Aiken, “The Spanish Missions”, 10-13.

⁵⁷ *The Native Sons of the Golden West* son una asociación fraternal (*fraternal society*) fundada en 1875 en un ambiente nacionalista blanco, exacerbado por una creciente migración, especialmente de chinos, irlandeses y mexicanos hacia California, Joshua Paddison, *American Heathens. Religion, Race, and Reconstruction in California* (San Marino: University of California Press, 2012). Formado por hombres blancos nacidos en California, tenía la intención de la promoción de la historia del Estado, “tending to the perpetuation of the records of California's past”, Charles Chapman, “The Native Sons' Fellowships”, *The Southwestern Historical Quarterly* 21, no. 4 (1918): 389.

“espíritu y persistencia”, asumiendo así la invención occidental del monumento histórico.⁵⁸ Sin embargo, terminando la Primera Guerra Mundial, esta asociación se sumó al esfuerzo por la preservación y restauración de las ruinas de las misiones californianas.⁵⁹ Este grupo de “nativos” de California estableció en 1902 el *Historic Landmark Committee*, dedicado a la preservación de sitios históricos de California y la identificación de sitios necesitados de restauración, principalmente las misiones “españolas”.⁶⁰ Fue así que en las primeras décadas del siglo XX se restauraron la mayor parte de las misiones de California, en una época de discurso nativista y romántico.

Durante esta detonación de la memoria romantizada, se exacerbó la “pretensión de reconstruir y revivir los monumentos a través de una restauración entendida como el arte de la palíngenesia, como espectros devueltos a un presente que, sin embargo, les resulta ajeno y extraño”.⁶¹ La novela *Ramona* de Helen Hunt Jackson publicada en 1884 captó la atención del público lector estadounidense sobre lo “exótico” de la herencia española en el sur de California. Con el cambio de siglo, pintores y fotógrafos fueron atraídos por los paisajes de las misiones en ruinas, “which some regarded as *romantic* subject matter evoking the lost grandeur of the past”.⁶² Por las motivaciones de reconstrucción que se expondrán a continuación, la misión de San Diego de Alcalá, coincidente con la actual ciudad de San Diego, es un buen ejemplo de esa restauración romantizada de las misiones.

El edificio de la misión de San Diego, la más próxima geográficamente a Baja California, se deterioró desde comienzos del siglo XIX. Considerada como ruina, fue

⁵⁸ Precisamente en la segunda mitad del siglo XIX los monumentos ya no servían a los historiadores para fundar su conocimiento, sino, dentro del romanticismo de la época, para ilustrar y apoyar el sentimiento nacional, Choay, *Alegoría del patrimonio*, 116.

⁵⁹ Como ejemplo, *The Native Sons of the Golden West* se comprometieron a reemplazar el techo de la misión Santa Inés en el sur de California, “Restoration of Mission at Santa Ynez is Assured”, en *Morning Press*, 10 junio 1911.

⁶⁰ Kimbro, Costello, y Ball, *The California Missions*, 62. El fundador de esta asociación fue Charles Fletcher Lummis, un historiador de Harvard que fue contratado como periodista por *Los Angeles Times*. Fue un romántico admirador de Junípero Serra y los demás misioneros fundadores de las misiones de California. De manera paralela, ese año se fundó la *Historic Landmarks League*. El proyecto de restauración de la Misión San Antonio fue uno de los primeros en ser considerados por esta asociación, “California Landmark League”, en *San Francisco Call*, vol. 93, no. 178, 27 mayo 1903. Cerca de Los Angeles, pronto se hicieron planes para la restauración de la misión San Juan Capistrano, “which now lies in ruins”, y la misión de San Fernando, “Will Restore San Fernando”, en *Press Democrat*, no. 44, 21 febrero 1906.

⁶¹ Ignacio González-Varas Ibáñez, *Las ruinas de la memoria. Ideas y conceptos para una (im)posible teoría del patrimonio cultural* (México: Siglo veintiuno editores, 2014), 21.

⁶² Kimbro, Costello, y Ball, *The California Missions*, 46 [Las cursivas son mías].

utilizada como posta de correos y su iglesia como establo a mediados de ese siglo.⁶³ Para 1891, el sacerdote católico Antonio Ubach, originario de Catalonia, España, intentó restaurar la misión para reestablecerla como parroquia, pero no pudo reunir los fondos necesarios. Fue hasta 1910 que un grupo de “prominentes ciudadanos” –así definidos por la prensa local– crearon un comité para restaurar la misión, con la intención de “conmemorar la historia antigua de California”.⁶⁴ A principios del siglo XIX, los monumentos históricos adquirieron el doble estatus de ser obras dispensadoras de saber –historia de California– y obras de placer –estilo artístico misional californiano–.⁶⁵ Comenzaba de esta manera la atracción turística de la California misional.

Un año después, se creó de manera oficial el *San Diego Mission Restoration Committee*, con Albert Mayrhofer como su director y tesorero.⁶⁶ Este comité trabajaba junto con la diócesis de Los Angeles para recabar fondos para la restauración de la misión.⁶⁷ La Primera Guerra Mundial interrumpió los trabajos de restauración en la misión de San Diego, pues la estructura del edificio casi enteramente en ruinas requirió de más trabajo de reconstrucción que en otras misiones. Mientras los trabajos de reconstrucción proseguían en la antigua misión de San Diego, una tendencia generalizada por la restauración de las misiones se extendía a lo largo de toda California.⁶⁸ Puesto que los proyectos de restauración

⁶³ C. Douglas Kroll, “The Decline and Restoration of Mission San Diego de Alcalá, 1821-1931”, en *Southern California Quarterly* 68, no. 4 (2012): 316.

⁶⁴ “Hope to Restore the old Mission San Diego”, en *Sacramento Union*, no. 33, 26 marzo 1910. Ese mismo año, en el norte de California, otro comité, *The Mission San Jose Restoration Committee*, intentaba recabar recursos para la restauración de la misión San José, “Would Restore San Jose Mission”, en *Morning Press*, 26 noviembre 1910. Otro comité denominado *Old Mission Society* se fundó para hacer actividades con la finalidad de obtener fondos para la restauración de la misión San Buenaventura, “Shakesperian Play to Raise Founds for Mission”, en *Los Angeles Herald*, no. 215, 3 junio 1912.

⁶⁵ Entendidos bajo este doble aspecto, los monumentos históricos comenzaron a ser valorados como “productos culturales fabricados embalados y difundidos con vistas a su consumo”, Choay, *Alegoría del patrimonio*, 144.

⁶⁶ Albert Mayrhofer, nativo de San Diego, estaba a cargo de todas las propiedades de la iglesia católica en San Diego, además de representante legal de obispado de Los Angeles en 1911. Banquero de profesión, fue miembro activo de la *San Diego Historical Society* y llegó a ser presidente de *Native Sons of the Golden West*, Kroll, “The Decline and Restoration”, 316-318.

⁶⁷ Kroll, “The Decline and Restoration”, 318. Varias reuniones se efectuaron entre el Comité y los representantes de las asociaciones católicas, “Plan to Restore Mission”, en *Los Angeles Herald*, no. 11, 14 noviembre 1913. Lo mismo sucedió en la misión de San Fernando en Los Angeles, donde el obispo se involucró activamente en el proyecto, “Prelate to Restore Famous Mission”, en *Los Angeles Herald*, no. 293, 8 octubre 1915. También en la misión de San Diego el obispo de Monterey encomendó a un sacerdote estar a cargo de los trabajos de restauración, “Restoration San Diego Mission is Planned”, en *Riverside Daily Press*, no. 131, 2 junio 1919.

⁶⁸ El relativo buen estado de la misión de San Antonio en Pala permitió que su restauración fuera terminada en el curso de la Primera Guerra, “Restoration to be Celebrated”, en *Oceanside Register*, vol. II, no. 21, 2 junio 1916. En cambio, el proyecto de restauración de la misión de San Buena Ventura comenzó después de la Guerra,

habían comenzado con la constitución de comités ciudadanos y asociaciones de la iglesia católica, hasta la década de los veinte el gobierno comenzó a involucrarse en la supervisión de esos proyectos.⁶⁹ En el caso de la misión de San Diego, el gobernador del Estado legitimó el comité encargado de dirigir los trabajos de restauración.⁷⁰ Con este impulso por parte del gobierno estadounidense, se creó la *California Restoration Society*, que impulsó nuevos proyectos de restauración de las misiones “españolas”.⁷¹

Después de contratiempos por la crisis financiera de la Gran Depresión de 1929,⁷² la misión de San Diego, ya restaurada, fue rehabilitada con una ritualidad de dos días en 1931, incluyendo la integración de las campanas originales de la misión.⁷³ En esta performatividad de la ceremonia de “re-dedicación”⁷⁴ de las misiones, se intentaba tener una apropiación simbólica de las misiones californianas a través de representaciones que remitían al pasado

en “Restoration of Ventura Mission Now under Way”, *Morning Press*, vol. 48, no. 88, 12 diciembre 1919, al igual que las de San Francisco Solano en Sonoma y San Luis Obispo, “Ask Restoration of Old Sonoma Mission”, en *Healdsburg Tribune*, no. 220, 26 julio 1920; “To Conduct Campaign for Restoring Mission”, en *Healdsburg Tribune*, no. 133, 13 abril 1920. En general, el año de 1920 marcó un despunte en las iniciativas por la restauración de todas las misiones “españolas”, con la *California Mission Restoration Society* ya consolidada, “Old Missions May be Restored Soon”, en *Riverside Daily Press*, no. 289, 4 diciembre 1920.

⁶⁹ Estas restauraciones serían dirigidas por grupos sin fines de lucro bajo la supervisión del estado, “Asks Appropriation for Restoration of Old Spanish Missions”, en *Morning Press*, vol. 49, no. 146, 23 febrero 1921.

⁷⁰ El gobernador de California anunció la creación del comité restaurador de la misión de San Diego, “Committee Named to Restore Mission”, en *Sacramento Union*, no. 25852, 29 diciembre 1921. El mismo gobernador de California se comprometió a la apropiación legal de los terrenos de las misiones para facilitar su restauración, “State to Restore Sonoma’s Mission”, en *Press Democrat*, vol. XLVIII, no. 289, 5 junio 1921.

⁷¹ Esta nueva asociación buscaba recabar fondos de estado, de los condados y privados para la preservación y reconstrucción de varias misiones, como La Purísima Concepción, San Fernando y San Miguel, así como “other noted outposts of the Church of Spain in the days before the coming of the Americans”, “Purísima Mission May Be Restored as Move Launched”, en *Lompoc Review*, vol. XII, no. 46, 14 abril 1931.

⁷² La historiografía clásica ha situado el inicio de la Gran Depresión en 1929, proponiendo diversas causas económicas y políticas. Algunas de esas causas que han sido señaladas son: el quiebre de la Bolsa de Valores, errores políticos sistemáticos, y diversos factores de largo plazo, que pueden consultarse sucintamente: Michael A. Bernstein, “The Great Depression as a Historical Problem,” *OAH Magazine of History* 16, no. 1 (2001): 3–10. En toda California se extendió el desempleo y se redujo el gasto público. En la restauración de la Misión de San Diego, esta crisis provocó dificultades para el pago de salarios de los trabajadores, Kroll, “The Decline and Restoration”, 322.

⁷³ Kroll, “The Decline and Restoration”, 324.

⁷⁴ El evangelio de San Juan utiliza el término Dedicación (εγκαινία) para designar a la fiesta posexílica del Januká, que conmemora el triunfo de Judas Macabeo y la “reinauguración” del templo de Jerusalén en el año 167 a.C. tras tres años de su utilización helenista. Siguiendo esa designación, la iglesia católica ha utilizado el término “Dedicación” para el comienzo de la actividad cultural en un templo, o para su restauración después de un periodo de suspensión, lo que he llamado “re-dedicación”.

“romántico” de la época española –según la élite ciudadana– fundamento de la nueva sociedad californiana.⁷⁵

En una búsqueda lexicográfica en archivo digital de la prensa de California, durante las primeras décadas del siglo XX,⁷⁶ resultó que las misiones nunca fueron designadas en esa época como mexicanas, mucho menos como indias, sino siempre como españolas. Lo que animaba su restauración era la idea romántica de una California mediterránea, favorable para la salud del estadounidense, con una latente memoria de la era “española” como fundamento de la identidad californiana. De manera especial, la misión de San Diego fue destacada en los discursos de la “re-dedicación” como la primera misión, cronológicamente, fundada en el estado de California y, por lo tanto, “pionera” de esa identidad californiana. La memoria histórica se destacó con ahínco, como lo cita una nota periodística: “California was born in the old misión”.⁷⁷

La Segunda Guerra Mundial nuevamente interrumpió proyectos de restauración de misiones en California. El presentismo de la posguerra y la democratización del patrimonio trascendió lo hasta entonces considerado exclusivamente como monumento histórico nacional. Los movimientos de activación patrimonial en la década de los 80’s contextualizaron la multiplicación de asociaciones locales dedicadas a la conservación y restauración del “pequeño patrimonio”.⁷⁸ Esta noción de Hartog con su calificativo de “pequeño” es pensada desde el Estado, pues para las personas que rodean estos lugares, *su* patrimonio es más importante que los “grandes” patrimonios nacionales. Sin embargo, la motivación ya no era el pasado romántico españolizado como antes de la Segunda Guerra,

⁷⁵ También en la celebración del término de la restauración de la misión San Gabriel se destacó: “We have forgotten the fundamentals of life”, “Restoration of Old Mission Celebrated Near Redlands Sunday”, en *Desert Sun*, no. 11, 15 octubre 1937.

⁷⁶ Center for Bibliographical Studies and Research, “California Digital Newspaper Collection”, disponible en: <https://cdnc.ucr.edu/>.

⁷⁷ “Rededication of Historic Structure, With Fiesta in Conjunction, to Draw Nations’s Catholic Dignataries Next Sunday”, en *San Bernardino Sun*, vol. 38, 10 septiembre 1931. Un cardenal y 40 obispos de la iglesia católica asistieron la celebración de la re-dedicación de la misión. Además de la ceremonia litúrgica, se celebró una “Fiesta” en Balboa Park que pretendía destacaba la “historia romántica” de las cuatro naciones que habían dominado la nación: española, mexicana, californiana y estadounidense.

⁷⁸ Con la expresión “pequeño patrimonio”, Hartog designa, en contraposición al “gran patrimonio” nacional, al “patrimonio local, que asocia memoria y territorio, y de operaciones dirigidas a producir territorios y continuidades para aquellos que habitan ahí el día de hoy”, Hartog, *Regímenes de historicidad*, 217.

pues las corrientes poscoloniales cuestionaban y criticaban la implementación del sistema misional franciscano en California.⁷⁹

Para la década de los noventa, lo considerado como patrimonio era resguardado como categoría de acción del presente y sobre el presente. Bajo el discurso de una “preservación” para el futuro, se emprendieron proyectos de conservación y restauración de vestigios -tangibles e intangibles- del pasado.⁸⁰ El capitalismo ya imperante en gran parte del mundo también permeó la activación patrimonial. En la ambivalencia del ejercicio de valoración y resguardo de lo patrimonializado, el capital busca “guardar” objetos, rituales, comidas, vestigios, etcétera, por una parte, para que sea algo invaluable -susceptible de ser conservado-, pero al mismo tiempo, poder así extraer su plusvalía.⁸¹ Las misiones de Baja California no estuvieron exentas de este proceso en la valoración patrimonial.

INAH: Del romanticismo de las ruinas a la patrimonialización

La vorágine restauradora en California durante el periodo de entreguerras no impactó a la Baja California sino hasta las últimas décadas del siglo XX. Sin embargo, en la República mexicana varios proyectos restauradores se promovieron en sitios históricos nacionales y en el centro, tanto por el gobierno como por iniciativas espontáneas.⁸² Dentro de estas iniciativas

⁷⁹ El objetivo de los Estudios Poscoloniales y Subalternos ha sido resumido de la siguiente manera: “hacer una reflexión sobre los procesos de colonización y descolonización en las diferentes partes del mundo hacia donde se extendió el dominio europeo”, AA.VV, “Debate sobre estudios postcoloniales y subalternos”, *Fronteras de la Historia*, no. 6 (2001): 164. Estos estudios, difíciles de caracterizar por su complejidad, también influyeron en la historiografía sobre las misiones californianas. Los “indios”, observados como los subalternos de la historia, se constituyeron en los protagonistas, y la colonización misional fue percibida como una colisión de culturas, un “apocalipsis americano”, incluso como un genocidio, Deana Dartt-Newton y Jon Erlandson, “Little Choice for the Chumash: Colonialism, Cattle, and Coercion in Mission Period California”, *American Indian Quarterly* 30, no. 3 (2006): 416–430. Con esta manera de observar la historia de la evangelización franciscana en California, los edificios misionales pasaron de ser monumentos del romanticismo nativista, a ser símbolos de la colonización, la devastación y la aniquilación; ningún aliciente de restauración deriva de este enfoque.

⁸⁰ Con atino y agudeza escribió Hartog sobre el último tercio del siglo XX: “[este último tercio] ha dado la mayor extensión a la categoría del presente: un presente demasiado abultado, invasor, omnipresente, que no tiene más horizonte que él mismo, que fabrica cotidianamente el pasado y el futuro, de los cuales día con día tienen necesidad”, Hartog, *Regímenes de historicidad*, 217.

⁸¹ Esta es una de las conclusiones a las que llega una investigadora al considerar el proceso de producción del patrimonio en relación a la antropología económica, Franquesa, “Una aproximación al patrimonio”, 55.

⁸² El proyecto más emblemático del periodo de entreguerras en México fue sin duda el proyecto de Gamio sobre Teotihuacán. Como ha señalado el reconocido antropólogo, “en cuanto a la figuración simbólica de país, el proyecto de Gamio tuvo como eje la construcción práctica de una fórmula creíble para conseguir que el pasado y el futuro de México convergieran en el proyecto de reforma revolucionaria: así, las pirámides de Teotihuacán representarían la grandeza pretérita de mexicano, mientras la miseria del poblado de San Juan Teotihuacán representaba la degradación del pueblo que había construido las pirámides”, Claudio Lomnitz, “La etnografía y el futuro de la antropología en México”, Nexus, 2014, <https://www.nexus.com.mx>.

espontáneas, emprendedores de buena voluntad, pero con poca formación especializada, dirigieron obras de restauración a lo largo de todo el territorio nacional. Estas iniciativas restauradoras realizadas por “espontáneos”, inmiscuidos en el contexto de una acuciante restauración de “ruinas” en la época de la posguerra, preocupó al INAH.

Para la institución gubernamental, después de 1966 “el análisis se centra en la crítica de la restauración exagerada, abundan los teóricos sin experiencia de campo, ni aporte de soluciones”.⁸³ Quizá por esta razón, y ante la restauración polémica realizada por el párroco de la misión de Loreto en los años cincuenta (véase nota 137 de este capítulo), dos arquitectos del INAH, Jorge Gurría y Miguel Messmacher, realizaron un viaje de inspección a Baja California para valorar el estado de las misiones.⁸⁴ Aunque ambos prometieron hacer una propuesta de restauración cualificada, esta propuesta, si se realizó, nunca se publicó.⁸⁵

Desde el ámbito de California, Michael Mathes propuso en 1974 un documento con sugerencias para la conservación y la restauración de las misiones de la península de Baja California.⁸⁶ En este documento, el doctor Mathes expuso su preocupación por el creciente número de visitantes en las misiones, tanto por la Carretera Transpeninsular recién inaugurada, como por la proliferación de vehículos de doble tracción, que dejaban las misiones “al alcance de los turistas”. Mathes proponía la preservación de las “ruinas” por medio de la reclamación del gobierno federal de los sitios misionales como patrimonio nacional. Ya Mathes intuía que no es la sociedad la que activa la patrimonialización, sino que son los poderes constituidos los que buscan esa activación para proponer su versión de un determinado discurso.⁸⁷ ¿Qué finalidad buscaba con tal conservación de estos sitios valorados como patrimonio? Él mismo lo señalaba: “Causará un aumento de identificación regional y estos magníficos monumentos atraerán miles de turistas nacionales y extranjeros”.⁸⁸

⁸³ Angélica Consuelo Oviedo Herrerías, “Patrimonio cultural: Búsqueda, encuentro y conservación de una identidad histórica” (Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía “Manuel del Castillo Negrete” del INAH, 2000), 36.

⁸⁴ Gurría Lacroix y Messmacher, “Las Misiones de la Baja California”.

⁸⁵ En mi consulta de la historiografía, en los archivos de INAH-Mexicali, INAH-Ciudad de México, no encontré alguna referencia a tal propuesta.

⁸⁶ Esta propuesta fue publicada en 1974 en la revista *Alcance* con el título “Sugerencias para la preservación de las misiones peninsulares”, pero yo consulté el manuscrito de la Colección Miguel León-Portilla del Instituto de Investigaciones Históricas de la UABC, con la clasificación CCM-2.140.

⁸⁷ Prats, *Antropología y patrimonio*, 33.

⁸⁸ Mathes, “Sugerencias para la preservación de las misiones peninsulares”, 1974, Archivo IIH-UABC.

Cinco años después de las sugerencias propuestas por Mathes, un grupo de estudiantes de arquitectura de la UABC, como parte de su trabajo para titulación, hicieron un recorrido por las misiones de la península, ofreciendo diagnóstico y posibles soluciones de conservación. Más allá de los detalles técnicos propios de la arquitectura, en Santa Gertrudis pudieron observar las intervenciones “espontáneas” buscando no solo la conservación del edificio, sino también su adaptación: “El edificio ha sufrido varias modificaciones, unas veces pequeñas insignificantes y otras al grado de cambiar en parte la estructura del edificio, procurando la gente de esa manera adecuarlo a sus necesidades cambiantes”.⁸⁹

Solo un año después, otra comisión de la UABC también recorrió la península realizando actividades de deslinde y conservación en algunas misiones. La antropóloga encargada de la intervención, Laura Cummings, buscaba lo siguiente: “Que se conserven, se protegen [sic], se estudien y se desarrollen como patrimonio histórico de Baja California”.⁹⁰ En su informe, recomendaba, al igual que Mathes, la construcción de réplicas de algunas de las misiones.

Con estos antecedentes, el INAH nacional⁹¹ incluyó a las misiones de Santa Gertrudis y San Francisco de Borja como sitios patrimoniales de la nación, como parte del Programa Cultural de las Fronteras.⁹² Desde la doble función del INHA de hacer investigación arqueológica y de administrar “monumentos”, se activaron repertorios patrimoniales en la frontera, todavía bajo la concepción mítica del origen nacional y la administración del gobierno central en turno.⁹³ La facilidad de los desplazamientos por la carretera

⁸⁹ Aguilar Marco, *Misiones en la península*, 255 [se sugiere ver nota 35 de la introducción para más detalles].

⁹⁰ Laura Cummings, “Informe de actividades relacionadas con las misiones”, Colección California Mexicana. Archivo Miguel León-Portilla, IIH-UABC, julio 1980, CCM-3.77.

⁹¹ A partir de ahora, distinguiré entre el INAH-nacional, con sede en la ciudad de México, fundado en 1939; el INAH-noroeste, con sede en la ciudad de Hermosillo, fundado en 1973 con el nombre de Centro Regional del Noroeste; y el INAH-regional, fundado en la ciudad de Mexicali en 1983, como parte de un programa gubernamental para descentralizar dependencias institucionales, Diana Guerrero González, “Historia del Instituto Nacional de Antropología e Historia en Baja California”, *Archivo Histórico Municipal Mexicali* 6, no. 24 (2007): 16–18.

⁹² El “Programa Cultural de las Fronteras” buscaba reforzar la “identidad mexicana” en la frontera norte del país. Se realizó desde el centro un viaje a los estados fronterizos para diagnosticar y catalogar los inmuebles patrimonio de la nación, *Catálogo Nacional. Monumentos Históricos Inmuebles. Baja California. Municipio de Ensenada*. México: SEP/INAH/Gobierno del Estado, 1986.

⁹³ Luis Vázquez León, *El Leviatán Arqueológico. Antropología de una tradición científica en México*, 3a ed. (México: Ciesas, 2017), 56-57. El noroeste mexicano, desdeñado por la administración patrimonial centralista por un largo periodo, el proceso de valoración patrimonial se activó primero desde los pueblos de misión. En comunicación con Júpiter Martínez, arqueólogo del INAH-noroeste, comentó que la labor del INAH en esta región fue “oficializar” la valoración patrimonial que los pobladores ya habían manifestado. Cabe mencionar

transpeninsular con la creciente demanda de destinos turísticos propició en esta década de los ochenta que se activaran repertorios patrimoniales que hasta entonces parecían inviables.⁹⁴

Por su parte, el INAH-regional realizó algunas intervenciones de conservación en los edificios de las misiones del estado de Baja California durante esta década. En el archivo institucional de la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural del INAH en la Ciudad de México, se encuentra el expediente titulado “Misión Santa Gertrudis la Magna (1986-1889)”. Este expediente contiene una propuesta de 1986 para una restauración de la misión⁹⁵ y otro proyecto de 1988 para el “rescate” de la misión.⁹⁶ De ambos proyectos solo se ejecutó el segundo, bajo la coordinación de INAH-regional. Por las consideraciones arquitectónicas, esta intervención fue más de conservación que de restauración.⁹⁷

En esas intervenciones institucionales, el INAH optó por tener a las autoridades ejidales como sus interlocutores,⁹⁸ pues los fundadores del Ejido Independencia eran en su comienzo los vecinos de Santa Gertrudis, como se ha expuesto anteriormente (véase nota 11 de este capítulo). Pidiendo asesoría al INAH-noroeste⁹⁹ y solicitando donativos a los

que esta “democratización” del patrimonio solo fue posible en la década de los ochenta, Fierro Nuño, “Conversación informal con Júpiter Martínez”, Hermosillo, 14 octubre 2019.

⁹⁴ Prats, *Antropología y patrimonio*, 41.

⁹⁵ “Exposición del problema estructural y propuestas de solución aplicables”, expediente G/02-001-000/OIN/1, 3 diciembre 1986, Archivo Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural (CNCPC), INAH. El documento consta de un diagnóstico arquitectónico y una propuesta de “restauración”.

⁹⁶ “Rescate de la misión de Santa Gertrudis la Magna”, expediente G/02-001-000/OIN/1, junio 1988, Archivo CNCPC-INAH.

⁹⁷ La conservación y la restauración de monumentos históricos no siempre han caminado de manera armoniosa. Conservar es una obligación, restaurar es una opción. Mientras que los teóricos rusos optaban por la conservación y desdaban la restauración, los italianos optaban por la *restitutio* (restaurar, restituir, reconstruir). “Restaurar un monumento era así restituirlo como monumento «intencional»”, Hartog, *Regímenes de historicidad*, 190.

⁹⁸ La arquitecta Diana Guerrero, del INAH regional, escribió una carta al delegado municipal para preguntarle sobre el problema específico y la magnitud del edificio misional de Santa Gertrudis, y también preguntaba si existía alguna agrupación o comité de vecinos, “Carta de Diana Guerrero a José Manuel Damián, delegado municipal de Jesús María”, 10 octubre 1986, Oficio 00/86, Archivo CNCPC-INAH. En respuesta, el delegado respondió que la agrupación a cuidado del edificio de la misión eran los ejidatarios, “Respuesta del delegado José Manuel Damián a Diana Guerrero”, 28 octubre 1986, Archivo CNCPC-INAH.

⁹⁹ Esta regionalización del INAH, como custodio del patrimonio cultural nacional, no solo respondió a un proyecto descentralizador, sino también a la multiplicación de asociaciones locales promotoras del “pequeño patrimonio” (véase nota 78 de este capítulo) y a los proyectos espontáneos de restauración mencionados anteriormente.

ejidatarios, el INAH-regional emprendió así obras de conservación con la memoria fuerte -en ese momento- del ejido como identidad predominante en la relación con el Estado.¹⁰⁰

La memoria historizada de Mario Menghini

El misionero comboniano Mario Menghini, desde su llegada al espacio misional, se confrontó con la institución del ejido y del INAH-regional. En una carta dirigida al entonces obispo Carlos Berlié de Tijuana, Menghini se quejó del comisario ejidal, quien “se expresó pésimamente de V. Excelencia y de un Servidor” y quien argüía que la misión era propiedad de los ejidatarios.¹⁰¹ Ese mismo año, Menghini escribió un memorándum donde anotaba -desde su punto de vista- el problema del ejido: “El Ejido Independencia sostiene que la Misión (templo y oasis) pertenecen al ejido. Los vecinos de dicha Misión, en cambio, afirman tener sus respectivos títulos de propiedad atávica [...] siendo ellos los legítimos herederos del Oasis”.¹⁰²

Este conflicto iba más allá de una pugna por la tenencia legal del espacio, implicaba una tensión entre una memoria fuerte -la del ejido y su forma de apropiación por ranchos- y una memoria entonces débil -la de los indígenas y su apropiación comunal-. Frente a este dilema, Menghini se decantó, como se expone con mayor profusión en el análisis de su discurso programático (véase anexo), por la memoria débil de los indígenas, “herederos de aquellos generosos cochimíes” -según expresión de su panfleto-.¹⁰³

Con esta opción, Menghini retomaba el contexto nativista californiano de comienzos del siglo XX, con la idealización de un “pasado misional” donde los indígenas se comprometían a cuidar y edificar su “amada misión” -frase del misionero-. Él mismo

¹⁰⁰ Desde 1988, el INAH-Baja California informó de actividades realizadas en la misión Santa Gertrudis contactando a los “ejidatarios” residentes del lugar. La correspondencia del instituto se efectuó con Guillermo Talamantes, comisario ejidal del lugar, “Informe de actividades”, 22 agosto 1988, Archivo CNCPC-INAH. El ejido, como memoria fuerte, intentaba “convencer y transmitir una narrativa que pueda llegar a ser aceptada”, Bustamante, “Las voces de los objetos”, 28.

¹⁰¹ “Informando sobre Santa Gertrudis”, 9 febrero 1990, Archivo Mejibó. Esta convicción se ha preservado hasta nuestros días, pues integrantes de la familia Talamantes, residentes del rancho Miraflores, siguen expresando que la misión es propiedad del ejido.

¹⁰² “Memorándum sobre misiones de San Francisco de Borja y Santa Gertrudis La Magna: salvarlas”, 23 junio 1990, Archivo Mejibó. El memorándum no tiene destinatarios explícitos. La frase final “elaboró y presentó” sugiere alguna reunión interinstitucional, pues se apela a la intervención del Obispo de Tijuana y del gobernador de Baja California para la solución de conflictos, promoviendo un acuerdo entre autoridades civiles y eclesiásticas para la restauración de ambas misiones.

¹⁰³ Mario Menghini, “Joyas desconocidas en la sierra de Baja California”, diciembre 1990, Archivo Mejibó.

comunicó a la investigadora Gloria Galaviz que su inspiración para la restauración fue su visita a varios edificios misionales restaurados “románticamente” en el sur de California, como la de San Juan Capistrano.¹⁰⁴ El religioso, ante la declaración del ejido de ser los dueños legales de Santa Gertrudis, sostuvo que los lugares de Santa Gertrudis y San Francisco de Borja eran “primaria y culturalmente de la Iglesia, patrimonio de la humanidad”.¹⁰⁵

Por supuesto, también el INAH “guardaba”¹⁰⁶ a estas y otras misiones como parte del acervo patrimonial tangible del estado de Baja California.¹⁰⁷ El involucramiento de estos actores en el reclamo de una incumbencia legal del espacio -ejido, diócesis, INAH- implicaba un conflicto de poder, pues los procesos de patrimonialización de la memoria, o dicho de otro modo, la transformación de algo en lugar de memoria “no está exento de los mismos conflictos y de las luchas por apropiarse de la memoria social”.¹⁰⁸ La apropiación tiene una dimensión de búsqueda de control sobre el espacio vivido, y una resistencia frente al intento de control del Estado.¹⁰⁹ El problema, entonces, no radicaba en la activación patrimonial de ambas misiones, sino en la forma en que las políticas de los poderes establecidos construían socialmente ese patrimonio.¹¹⁰

¹⁰⁴ Gloria Galaviz Granados, “Entrevista a Mario Menghini 2”, La Paz, 2009.

¹⁰⁵ “Memorandum”, 1990?, Archivo Mejibó. Menghini defendió desde su llegada a la región el valor patrimonial de ambas misiones, por su valor artístico y arqueológico.

¹⁰⁶ Ante la imposibilidad de considerar al patrimonio como una categoría de análisis útil, la antropóloga Jaume Franquesa ha propuesto el mecanismo de “guardar” como una alegoría de la patrimonialización, pues no existe un objeto guardado sin la acción del guardar, Franquesa, “Una aproximación al patrimonio desde la antropología económica: La patrimonialización como guardar”.

¹⁰⁷ “Conozcamos nuestro pasado patrimonial cultural”, 1994. Esta fue una publicación de divulgación de INAH regional dirigida a niños y jóvenes de Baja California sobre arqueología y monumentos históricos.

¹⁰⁸ Bustamante, “Las voces de los objetos”, 47.

¹⁰⁹ Puede recordarse las posturas al respecto de Foucault y Chartier, que se expusieron en el marco teórico (véase nota 68 de la introducción), Ríos Beltrán, “Miradas y usos”, 105-108. En ambos pensadores, el control, como instrumento de poder, está relacionado con el uso de apropiación.

¹¹⁰ En su intervención durante el Foro de las Misiones del 2007, el cronista de Nogales, Alberto Suárez, expresó el conflicto suscitado entre un grupo de ciudadanos que emprendieron acciones de conservación en la exmisión de Cocóspera y una restauradora de la Ciudad de México que les impidió continuar esa labor, Alberto Suárez Bernet, “El problema de la preservación de los restos culturales en Sonora”, en *Misiones del noroeste de México: Origen y destino, 2007*, ed. Rómulo Félix Gastélum y Raquel Padilla Ramos (Hermosillo: Forca Noroeste, 2011), 151-161. Lo anterior es solo un ejemplo sobre los conflictos suscitados en relación a las misiones. Por su parte, el antropólogo Luis Vázquez ha deconstruido el “monopolio” nacional del INAH en labores de conservación y restauración de sitios históricos, lo que acrecienta dichos problemas con la administración patrimonial del Estado y las iniciativas ciudadanas, Vázquez León, *El Leviatán Arqueológico*.

¹¹⁰ La inmaterialidad era así usada estratégicamente, “como un método de producción de valor ambivalente, como una manera de desequilibrar la diferencia radical y la equivalencia radical”, Mauricio Montenegro, “La patrimonialización como protección contra la mercantilización: Paradojas de las sanciones culturales de lo igual y lo diferente”, *Revista Colombiana de Antropología e Historia* 46, no. 1 (2010): 126.

La mirada eclesial sobre las misiones del desierto central

La década de los setenta del siglo XX fue una época de revaloración de los monumentos históricos a nivel global. Como ha señalado el antropólogo francés que ha escrito sobre la “sobremodernidad” de las identidades en relación con los viajes y los no-lugares, Marc Augé, el siglo XX se ha caracterizado por las devastaciones, las destrucciones y las reconstrucciones. Pero ha sido a partir de la Segunda Guerra Mundial, con su destrucción catastrófica, que se comenzó a hablar cada vez más de reconstrucciones que, junto con la música y películas estadounidenses -desde la perspectiva europea- era el símbolo de la vida limpia, moderna y brillante.¹¹¹

En California, el gobierno federal apoyó proyectos de patrimonialización y reconstrucción de sitios históricos, como fue el caso del centro histórico (*Old Town*) de San Diego.¹¹² Este contexto global y la historia de vida del sacerdote Mario Menghini será la coyuntura para que en el tercer capítulo se pueda analizar la restauración de la misión Santa Gertrudis la Magna en Baja California.

Mario Menghini fue un misionero comboniano¹¹³ educado en un seminario religioso en Italia. Durante su formación en el seminario, Menghini presenció la destrucción provocada por la Segunda Guerra Mundial, donde las *ruinas*¹¹⁴ se constituyeron en algo más que vestigios, en símbolo de lo efímero y la incertidumbre del futuro y, con ello, un afán por la reconstrucción y la conservación de las ruinas.¹¹⁵ Según su testimonio, Menghini entró a su comunidad religiosa con el ideal de ir al continente africano para evangelizar, pero diversas circunstancias lo llevarían a otro continente.¹¹⁶

¹¹¹ Marc Augé, *El tiempo en ruinas* (Barcelona: Editorial Gedisa, 2003), 99-100.

¹¹² El centro histórico de San Diego (*Old Town*) fue restaurado durante esta década, con fondos del gobierno federal, “Federal Grants To Aid Historic Restoration”, en *Desert Sun*, No. 257, 1 junio 1971, que lo declaró patrimonio nacional (*State Historic Park*) en 1969, “Reminder of the past”, en *Coronado Eagle and Journal*, No. 27, 2 Julio 1981. Después de algunos años, el centro histórico de San Diego fue oficialmente declarado restaurado en 1977.

¹¹³ Los combonianos con una congregación religiosa de la Iglesia católica fundada en 1867 por el italiano Daniel Comboni, con el objetivo de evangelizar en el continente africano. Precisamente este objetivo expreso del fundador de la congregación suscitó un debate interno sobre la viabilidad de poder abrir una misión en Baja California sur, es decir, fuera de África.

¹¹⁴ Aunque la categoría de “ruinas” ha caído en desuso en los círculos académicos actuales, en esta investigación se empleará por ser el concepto utilizado en la historiografía y documentos de la época de la restauración de la misión Santa Gertrudis. Las ruinas, durante diferentes periodos históricos, han servido como iconos de romance, melancolía, nostalgia y admonición, Kate Daly, “The interpretation of Ruins at Sites of Memory” (University of Pennsylvania, 2002), 20.

¹¹⁵ Augé, *El tiempo en ruinas*, 99-100.

¹¹⁶ Gloria Iralda Galaviz Granados, “Entrevista a Mario Menghini 1”, La Paz, 2009.

En la década de los cincuenta del siglo pasado, Menghini llegó a la República Mexicana, primero a Oaxaca y después a la Ciudad de México. A finales de esa década, Menghini fue enviado a desempeñar su labor pastoral en la prefectura apostólica de La Paz.¹¹⁷ La atención de los combonianos limitaba al norte de la prefectura en Guerrero Negro, mientras que el vicariato¹¹⁸ de Tijuana –posteriormente diócesis– atendía solo de manera esporádica la región del desierto central de la península, reduciendo en la práctica su servicio pastoral a la celebración de sacramentos en las fiestas patronales de las misiones.

Durante la persecución cristera en México (1927-1929), los pocos sacerdotes italianos que estaban como párrocos en la península tuvieron que mudarse a California. La llamada Ley Calles establecía que solo podría haber un sacerdote por cada 50,000 habitantes, por lo que la poca población del territorio provocaba que muy pocos sacerdotes pudieran ejercer su servicio en la región.¹¹⁹ En el sur, los presbíteros de la diócesis de Guadalajara Alejandro Ramírez y Modesto Sánchez permanecieron en la región por ser mexicanos, pero en el norte los italianos Severo Alloero y Cesar Castaldi debieron radicar en San Diego para evitar la penalización, por ser sacerdotes extranjeros, dejando el Distrito Norte de Baja California sin ningún sacerdote en el territorio.

La poca presencia de ministros pertenecientes a la jerarquía católica provocó que las poblaciones de las antiguas misiones de la península modificaran su manera de vivir el templo misional y el espacio a su alrededor. La intención de distribuir el espacio misional como reflejo de una organización social de la comunidad en la época misional se transformó por la ausencia del representante institucional del líder religioso. En su lugar, los catequistas, que también fungían como custodios del lugar, desempeñaban las prácticas religiosas asociadas a la misión, como la instrucción religiosa, la dirección de los rezos, la preparación sacramental y la organización de la fiesta patronal, única eventualidad a la que solía acudir el sacerdote.

¹¹⁷ Desde 1948 se había encomendado el territorio de Baja California Sur al Instituto Misionero Comboniano, bajo la jurisdicción del vicariato de Tijuana. Pero en 1957 se constituyó la prefectura apostólica de La Paz, con 12 parroquias atendidas en su mayoría por los combonianos, Elvia Dora Enríquez Licón, “La Iglesia Católica en Baja California. Péndulo entre misión y diócesis”, *Frontera Norte* 20, no. 39 (2008): 29.

¹¹⁸ Acorde con el Código de Derecho Canónico, el vicariato “El vicariato apostólico o la prefectura apostólica es una determinada porción del pueblo de Dios que, por circunstancias peculiares, aún no se ha constituido como diócesis, y se encomienda a la atención pastoral de un Vicario apostólico o de un Prefecto apostólico para que las rijan en nombre del Sumo Pontífice” (CIC 371).

¹¹⁹ Enríquez Licón, “La Iglesia Católica”, 28.

Como ejemplo de vivencia de la religiosidad sin presencia permanente de jerarquía, se puede aducir a Pilar Romero, catequista que nació en la misión de San Francisco de Borja. En el año 2010, compartió un papel deteriorado, era su “fe de bautismo”, la boleta del sacramento (Imagen 13). Con ciertas manchas atestiguando el paso del tiempo, se fotografió ese documento, un formato impreso y llenado a mano con pluma por el presbítero Modesto Sánchez, párroco en ese entonces en la ciudad de Ensenada. Pilar recordaba, en una conversación informal, que el padre Modesto había llegado en un jeep a la misión para la fiesta de San Borja, pero que ella se había escondido por miedo al rito desconocido del bautismo, que recibió a los 10 años de edad, pues ya había sido preparada por la catequista y rezandera del lugar. La edad del bautismo y el “miedo” de Pilar me permiten deducir que el paso de un sacerdote católico por las misiones del desierto central era esporádico, aun cuando algunos residentes fungían como catequistas y transmisores de la fe en el lugar.

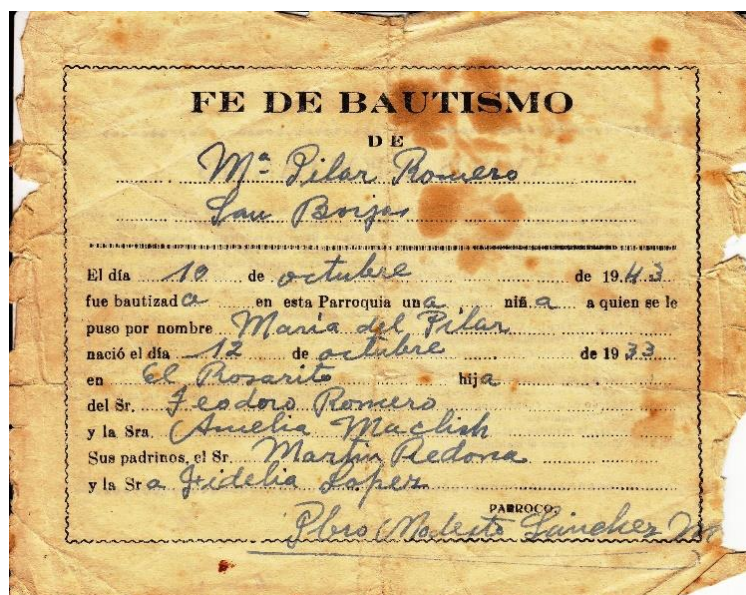


Imagen 13: Fe de Bautismo de Pilar Romero, Fuente: Gabriel Fierro Nuño, Guerrero Negro 2010.

En este contexto de apropiación social de los espacios misionales por las comunidades locales, el entonces obispo de la diócesis de Tijuana, Carlos Emilio Berlié, solicitó a los misioneros combonianos la atención pastoral de la zona del desierto central en el sur del territorio de la diócesis. Esta solicitud llegó al superior provincial de los combonianos, quien

la declinó en un primer momento.¹²⁰ Menghini se encontraba en Roma estudiando una licenciatura en misionología en la Universidad Gregoriana, por lo que se ofreció como voluntario para prestar su servicio ministerial en las misiones, declarando a su superior general: “Quiero dedicarme a restaurar las dos únicas misiones de Baja California que se están cayendo”.¹²¹

Este afán de construcción y restauración fue algo que caracterizó a Menghini a lo largo de su estancia en la península: construyó el Templo Expiatorio del Sagrado Corazón de Jesús en La Paz; trabajó en la fundación y consolidación del Colegio Anáhuac y la Ciudad de los Niños, también en la Paz; edificó y dirigió un asilo de ancianos en Santa Rosalía.¹²² Menghini llegó entonces a finales de los 80s como párroco a la isla de Cedros y, desde ahí, atendía las poblaciones del Valle de los Cirios. En sus visitas a la misión de Santa Gertrudis, comentó que le conmovía el abandono de la comunidad: “Ahí estaba la viejita, tejiendo todo roto, todo caído. Entonces le preguntaba algo: «no, aquí nadie llega; a veces viene un padre de Guerrero Negro y da misa»”.¹²³ Las *ruinas* de la misión probablemente le recordaban aquellas *ruinas* italianas de la posguerra que había presenciado como seminarista, por lo que se suscitó en él un anhelo de restauración de ambos sitios misionales: Santa Gertrudis y San Borja.

Mario Menghini: La salvación histórica de las ruinas

Menghini retomó la nomenclatura de viajeros de la posguerra al considerar a las misiones como ruinas. En el documento-panfleto analizado de Menghini (véase anexo), este escribió la frase: “Totalmente despojadas de sus bellezas; ambas [misiones] lamentablemente en completa *ruina*”.¹²⁴ El comboniano recurriría de manera reiterativa en su correspondencia a esta terminología para describir la urgencia de “salvar” las dos únicas “joyas arquitectónicas, culturales e históricas” de Baja California (véase anexo). Como ejemplo, Menghini escribió

¹²⁰ Parte del carisma propio de una comunidad religiosa católica es la vida en común de sus miembros. Por esta razón, los superiores de la congregación veían con recelo el hecho de que uno de sus integrantes viviera en solo en parroquia sin una comunidad.

¹²¹ Gloria Iralda Galaviz Granados, “Entrevista a Mario Menghini 1”, La Paz, 2009.

¹²² Francisco López Gutiérrez, *Los combonianos que conocimos y... ¿reconocemos? (1948-1951)* (La Paz: Archivo histórico Pablo L. Martínez, 2018), 114.

¹²³ Galaviz Granados, “Entrevista a Mario Menghini 1”, La Paz, 2009.

¹²⁴ Mario Menghini, “Joyas desconocidas en la sierra de Baja California”, diciembre 1990, Archivo Mejibó [El énfasis es mío].

una petición a la extinta Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) solicitando apoyo “a efecto de salvar este Patrimonio de Baja California, de México y de la Humanidad entera; pues, de otro modo, en menos de un año, estará reducido en RUINAS como las demás quince misiones”.¹²⁵ La utilización, por tanto, del término “ruinas”, justificaba una intervención con el fin de “salvarlas”: la restauración.

El concepto “salvación”, a diferencia de “rescate” usado por INAH, proviene del ámbito religioso, al cual pertenecía el misionero Mario Menghini. En su panfleto (véase anexo), el sacerdote encomiaba a la UNESCO que había procurado “salvar” el patrimonio cultural de la Humanidad. En el mismo párrafo, haciendo de intermediario entre la comunidad y las instancias gubernamentales, sostiene: “El pueblo fiel pide a gritos que ya se desista de los saqueos y que se *salve* lo que queda de sus joyas”.¹²⁶ En su *propositio* (véase anexo), confía en la colaboración de sus lectores “pasa *salvar* y rehabilitar estas joyas según los más rigurosos cánones del arte de la remodelación de Misiones antiguas”.

Desde los primeros siglos del cristianismo, la ruina de Roma había planteado estas interrogantes: “¿Por qué el patronato de los santos mártires no ha salvado a Roma y los romanos? ¿Por qué Dios ha dejado humillar y envilecer a Roma, de la que los cristianos se sienten, desde que ha sido renovada por la verdadera fe, herederos y solidarios?”¹²⁷ Las ruinas observadas por Menghini no eran las del peregrino ni las del viajero, sino las ruinas de las misiones que representan el abandono de un “pueblo fiel” que era heredero de la ardua labor de misioneros. Según su discurso (véase anexo), la restauración de las misiones implicaba algo más que una restitución material, implicaba una historización de la memoria, una “salvación” de la herencia misional.

Con el fin de “salvar” estas ruinas de la misión y de la memoria, Menghini fundó un grupo con mujeres pertenecientes a la comunidad de la misión: las damas de Santa Gertrudis

¹²⁵ “Petición a Sedesol para apoyo de restauración de misiones”, 9 de septiembre de 1994, Archivo Mejibó [Mayúsculas del autor]. Menghini, en esta correspondencia, hace alarde de su formación retórica, pues recurre al *pathos* de lo sentimental: “sería fatal y bochornoso tener que celebrar [el bicentenario de la misión] develando una placa que diga: «Aquí, hasta el año pasado, se encontraba la misión»”. Además, utilizó la *captatio benevolentiae* al utilizar conceptos del gobierno de Carlos Salinas: “La comunidad en plena SOLIDARIDAD y en comunión con los dictámenes del SEÑOR PRESIDENTE DE LA REPÚBLICA...” [Mayúsculas del autor].

¹²⁶ Mario Menghini, “Joyas desconocidas en la sierra de Baja California”, diciembre 1990, Archivo Mejibó.

¹²⁷ Jacques Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario* (Barcelona: Ediciones Paidós, 1991): 95.

que, junto con el comité pro San Borja y todos los devotos, debían realizar actividades para recabar fondos para “salvar su misión”.¹²⁸ También escribió una carta al director de la Exportadora de Sal, en Guerrero Negro, para invitarlo a colaborar en la “salvación” de las misiones.¹²⁹

Fluctuando entre las necesidades locales de restauración de símbolos de pertenencia, dotados de sentido por la memoria historizada, y el Estado con sus políticas de memoria nacional, Menghini desempeñó un rol como “mediador intercultural”. Entiendo al mediador intercultural como un personaje fronterizo “que puede reproducir y transmitir los mandatos del Estado y las aspiraciones de las gentes de esa población culturalmente diversa [...]”¹³⁰ Estos mediadores tienen acceso a la comprensión de las claves culturales de la sociedad dominante, por eso Menghini pudo relacionarse con el Secretario de Sedesol y tener correspondencia con el Presidente de la República,¹³¹ el Gobernador del estado¹³² o el Director general de CONACULTA.¹³³ Por su capacidad negociadora, Menghini generalmente obtenía respuesta de los funcionarios públicos¹³⁴ y consiguió que Sitios y Monumentos de CONACULTA respaldara su proyecto restaurador.

¹²⁸ “Estímulo para las comunidades misionales para que realicen actividades”, 31 de enero de 1994, Archivo Mejibó. En un apartado posterior de este capítulo expondré con más detalle estos grupos involucrados en la restauración de la misión Santa Gertrudis.

¹²⁹ Menghini buscaba que el entonces Secretario de SEDESOL, Luis Donaldo Colosio Murrieta, consiguiera que Exportadora de Sal fuera “la vigilante y patrocinadora de estas Misiones para salvarlas del derrumbe total”, “Carta a Juan Bremer”, 17 de agosto de 1992, Archivo Mejibó.

¹³⁰ José Benito Garzón Montenegro, *Mediadores interculturales y nación. El caso de las comunidades subalternas del sur del valle geográfico del Río Cauca. Colombia, 1850-1885* (Cali: Universidad del Valle, 2013), 17.

¹³¹ “Carta al Presidente de la República informando situación de las misiones”, 12 de mayo de 1993, Archivo Mejibó. El comboniano informa a Carlos Salinas la “situación de derrumbe” de las dos misiones a su cargo. Haciendo alarde de su conocimiento de las claves culturales de su tiempo, menciona a la Carta de Venecia (1964) como documento que regula internacionalmente las obras de restauración.

¹³² “Invitación de la comunidad al Gobernador”, 29 de octubre de 1992, Archivo Mejibó. Como mediador, Menghini, a nombre de la comunidad, invita Ernesto Ruffo para que visite la misión Santa Gertrudis días antes de la fiesta patronal, con los vecinos ya organizados. “Carta de Menghini al gobernador sobre peritaje”, 16 de agosto de 1992, Archivo Mejibó; El misionero envía al gobernador un peritaje sobre la misión Santa Gertrudis realizado por un arquitecto de La Paz. Se apela a una cita textual -sin incluir el nombre del documento- del Presidente de la República sobre la participación de la comunidad en obras.

¹³³ “Solicitud al presidente de Conaculta”, 5 de septiembre de 1998, Archivo Mejibó; Menghini escribió a Rafael Tovar, director de CANACULTA, para que siguiera proporcionando supervisión en la ejecución de trabajos de restauración.

¹³⁴ Las respuestas a las peticiones del mediador no siempre provenían de los funcionarios, sino de sus secretarios. Por ejemplo: “Respuesta de Sitios y Monumentos sobre participación en restauración”, 12 de mayo de 1994, Archivo Mejibó. “Respuesta de INAH regional a oficio de Menghini”, 3 de septiembre de 1996, Archivo Mejibó.

Otra faceta de estos mediadores es la movilidad, “situación que les permite articular conocimientos de dos o más lugares, como resultado del proceso de desplazamiento al que se sometieron”.¹³⁵ Menghini vino de Europa, conoció el uso fascista que Benito Mussolini hizo de las ruinas de Roma.¹³⁶ Estuvo de misión en Oaxaca, donde conoció las misiones dominicas del siglo XVI. Finalmente, su paso por diversas poblaciones de Baja California Sur le brindó la oportunidad de conocer algunas obras de restauración en misiones como la de Loreto¹³⁷ o la de San Ignacio.¹³⁸

Estos mediadores interculturales encarnan el vínculo entre lo político y lo social y, con ello, adquieren poder mediante el control ejercido sobre las relaciones entre la comunidad local y el gobierno estatal o nacional.¹³⁹ Como mediador intercultural, Menghini pudo rogar, a nombre del “pueblo fiel”, por la restauración-salvación de las misiones de Santa Gertrudis y San Francisco de Borja. Con la posición de poder que le dio su rol de mediador, Menghini comenzó a formalizar su afán de restauración y constituyó una asociación civil con capacidad de deducibilidad de impuestos para donadores,¹⁴⁰ aprovechándose de las políticas públicas de esos años.

¹³⁵ Garzón Montenegro, *Mediadores interculturales*, 38.

¹³⁶ La apropiación de las ruinas romanas tuvo un talante simbólico. Como ha señalado Augé, “El régimen quiso el mejoramiento de los foros imperiales en una ilustración de su concepto de Italia y de la historia... una utilización que en este caso relaciona a la Roma fascista con la Roma imperial”, Augé, *El Tiempo En Ruinas*, 118.

¹³⁷ En Baja California, la misión de Loreto en Baja California Sur fue restaurada de manera polémica en los 50's y 60's por el presbítero Modesto Sánchez, después de haberse ganado el premio mayor de la Lotería nacional. El edificio misional de Loreto había sufrido un daño estructural desde finales del siglo XIX debido a un terremoto en 1879. El sacerdote Modesto Sánchez llegó como párroco a Loreto en 1947 y al año siguiente comenzó con los primeros trabajos de reconstrucción, formando un “comité de señoras” (Damas católicas) para apoyar con esta reconstrucción, que fue realizada por obreros locales y por otros contratados de diversas regiones, Rómulo Fernández del Real, *Modesto Sánchez Mayón. Evangelizador y pionero en la reconquista espiritual de la península de California (1897-1987)* (Loreto: Imprenta López, 1997); el talante apologético de la obra de reconstrucción contra los “rumores” en su contra, demuestra la polémica desatada con el entonces Patrimonio Nacional. La restauración ha sido calificada como “reconstrucción poco acertada”, Meyer, *Iglesias de la Antigua California*: 37. Puede resaltarse la relación entre el grupo de las Damas católicas fundadas por Sánchez y el grupo de las Damas de Santa Gertrudis fundado por Menghini.

¹³⁸ En un viaje realizado por dos miembros del INAH nacional a las misiones de Baja California en 1965, a causa de su “desconocimiento y relativo abandono”, encontraron las misiones en diferentes condiciones de conservación. En su reporte de la misión de San Ignacio, esto se puede leer: “Está muy bien conservada y fue restaurada por un Padre italiano que pertenece a la orden de los Convonianos [sic]”, Jorge Gurría Lacroix y Miguel Messmacher, “Las misiones de la Baja California”, *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, no. 20 (1965): 28. Desconozco quién era ese misionero, pero sin duda era colega de Menghini, quien arribó a la península unos años antes.

¹³⁹ Garzón Montenegro, *Mediadores interculturales*, 39.

¹⁴⁰ La Asociación civil Mejibó -palabra cochimí que refiere a la temporada de las pitahayas- fue constituida el 19 de agosto de 1993. Dos años después, fue autorizada para expedir recibos deducibles de impuestos. Su

Conclusiones

En este segundo capítulo se ha intentado analizar cómo la pugna por el uso de la memoria repercute en la búsqueda de legitimación para que diversos actores sociales se apropien de un espacio en disputa. Las políticas de la memoria del Estado-Nación, que anteriormente había promocionado la conversión de los indios en campesinos por medio de la institución del ejido, para finales del siglo XX propiciaban la indigenización de los campesinos. En un contexto global de resurgimiento del orgullo indígena, estos grupos étnicos piden reconocimiento de su autoidentificación. En Santa Gertrudis, Baja California, quienes fueron excluidos de la institución ejidal pugnar por una apropiación de la memoria colectiva desde la experiencia cochimí.

Los viajeros californianos, imbuidos en una romantización de la memoria histórica, consideraron en sus descripciones a las ruinas de las misiones como vestigios de un pasado idílico “mediterráneo”. En México, el INAH declaró sitios históricos nacionales a las exmisiones de la península, suscribiendo al discurso nacionalista el cuidado y preservaciones de esos edificios. Con los resabios de una antropología centralista, donde se definía al norte mexicano como “Árido-américa” u “Oasis-américa” -todo lo que no es Mesoamérica-, los grupos indígenas fueron considerados extintos o insignificantes.¹⁴¹

En esta coyuntura, el misionero Mario Menghini llegó al desierto central para intentar establecer una interpretación historizada de la memoria de Santa Gertrudis desde la romantización del pasado misional. Con esa interpretación de la memoria, buscaba instaurar una posición de poder que la jerarquía católica había perdido, y poder así emprender una obra de restauración. En su discurso religioso, promovía una “salvación” de las ruinas, por contraste con el discurso gubernamental del “rescate” de las ruinas de la misión.

objetivo social era “recabar fondos para colaborar con las autoridades correspondientes en el rescate de las misiones de Baja California”, “La verdad sobre la realización de Mejibó”, 20 de junio de 1998, Archivo Mejibó.

¹⁴¹ Esa terminología fue acuñada por Kirchhoff a mediados del siglo pasado. Desde la arqueología y la etnohistoria, “se buscó definir desde Mesoamérica todo aquello que estaba fuera de ella”, Juan Luis Sariago, “Olvidos, presencias y afanes de la antropología en el norte de México”, en *La antropología en México: A veinticinco años de su publicación*, ed. Mechthild Rutsch y José Luis Vera (México: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, 2019), 196. Las nuevas miradas antropológicas sobre el norte mexicano buscan resaltar la diversidad cultural, superar el determinismo medioambiental y encontrar nuevos criterios de adscripción a la identidad indígena.

La memoria es selectiva, olvida episodios, resignifica otros, valoriza algunos más. En el intento de democratizar la memoria colectiva con sus distintas interpretaciones y usos, se puede concluir que no existe una única memoria, sino memorias. En esas memorias, el espacio juega un rol de suma importancia, no solo como escenario de relaciones sociales, sino como actor histórico. La experiencia vivida y compartida del espacio habitado desde las estancias temporales le confieren al espacio una connotación de lugar especial para esa comunidad.

Desde fuera, el espacio es percibido de manera historizada, incorporando la memoria colectiva a un discurso histórico desde lo “épico” de una historia de evangelización novohispana y, aun más, desde la larga historia de salvación que se remonta a los orígenes judeocristianos. También desde fuera, en el centralismo de las instituciones nacionales, los espacios misionales fueron asociados al discurso histórico nacional. Para viajeros y turistas, los sitios misionales eran significados como vestigios de un pasado romantizado. Ya sea desde la experiencia de la comunidad local o desde la observación del visitante, el lugar de Santa Gertrudis estaba presente de manera ineludible en el uso de las memorias. El uso de esas memorias en la obra de restauración será el cometido del próximo capítulo.

TERCER CAPÍTULO. RESTAURACIÓN, MEMORIAS Y PATRIMONIO EN SANTA GERTRUDIS

El diálogo entre las memorias durante el siglo XX en Santa Gertrudis, Baja California, fue más notorio durante el acontecimiento de la restauración de la misión en la última década de ese siglo. ¿Qué uso de la memoria era más fuerte? ¿Qué implicaciones tenía solo conservar las ruinas, sin modificarlas? ¿Qué efecto tenía restaurar las ruinas, modificando elementos del espacio? ¿Qué alcances tenía la restauración para la interpretación de las memorias? Esas preguntas son las que debían responder quienes intentaban conservar o restaurar el edificio misional, como el Ejido, el INAH o la Diócesis. Con el fin de legitimar su pretensión a la restauración, Mario Menghini, quien finalmente dirigió las obras de restauración, usó la historización de la memoria.

Elizabeth Jelin escribió acerca de ese uso de la memoria para legitimar una postura de poder: “Actores y militantes «usan» el pasado, colocando en la esfera pública de debate interpretaciones y sentidos del mismo. La intención es establecer / convencer / transmitir una narrativa, que pueda llegar a ser aceptada”.¹ Menghini creó una narrativa acerca de la “herencia misional” (véase anexo) de la comunidad, donde él, como neo-misionero, tenía un rol jerárquico en la comunidad. Esa jerarquía es la que le permitía, con el nuevo reglamento de las asociaciones religiosas, promover y dirigir la restauración de la misión.

La pertinencia de este capítulo estriba en que espacio, apropiación y memoria interactúan permanentemente. La vinculación con el oasis, el sistema misional, la vivencia en ranchería y la práctica gambusina -modos de vivencia espacial del primer capítulo- se fusionan en la memoria colectiva que difumina los límites de las etapas históricas o, mejor dicho, de la historiografía. A través del hito de la restauración, se expondrá la reconfiguración de una memoria colectiva por distintas propuestas identitarias.

Restauración y patrimonio

Antes del capitalismo, la categoría de patrimonio era entendida como lo valorado para ser conservado o heredado. Con la irrupción del capitalismo en la parte occidental del globo, la categoría patrimonio presentó una mudanza semántica para representar lo valioso en vistas

¹ Jelin, *Los trabajos de la memoria*, 71.

de ser vendido, negociado o subastado. Las ruinas del pasado contempladas románticamente habían provocado el primer gran frenesí restaurador de comienzos del siglo XX, pero el presentismo de finales de ese siglo añadió consigo otro nuevo ímpetu: la activación patrimonial como atracción turística. Precisamente por esa resignificación, la antropóloga Jaume Franquesa ha subrayado la insuficiencia de la categoría de patrimonio y su ideología, pues detrás de ella se ocultan el carácter productivo y la relación con el mercado de los procesos de patrimonialización.²

El patrimonio así valorado, se construía como el lugar o la práctica cultural que se presentaba atractiva para los de fuera, para los turistas. El patrimonio se convirtió, con el presentismo, en un ramo de la industria del ocio, objeto de posturas económicas. La valoración del patrimonio se insertaba en los ritmos y las temporalidades rápidas de la economía mercantilista.³ Y en esta nueva valoración patrimonial, el viajero “puede llegar a percibir el patrimonio cultural como una mera atracción turística desprovista de vitalidad, sentido o profundidad”.⁴ En la nueva etapa de la historia definida como “sobremodernidad” por Marc Augé, los viajes y el patrimonio son un “producto” más o menos elaborado que pueden ser adquiridos por los individuos.⁵

Ya sea que el patrimonio sea producto de una activación como resistencia a la mercantilización o como atracción para el turista o, mejor dicho, de ambas, se desprende que no existe por sí mismo, sino como resultado de un acto discursivo de patrimonialización: Alguien o algunos, desde una posición de poder, deciden lo que debe ser considerado patrimonio y, con ello, los beneficios que implica esta designación. Por lo tanto, la patrimonialización es una construcción social y cultural.⁶

² Franquesa, “Una aproximación al patrimonio”, 41-42.

³ Hartog, *Regímenes de historicidad*, 217.

⁴ González-Varas Ibáñez, *Las ruinas de la memoria*, 172.

⁵ Augé, *El tiempo en ruinas*, 60. Aunque en la actualidad se suele hablar de “turismo de masas” o “turismo democratizado”, el sistema económico capitalista hace que los viajes en busca de lo patrimonial sea privilegio de ciertas clases sociales con poder adquisitivo, mientras que los más desfavorecidos siguen sin poder realizar tales viajes. En Baja California, realizar un viaje turístico a las misiones de la península requiere de cierta solvencia económica y disponibilidad de tiempo libre.

⁶ Para el historiar del arte, Ignacio González, el patrimonio responde a valoraciones sociales, ideológicas e intelectuales que son cambiantes y discontinuas, es decir, históricas, por lo que el patrimonio es una selección subjetiva y simbólica “de elementos culturales del pasado que son revitalizados, adaptados o reinventados desde y para nuestro presente”, González-Varas Ibáñez, *Las ruinas de la memoria*, 8. También para el antropólogo Mauricio Montenegro el patrimonio no existe, sino que existen los patrimonializadores, por lo que el patrimonio es un tipo de producción cultural, Montenegro, “La patrimonialización como protección”, 129.

Si el patrimonio es el resultado de una construcción social, entonces lo patrimonializado es también derivación de una memoria fuerte que se ha impuesto como interpretación del pasado, consecuencia de la hegemonía de un discurso predominante sobre lo que se conmemora, “resultado de un proceso de incorporación de valor referido al pasado”.⁷ Con el arribo del presentismo, el monumento deja su lugar al memorial; “menos monumento que lugar de memoria, en donde es empleado para hacer vivir la memoria, mantenerla viva y transmitirla”.⁸ Las activaciones patrimoniales se ampliaron, después de los ochenta, a ciudades o pueblos completos –pueblos mágicos–, tradiciones, fiestas populares, gastronomías regionales, etc. El auge de esta patrimonialización omnipresente se extendió a fenómenos de moda como el *retro* y el *vintage*, además de un renovado interés por la novela histórica.⁹

Siguiendo esta línea argumentativa, es de suponer que la restauración eclesial de la misión Santa Gertrudis convirtió el “monumento” de las ruinas del pasado nacional en un “memorial” resignificado para expresar simbólicamente las necesidades identitarias del presente y movilizar recursos. Las negociaciones por las memorias resaltaban un aspecto de la historia de valoración patrimonial analizado en el primer capítulo, como los cochimíes en relación con el oasis, los misioneros en relación con la misión, o los rancheros en relación con el ejido. Estas apropiaciones de la memoria fueron usadas para reclamar una apropiación del espacio misional en el tiempo presente, conforme a lo desarrollado en el segundo capítulo. Con la restauración, ese espacio comenzaba a aumentar la atención del gobierno, los peregrinos, los turistas y los empresarios.

Restauración de caminos: del romanticismo al turismo

En la década de los noventa, la atención a las misiones de la península como atracción turística patrimonializada se acrecentó. Numerosos proyectos de conservación y restauración tenían la finalidad de detonar un “desarrollo” integral de los pueblos. No solo lo seleccionado edificado se promovía como atracción, sino cualquier práctica cultural. Esos proyectos

⁷ del Mármol, Frigolé, y Narotzky, “Introducción”, 9. En estos procesos se reconfiguran valores y significados referidos a elementos sociales, culturales o naturales del pasado.

⁸ Hartog, *Regímenes de historicidad*, 216. Los monumentos están estrechamente relacionados con la historia oficial del estado-Nación para el recuerdo de acontecimientos elegidos por el gobierno en turno, Le Goff, “Memoria”.

⁹ González-Varas Ibáñez, *Las ruinas de la memoria*, 23.

turísticos se nutrían tanto de prácticas culturales como de patrimonio edificado. Como señala Prats, “el turismo se ha apropiado del folclor hasta llegar a exigir de un pueblo que no se muestre como es, sino que se muestre según la imagen que de él se tiene”.¹⁰

Como ejemplo, un grupo de estudiantes del INAH, desde el centro del país, realizaba planes de desarrollo, basado en el turismo que los sitios restaurados atraerían a la localidad. Una estudiante de ese grupo, de la maestría en arquitectura con especialidad en restauración de monumentos, Angélica Oviedo, pugnaba por una intervención interdisciplinaria de arquitectos, arqueólogos, antropólogos, historiadores, pero en esta lista no estaban considerados los miembros de la comunidad ni el líder eclesial del sitio religioso.¹¹ Su propuesta consistía en un programa integral de conservación que incluía programas de desarrollo económico, coordinación de instituciones y promoción turística.¹² En esta propuesta, el objetivo de la restauración parecía ser el acceso a un beneficio económico, sin ninguna mención a las prácticas culturales ni las representaciones religiosas de las comunidades.

Muy diferente fue el trabajo de la restauradora Eugenia Macías en Yanhuítlán, Oaxaca, también como parte de su tesis de maestría. La autora hizo trabajo de campo, donde realizó entrevistas y etnografía. Detectó la constitución de un comité del templo, una institución informal con el cuidado y custodia del templo, y con actividades de conservación.¹³ La comunidad local se involucró en la restauración de ese convento dominico del siglo XVI, y se buscó su bienestar integral:

Se propuso que el proyecto no se centraría únicamente en el rescate del patrimonio como algo material, sino en el aspecto humano de los trabajos de conservación en comunidades... pues están imposibilitadas para atender su patrimonio cultural si tienen que resolver sus necesidades básicas en un contexto con problemas

¹⁰ Prats, *Antropología y patrimonio*, 39.

¹¹ La presencia de esos actores en los procesos de restauración añade a la valoración artística y utilitarista una valoración simbólica y sentimental, por la representación de ritualidades religiosas, como la fiesta patronal o la semana santa, que dotan de sentido sagrado al inmueble restaurado. Además, el involucramiento de la comunidad local en la restauración posibilita que los elementos modificados o añadidos sean valorados como parte del patrimonio comunitario.

¹² Oviedo Herreras, “Patrimonio Cultural”, 219-220. La tesis se presentó en el 2000, pero el trabajo de campo en el pueblo de Acaxochitlán, Hidalgo, se realizó algunos años antes.

¹³ Eugenia Macías Guzmán, *Sentido social en la preservación de bienes culturales: la restauración en una comunidad rural: El caso de Yanhuítlán, Oaxaca* (México: CONACULTA/INAH, 2005), 39-40.

económicos y sociales [...] se proponía considerar los vínculos de la comunidad con su patrimonio [...] esto implicaba un cambio de mentalidad en la comunidad.¹⁴

Enmarcado por este contexto, Menghini proyectó, antes que la restauración de la misión, un mejoramiento de los caminos de acceso a las misiones de Santa Gertrudis y San Borja, principalmente para visitantes. Desde 1992, solicitó al gobierno del estado autorización para instalar dos anuncios y dos flechas indicadoras para la misión de Santa Gertrudis invitando a conocer la misión.¹⁵ Después de los señalamientos para turistas y peregrinos, solicitó en repetidas ocasiones -con respuesta favorable- el arreglo de los caminos de terracería.¹⁶

Una vez logrado su primer objetivo de rehabilitación de los caminos de terracería, Menghini ideó un “Corredor de las misiones”, con la intención de favorecer el arribo de turistas y, según sus propias palabras, “preservar «un paraíso ecológico» con valores arqueológicos, históricos y culturales de las misiones de nuestra «patria chica».¹⁷ Según su intención, este circuito “atraería el turismo” y “beneficiaría a las personas del entorno serrano y una maravilla en aspecto ecológico que [...] incluirá las misiones y petroglíficos” [sic].¹⁸

De acuerdo con la imagen 14, el circuito requeriría de “construir” nuevos caminos que unirían a las misiones de Santa Gertrudis y San Borja con la costa del Golfo de California, con lugares como San Francisquito y Bahía de los Ángeles, y pinturas rupestres como las de Santa Gertrudis, Montevideo, San Borja y Nuevo Rosarito. Aunque este proyecto no se realizó, el misionero nunca cejó en su intento mientras estuvo como delegado episcopal para la restauración de las misiones.

¹⁴ Macías Guzmán, *Sentido social*, 83.

¹⁵ “Solicitud para autorizar instalación de anuncios”, 19 marzo 1992, Archivo Mejibó.

¹⁶ Esta petición la hizo primero a los ejidatarios, “Petición para pedir arreglar el camino a misión San Borja”, 11 octubre 1993, Archivo Mejibó. Ante la negativa, recurrió a otras instancias como a la intercesión del obispo de Tijuana, “Carta de Menghini al obispo sobre caminos misionales”, 6 enero 1994, Archivo Mejibó; a la inmobiliaria del estado de Baja California, “Petición para arreglar caminos a las misiones”, 20 abril 1994, Archivo Mejibó; a la delegación regional de Sedesol, “Fax a Delegado regional de Sedesol por caminos”, 29 abril 1994, Archivo Mejibó. En una carta personal, Menghini escribió al gobernador del estado para agradecer el haber ordenado que los caminos fueran rehabilitados, “Agradecimiento al gobernador por los caminos a misiones”, 14 julio 1994, Archivo Mejibó.

¹⁷ “Solicitud al gobernador para corredor de las misiones”, 31 marzo 1998, Archivo Mejibó.

¹⁸ “Circuito de las misiones”, 9 agosto 1994, Archivo Mejibó. Con el término petroglífico, conocido también como petroglifo o petrograbado, Menghini se estaba refiriendo a las pinturas rupestres que se encuentran en el Valle de los Cirios, tanto en formato de gran mural como en símbolos abstractos pintados o tallados en piedra.

El proyecto desde 1996 ha trabajado formalmente como corredor histórico para poder integrar todas las funciones que tiene el INAH que son de conservar, investigar y difundir el patrimonio cultural, pero todo enfocado a la conservación del Camino Real como un corredor histórico, desde el 96. Y a partir de entonces se trabajó mucho en investigación y sobre todo en trabajos de conservación.²¹

El “circuito de las misiones”, entonces, es reminiscencia de una activación patrimonial que pretendía incluir a Santa Gertrudis y San Borja en el tránsito de un “Camino Real”, pues la minería y la pavimentación de la carretera Transpeninsular habían dejado a ambas misiones fuera del camino principal.²² Ahora Menghini pretendía conectar las misiones a la carretera Transpeninsular a través de caminos amables de transitar y suscitar así la atracción de turistas en busca de lo “ecológico”. Según él, encontrarían la esencia espiritual de un espacio que conservaba la memoria intacta del pasado con sus misiones y sus petrograbados. Se puede hablar, entonces, de una “postura espiritualista”, que “conduce irremediamente a la nostalgia, a un deseo imposible de alcanzar un pasado perdido que provoca la contemplación de la ruina auténtica”.²³

Restauración de la santa patrona: del símbolo al signo

El doble discurso de Menghini por conectar las misiones con la Transpeninsular -patrimonio utilitarista- y con el pasado misional -patrimonio espiritualista- también se plasmó en su deseo de restaurar las imágenes religiosas del templo misional. Estas imágenes religiosas pueden ser consideradas como signos o como símbolos. La distinción entre signo y símbolo, desde la teoría comunicativa, ha sido expuesta por el antropólogo Edmund Leach. Partiendo de la tesis que toda cultura comunica, distingue entre el *signo* que es siempre contiguo -nunca aislado, pues es miembro de un conjunto de signos funcionando dentro de un contexto cultural específico-, y un símbolo que relaciona dos signos pertenecientes a contextos

²¹ Gabriel Fierro Nuño, “Entrevista a Arcelia Pazos”, Ensenada, 19 de octubre 2018.

²² La apertura de minas por toda la península en el siglo XIX modificó la red de caminos a lo largo y ancho de la península. En su reporte, William Gabb ya daba cuenta, en 1867, de la existencia de dos caminos de San Ignacio a Santa María Calamajué. Un primer camino -seguido por Gabb- era pasando las misiones de Santa Gertrudis y San Borja, pero otro distinto rodeaba por la costa del Pacífico, dejando ambas misiones fuera del tránsito de viajeros, Gabb, “Exploration of Lower California”, 107. Cuando los placeres de Calmallí fueron explotados a finales de ese siglo XIX, el camino principal dejó a la misión Santa Gertrudis fuera de él, como lo atestiguan los viajeros de principios del siglo XX, Hilton, *Hardly Any Fances*; Belden, *Baja California Overland*.

²³ González-Varas Ibáñez, *Las ruinas de la memoria*, 128.

culturales diferentes.²⁴ Mientras que el signo denota relaciones de metonimia -la parte representa el todo-, el símbolo corresponde a la metáfora -comparación de dos campos semánticos distintos-. Mientras que el signo no necesita de explicación, el símbolo requiere de una relación arbitraria discursiva.

La santa patrona de la misión Santa Gertrudis nunca dejó de tener una devoción entre los moradores del espacio misional y sus alrededores, pero no necesariamente se conocía la biografía de esa santa.²⁵ La designación como “La Virgen” de Santa Gertrudis denota una advocación de la Virgen María, más que una Santa abadesa. Por esta razón, Menghini se propuso, a través de una narrativa, que se conociera la vida de la santa patrona de la misión.²⁶ A través de esta predicación, una práctica de poder por negociación de un discurso, se intentaba hacer uso de la memoria histórica,²⁷ coincidiendo también con Carlos Lazcano y un grupo de universitarios.²⁸

La imagen de Santa Gertrudis ya tenía una connotación de signo para la comunidad gertrudiana. La santa patrona significaba no solo una devoción religiosa, sino identificación del ser, en lo individual y en lo social. La imagen, al igual que muchas otras de las fiestas

²⁴ Edmund Leach, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*, 4a ed. (Madrid: Siglo veintiuno editores, 1989), 19-20.

²⁵ Como expusieron en un amplio estudio dos historiadores, Santa Gertrudis la Magna fue una santa muy representada en la iconografía y la imprenta devocional en la Nueva España. Su origen alemán -abadesa de un monasterio en Helfta en el siglo XIII- sirvió como una bandera en la lucha del catolicismo contra los protestantes de la Reforma, Antonio Rubial García y Doris Bieñko de Peralta, “La más amada de Cristo. Iconografía y culto de Santa Gertrudis la Magna en la Nueva España”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM* 25, no. 83 (2003): 5-54.

²⁶ Menghini comunicó a la historiadora Gloria Galaviz en una entrevista a profundidad: “Se predicaba, se ayudaba, pero un cambio radical no se puede conseguir de un día para otro [...] Se les habla de forma sencilla, se les felicita porque han venido en caballo a escuchar misa [...] todo esto es un camino que se va profundizando”, Galaviz Granados, “Entrevista a Mario Menghini 2”. En estas prédicas, el misionero intentaba predicar sobre la vida de Santa Gertrudis la Magna.

²⁷ Atendiendo a la distinción que hace Halbwachs entre memoria histórica y colectiva, la memoria histórica es un acto de poder -imposición- del estado de una lista acontecimientos cuyo recuerdo se conserva en la historia nacional; mientras que la memoria colectiva es resultado de una experiencia grupal que solo lo que está vivo o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que lo mantiene, Halbwachs, “Memoria colectiva y memoria histórica”. Si bien es cierto que Halbwachs habla de la memoria histórica como un acto de imposición del estado sobre la historia nacional, también se puede aplicar a la negociación de un discurso histórico por un acto de poder de un líder religioso.

²⁸ El comboniano escribió lo siguiente en un documento de su archivo a propósito de una fiesta patronal: “Los que más participaron fueron unos jóvenes universitarios de Ensenada que con sus maestros forma tres Talleres: uno de Historia, otro de Exploración y el tercero de rescate arqueológico”, “Recuento de fiesta patronal”, 16 octubre 1989, Archivo Mejibó. En una plática informal, Lazcano confirmó esta información diciendo que se intentaba que las comunidades conocieran mejor la historia de sus misiones, Gabriel Fierro Nuño, “Plática informal con Carlos Lazcano”, Ensenada, 19 de octubre 2018.

patronales de la región, reforzaba los lazos identitarios de la comunidad.²⁹ Existió, entonces, una negociación entre el discurso eclesial que pretendió convertir en *símbolo* religioso metaforizado la imagen y la biografía de la santa, y lo que para los pobladores y peregrinos era un *signo*, debido a que la imagen representaba -y representa- a toda la comunidad.

Para poder interpretar mejor el símbolo que tenía que ser explicado a través de la memoria histórica, Menghini tomó la decisión de restaurar a la santa patrona de la misión de Santa Gertrudis. El proyecto de restauración comenzó formalmente a comienzos de 1990, teniendo que sortear las dificultades de un escepticismo de los moradores del lugar de la misión. El mismo misionero escribió en estos términos al obispo de Tijuana:

Los vecinos quisieran que V.E. fuera el GARANTE de todo: ellos le tienen un pavor mortal a que las imágenes no regresen o regresen pero cambiadas. Por tanto, su V.E. autoriza la restauración de dichas imágenes, una comisión de ellos irá a dejárselas en el despacho de V.E. para tener así seguridad de la seriedad del trabajo y que las imágenes regresarán las mismas a la misión.³⁰

El “pavor mortal” del que habla Menghini es explicable por la memoria colectiva, donde seguía fresca la experiencia del saqueo de las misiones a lo largo del tiempo. En el primer capítulo se expuso el testimonio de un viajero en 1849 que escribió que los habitantes de Santa Gertrudis cuidaban la misión que seguía teniendo ornamentos de oro e imágenes de santos. Pero la segunda mitad del siglo XIX fue de saqueos y robos de objetos religiosos en las misiones de las Californias, principalmente a causa de las caravanas de los buscadores de oro. Todavía en los años cincuenta los viajeros relataban que las misiones de Santa Gertrudis y San Borja tenían sus imágenes religiosas.³¹ Para comienzos del siglo XX, en San Borja ya

²⁹ Esta es la conclusión de una investigadora que, en Sonora, observó que las imágenes religiosas eran apreciadas por su uso en la fiesta patronal, Esperanza Donjuan Espinosa, “Protección, registro, difusión y divulgación responsable de los bienes muebles históricos de las antiguas misiones. Antídoto para el olvido”, en *Misiones del noroeste de México: Origen y destino*, 2015, ed. Raquel Padilla Ramos (Hermosillo: Forca Noroeste, 2017), 15–25.

³⁰ “Informando al obispo sobre Santa Gertrudis”, 2 enero 1990, Archivo Mejibó [mayúscula del documento].

³¹ Smith, “A Journey to California in 1849”; Castillo Negrete, “Geografía y estadística de Baja California, 1853”. En la parte sur de la península, la guerra con los Estados Unidos había propiciado que un fraile dominico tomara las “alhajas” de las misiones de Comondú, Mulejé y San Javier, “Oficio de Manuel Cuevas a Rafael Espinoza”, 21 enero 1859, Archivo Pablo L. Martínez, II/V-46/L-1. Ese mismo año, el Ministerio de Relaciones Interiores y Exteriores informaba del lamentable estado en que se encontraban las misiones de Loreto y San Javier, “Informe del Ministro de Relaciones Interiores y Exteriores”, 5 julio 1850, Archivo Pablo L. Martínez, II/V-46BIS/L-7/1FF.

solo se tenía la imagen del santo patrono y en Santa Gertrudis faltaba la imagen de la Virgen de Loreto.³² De esta manera, en la memoria colectiva seguía presente la experiencia de un saqueo de las imágenes religiosas que no regresaban.

Para la restauración de la imagen de Santa Gertrudis, al igual que la de la Virgen del Rosario y el Cristo del altar, se contrató al artista de Tijuana Antonio Galván.³³ Junto con dos testigos de la comunidad, se certificó que el obispo de Tijuana recibió las tres imágenes para su restauración.³⁴ Desde la perspectiva eclesial, la restauración de la imagen de la santa patrona pretendía su constitución como objeto de memoria. Hartog ha señalado a propósito de las reliquias: “Eran incesantemente reactualizadas, y sus capacidades de intercesión las llevaban a ser «objetos» siempre contemporáneos, *imágenes agentes* o «lugares de memoria» particularmente eficientes”.³⁵ La imagen restaurada de la santa patrona, entonces, buscaba la actualización que ayudaría a usar la memoria histórica para una finalidad de apropiación simbólica del lugar, ante la cada vez mayor apropiación utilitaria de los visitantes.

Se puede aducir, por analogía, la peregrinación de Santiago de Compostela en España. Esta peregrinación se ha ido transformando secularmente por agentes semantizadores del espacio que le otorgan especificidad como destino turístico.³⁶ Esta mercantilización del patrimonio que banaliza y vacía de sentido propio los fenómenos culturales ha conflictuado a la iglesia católica con las asociaciones locales, pues para la primera el significado último de la peregrinación es la meta, es decir, la devoción al santo patrono, mientras que para las asociaciones el camino representa una experiencia espiritual en sí misma.³⁷ Precisamente esta

³² En todas las misiones fundadas por los jesuitas se tenía una imagen de bulto de la Virgen de Loreto, en honor a la primera misión fundada en la península; el inventario de 1773 confirma que en Santa Gertrudis existía esta imagen también, Coronado, *Descripción e inventarios*, 151. Mario Menghini recogió un testimonio de la memoria individual de un habitante de Santa Gertrudis: “El [Tío Félix] nos cuenta que en 1914 vinieron de la Sierra de Santa Rosalía a pedirla prestada [la imagen de Loreto] para hacer unas rogativas por las lluvias. Las lluvias llegaron abundantes. Pero la Virgen nunca la devolvieron”, “Llega la Virgen de Loreto regresando a la Misión de Santa Gertrudis”, 1999, Archivo Mejibó.

³³ Antonio Galván fue un artista tijuanaense, oriundo de Guanajuato, con reconocimiento regional en la década de los noventa. Su especialidad fue la escultura y tallado en madera, como lo describió un reportaje de prensa: “Antonio Galvan, a Tijuana artist, sculptor mainly, who specializes in wood carvings”, Syd Love, “Creating Art for Everyday: Decor: Tijuana *artesanos* and *artistas* use their hands, talent to make things of beauty that fit into the home”, en *Los Angeles Times*, 25 octubre 1990.

³⁴ “A los moradores de Santa Gertrudis”, 7 enero 1991, Archivo Mejibó. El documento existente en el archivo corresponde al género literario del panfleto. Según testimonios recogidos en conversaciones informales, esta clase de documentos eran colocados sobre las puertas de la misión para ser leído por moradores y visitantes.

³⁵ Hartog, *Regímenes de historicidad*, 184.

³⁶ Herrero Pérez, “Patrimonialización y movilidad”, 141.

³⁷ Herrero Pérez, “Patrimonialización y movilidad”, 133.

semantización diversa del espacio es lo que se puede observar en el intento de apropiación simbólica de Santa Gertrudis por la restauración y ritualización de la santa patrona promovida por Menghini y la apropiación como atracción turística de los visitantes a la misión.

Después de la restauración, una peregrinación con la santa patrona incluyó ceremonias en distintas poblaciones de la región del desierto central, incluida la Isla de Cedros. El retorno de la imagen restaurada a la misión de Santa Gertrudis fue deliberadamente performado por una ritualidad de solemnidad, como la que se expuso a propósito de la llegada de Fray Junípero Serra a la misma misión en 1769 (véase páginas 78-79). Cabalgata, cantos, procesión, exvotos y mandas sirvieron de representación para exaltar al “lugar de memoria” en que comenzaba a convertirse la santa patrona.

En la imagen 15 aparecen integrantes de la comunidad de Santa Gertrudis el 27 de julio de 1992 esperando a la santa patrona, a un kilómetro de la misión, desde donde la llevarían en caballo al templo misional. La imagen es sostenida por la Tía³⁸ Manuela -con vestido azul y suéter negro-, quien vivió todos sus años en el lugar de la misión. Posando para la foto, varias personas adultas levantan sus manos representando algarabía, mientras niños en primer plano parecen distraídos por el alborozo. La imagen luce “como nueva”, lo que propició orgullo para la comunidad, aunque también hay algunos actores que criticaron esa restauración por “esconder” las huellas del paso del tiempo por el objeto restaurado, actualizando un viejo debate del siglo XIX.³⁹

³⁸ La designación de “tía” a una mujer de edad avanzada, entre varios grupos indígenas de México, alude a una mujer que goza de honorabilidad y respeto en la comunidad, “Comunicación personal, Lorenia Urbalejo”, Tijuana, 11 octubre 2019.

³⁹ La postura de John Ruskin, crítico del arte británico del siglo XIX, era en contra de cualquier restauración. “La así llamada restauración constituye la peor forma de destrucción, acompañada de la falsa descripción del objeto destruido”, Marco Dezzi Bardeschi, “Conservar, no restaurar. Hugo, Ruskin, Boito, Dehio et Al. Breve historia y sugerencias para la conservación en este milenio”, *Loggia* 17 (2005): 18.



Imagen 15: La comunidad de Santa Gertrudis recibe a santa patrona. Fuente: Archivo Arquidiócesis de Tijuana, 1992.

Menghini, con ocasión de la restauración de la santa patrona, proclamó el “Año de Santa Gertrudis”.⁴⁰ A su regreso, se divulgaron folletos donde se ofrecía un resumen de “la gloriosa vida de nuestra venerada patrona”, reforzando la política de memoria patrimonial eclesial. Al mismo tiempo, estaba llamando a la comunidad a resaltar la semántica religiosa de la santa patrona: “Nuestra Virgencita tiene sus manitas repletas [sic] de dones y bendiciones de Dios para derramarlas en particular [...]”.⁴¹ Como en la peregrinación de Santiago de Compostela, el representante eclesial intentaba sacralizar un lugar que cada vez más era percibido conforme a la sociedad plural y secularizada de la sobremodernidad.

⁴⁰ La conmemoración de algún año especial, ya sea por la Organización de las Naciones Unidas, el Estado mexicano o la Iglesia católica en México, tiene la finalidad acentuar algún episodio de la memoria histórica, o bien, enfatizar alguna prioridad de atención o servicio. La promulgación del “año de Santa Gertrudis” fue una iniciativa de Menghini, pero no tuvo el aval de la diócesis eclesiástica, por lo que su efecto en la memoria colectiva fue nulo, de acuerdo con los testimonios orales recogidos.

⁴¹ “Programa triunfal de regreso a su santa casa”, julio 1991, Archivo Mejibó.

Restauración y museo: del espacio inerte al espacio aprovechado

El primer capítulo trató sobre la mirada externa de los viajeros del imperio transitando por la península. En esas descripciones aparecía una constante: el espacio improductivo. Una manera de “utilizar” ese espacio inerte fue la creación de un museo comunitario en el interior y el exterior del edificio misional en Santa Gertrudis. En su panfleto programático (véase anexo), Menghini describía de esta manera la realización de un museo comunitario antes de la restauración:

Los moradores de Santa Gertrudis, bien unidos, han costeado y realizado este año obras de envergadura: [...] Han rodeado la propia misión con un cerco provisional de malla ciclónica, enriqueciendo de árboles y embelleciendo el espacio con cuadros homenaje al indígena y a los misioneros; colocando letreros explicativos que iluminan el pasado. En el afán encomiable de desempolvar el verdadero entierro que esconde su amada misión, ¡su Historia! Han localizado el canal acequia del padre Retz, sus famosísimas tinajas para guardar el vino, una piedra de molino y varios metates: todo elegantemente dispuesto como en un museo arqueológico al aire libre, que se suma bellamente al museo recabado en el interior de la propia misión.⁴²

Según esta versión, el museo al aire libre era obra de los propios moradores, por lo que, aunque no se exponga como tal, en la clasificación sobre museos, se refiere a un museo comunitario. Aunque la proliferación de museos, monumentos y memoriales es un signo del pasado reciente como preservación de la memoria,⁴³ el museo fue una invención del régimen moderno de historicidad. Para el historiador LeGoff, en el régimen moderno se aceleró el movimiento científico destinado a suministrar a la memoria colectiva de las naciones los monumentos del recuerdo, de donde surgieron los museos nacionales en Europa.⁴⁴

Todos los museos son ejercicios de clasificación. “Los principios de ordenamiento, taxonomía y clasificación (bastante ajenos al museo hasta el siglo XVIII) se coronan en el siglo XIX, en pleno auge del imperialismo”.⁴⁵ A través de la exposición de objetos seleccionados y clasificados en un museo, el visitante tiene la sensación de tener un

⁴² “Joyas desconocidas en la sierra de Baja California”, diciembre 1990, Archivo Mejibó.

⁴³ LaCapra, *Historia y memoria*, 24.

⁴⁴ Le Goff, “Memoria”, 37-38. Antes de la invención de los museos, lo que se tenía eran colecciones privadas de todo tipo de “excentricidades”, llamadas gabinetes de curiosidades y, desde el ámbito más privado y elitista, los anticuarios o colecciones familiares de “antigüedades”, cuya finalidad era hacer ver al pasado para un método comparativo con el presente haciendo uso de la tipología, Choay, *Alegoría del patrimonio*, 62.

⁴⁵ Mario Ruffer, “La exhibición del otro: Tradición, memoria y colonialidad en museos de México”, *Antíteses* 7, no. 14 (2015): 99.

conocimiento del pasado.⁴⁶ Los museos del siglo XIX y buena parte del XX eran oficialistas, insertos en la narrativa nacionalista y resultado de una selectividad institucional en orden a exaltar los hitos y los héroes de la historiografía al servicio del Estado.⁴⁷

En México, el Museo Nacional de Antropología fue inaugurado en 1964, con un guion museológico donde la cultura náhuatl estaba “en medio”, mientras que las “otras” culturas del país estaban relegadas a las salas de las “orillas”. Además, ese museo representó el crepúsculo del proyecto político posrevolucionario nacionalista.⁴⁸ En esta región, con motivo de la conclusión de la carretera Transpeninsular en 1973, se crearon una serie de parajes con estaciones de gasolina, hoteles y, en el caso del paralelo 28 y de la exmisión de Loreto, dos museos regionales. Sin consultar a las comunidades de las exmisiones y rancherías del estado, se seleccionaron objetos “del pasado” para abrir esos museos, financiados por el “milagro mexicano” en una intervención de poder para hacer uso de una memoria histórica nacional.⁴⁹

Discursivamente los museos comunitarios eran una valoración de la diversidad cultural del país. No obstante, como ha observado el antropólogo fundador del Museo Nacional de Culturas Populares, “en términos de patrimonio cultural, el movimiento nacionalista representó un esfuerzo por crear un patrimonio artístico que fuese común a todos los mexicanos”.⁵⁰ El museo del desierto ubicado en el paralelo 28 de la Transpeninsular solo estuvo abierto unos cuantos años, pues la crisis económica de 1976⁵¹ cortó el subsidio para este y otros museos regionales.

⁴⁶ De acuerdo a la historiadora Jordanova, los museos no simplemente buscan generar conocimiento, sino que pretenden ofrecer un simulacro del pasado, Ludmilla Jordanova, “Objects of Knowledge: A Historical Perspective on Museums”, en *The New Museology* (London: Reaktion Books, 1989), 25.

⁴⁷ Los visitantes de un museo observan lo que anteriormente ha sido cuidadosamente seleccionado por una élite. Tanto lo que es expuesto como lo que es omitido no es accidental, aunque ese largo proceso de selección pueda ser inconsciente, Jordanova, “Objects of Knowledge”, 26.

⁴⁸ Con acierto ha señalado el antropólogo Lomnitz: “El Museo Nacional es el momento culminante de la antropología revolucionaria porque se presenta una arquitectura y una ingeniería mexicana moderna ya completamente desarrollada, que ha conseguido incorporar y fusionar plenamente la estética precolombina con los materiales, las técnicas de construcción, e la idea de elegancia y funcionalidad del modernismo”, Lomnitz, “La etnografía”, 5. Este discurso nacionalista se plasmó en que el museo fue financiado, diseñado y ejecutado por mexicanos.

⁴⁹ La Transpeninsular fue presentada, durante el gobierno de Luis Echeverría, como “uno de los logros más satisfactorios y más reconfortantes en materia de infraestructura para el transporte”, Enrique Cárdenas de la Peña, *Paralelo 28. Testimonio vivo de un camino* (México: Secretaría de Obras Públicas, 1976), 5. Esta carretera fue nombrada “Benito Juárez”, atendiendo a la narrativa historiográfica del Estado mexicano.

⁵⁰ Bonfil Batalla, “Nuestro patrimonio cultural”, 60.

⁵¹ Malas decisiones de política económica en el gobierno mexicano de Luis Echeverría y un contexto global de desplome del precio del petróleo desencadenaron la crisis económica de 1976, “caracterizada por una espiral inflacionaria, un estancamiento en el crecimiento del producto, una deuda exterior voluminosa y creciente, una

Los objetos que eran parte del *simulacro* del pasado del Estado fueron llevados y mostrados en Mexicali en una exposición museográfica beneficiada por el gobierno estatal en 1977 y resguardados hasta la apertura del Museo Universitario en 1985.⁵² Con la creación de una delegación regional del INAH en Baja California en 1983, no solo comenzaron las obras de conservación en las misiones de la entidad -desde el paralelo 28 hasta la frontera-, sino que se buscó la creación de museos locales en los poblados de las exmisiones y el cuidado del Museo de las Misiones en Loreto.⁵³

Uno de esos museos locales, según lo recuerda la arquitecta del INAH-regional, Diana Guerrero, fue el interior de la misión Santa Gertrudis, formado principalmente por objetos religiosos en estado de deterioro y en peligro de saqueo.⁵⁴ Precisamente los peligros del saqueo de los bienes considerados patrimoniales por las comunidades fue una de las causas por las que se fueron promoviendo los proyectos de museos comunitarios a lo largo de todo el país.

Los museos comunitarios, como lo ha estudiado el historiador Manuel Burón, han sido explicados desde los estudios subalternos como resistencia a la institución del Estado nacional; desde la historia intelectual como elaboración de discursos propios alejados de la historiografía académica; y desde los estudios culturales como despertar indígena respecto a su patrimonio.⁵⁵ No obstante, el mismo historiador hace patente la participación del Estado y las instituciones, junto con la comunidad, en la creación de los museos comunitarios. Esa dinámica de negociación ha sido desarrollada por el también historiador Mario Ruffer, quien llega a la conclusión que “el complejo exhibitorio, fragmentado, se tensiona hoy entre formas locales de producir enunciados sobre memoria y paisaje, afección y experiencia comunitaria,

contracción de la inversión privada, un sector financiero en condiciones críticas, una moneda devaluada y con tipo de cambio inestable”, Ricardo Peña-Alfaro, “La política económica mexicana 1970-1976. Ensayo de interpretación bibliográfica”, en *Nexos*, 1 abril 1979.

⁵² Este episodio fue recordado por la arquitecta Diana Guerrero y calificado como precedente del actual museo conjunto IINAH-AUBC en el Instituto de Investigaciones Culturales en Mexicali, Fierro Nuño, “Conversación informal con Diana Guerrero”, Mexicali, 4 abril 2019.

⁵³ Guerrero González, “Historia del Instituto”.

⁵⁴ Fierro Nuño, “Conversación informal con Diana Guerrero”, Mexicali, 4 abril 2019.

⁵⁵ Manuel Burón Díaz, “Los museos comunitarios mexicanos en el proceso de renovación museológica”, *Revista de Indias* 72, no. 254 (2012): 186-189.

y los referentes mayores que median, también en la comunidad, las nociones de historia, pueblo y nación”.⁵⁶

Así, aunque Menghini manifieste en su discurso que fueron los moradores quienes crearon un museo comunitario, pareciendo negar el ya existente en el interior de la propia misión, obra del INAH-regional, debió ser también una negociación entre los miembros de la comunidad y la autoridad de Menghini como mediador cultural y su intención de historizar una memoria colectiva.⁵⁷ “El museo comunitario es en sí un producto lógico de este sistema político basado en la legitimidad que otorga la identidad cultural como valor supremo, tanto espiritual como político”.⁵⁸ De esta manera, el museo comunitario de Santa Gertrudis fue un crisol de un diálogo y negociación entre la interpretación histórico-institucional de la memoria, la interpretación experiencial-colectiva de la memoria de la comunidad y la interpretación historizada de la memoria por un misionero eclesial.⁵⁹ El espacio “inerte” del desierto había sido convertido en un espacio “aprovechado” por objetos dotados de memoria.

Restauración de la misión: del monumento al memorial

Con el espacio modificado por la rehabilitación de caminos, el lugar resignificado por el museo y la memoria usada por la imagen restaurada, Menghini se dispuso a una obra de restauración del edificio misional que iba más allá de la conservación, pues intentaba una “actualización” del lugar. Toda restauración es una creación desde el presente, con la intención de que un monumento sea funcional. González-Varas ha señalado el valor instrumental de la restauración: “Es el valor otorgado al monumento teniendo en consideración su capacidad de satisfacer necesidades materiales o de utilización práctica en

⁵⁶ Ruffer, “La exhibición del otro”, 117. Eso no significa necesariamente que el museo comunitario sea una réplica regional del museo nacional, sino que el museo comunitario expone “la precariedad de la comunidad, la noción de heterogeneidad temporal donde hombres, objetos y paisaje habitan temporalidades distintas, no necesariamente lineales ni compatibles”; mientras que el museo nacional -como el de Antropología- tiene una secuencia temporal en vistas a remarcar el progreso de la nación.

⁵⁷ Una historiadora del arte hizo una visita a la misión de Santa Gertrudis cuando se terminaban las obras de restauración y hacía una apreciación positiva de tal restauración. En su artículo escribió que existía un “museo al aire libre creado por el entusiasta restaurador de la misión, el padre Mario Menghini Pecci”, Marita Martínez del Río de Redo, “La Misión de Santa Gertrudis la Magna en Baja California”, *México en el Tiempo. Revista de Historia y Conservación*, no. 18 (1997): 22.

⁵⁸ Burón Díaz, “Los museos comunitarios”, 202.

⁵⁹ “[...] La construcción de museos y recordatorios es fruto de la iniciativa y la lucha de grupos sociales que actúan como «emprendedores/as de la memoria»”, Jelin, *Los trabajos de la memoria*, 85.

el presente. La atención a este valor impone la restauración y rehabilitación para hacer funcional y útil al monumento para la sociedad contemporánea”.⁶⁰

Las “necesidades” de la sociedad contemporánea en Baja California respecto a las misiones se han ido modificando en las últimas décadas. En la historiografía regionalista de los años cincuenta, al servicio del Estado-nación, las *ruinas* de las misiones eran usadas para la construcción de una memoria histórica regional, por lo que el cuidado de esas ruinas estaba bajo la jurisdicción de la Secretaría de Educación. Para la década de los sesenta, los viajeros aventureros del jeep y la masificación de la televisión fueron un aliciente para que esas ruinas fueran valoradas también como atracción turística –existe la posibilidad y el atractivo para llegar ahí–, por lo que su atención gubernamental pasó de la Secretaría de Educación a la Secretaría de Turismo.⁶¹ Esta mudanza de lo educativo a lo turístico es un buen indicativo del proceso de mercantilización del patrimonio.

Este cambio institucional tuvo lugar en la coyuntura de una iniciativa para construir réplicas de las misiones dominicas en los municipios de Tijuana y Ensenada.⁶² Las réplicas ya no tenían la intención de restituir el sentido original con el que los edificios fueron construidos originalmente, sino que, reconociendo desde el primer momento la condición de copias, “permiten acercar la obra original a un público más numeroso mediante la multiplicación de aquella”.⁶³ Este proyecto desde el gobierno estatal, por tanto, respondía a las necesidades económicas que el turismo podía satisfacer al estado y a un interés por afianzar lo nacional frente a lo extranjero, concretamente, a lo “americanizado”.⁶⁴

⁶⁰ González-Varas Ibáñez, *Las ruinas de la memoria*, 38. Este valor instrumental es complementado con el valor artístico, desde la subjetividad de la moderna voluntad del arte.

⁶¹ “Se comunica disposición del gobernador”, 25 noviembre 1969, AHE, Fondo Gobierno del Estado, caja 231, exp. 15. “El turismo y la televisión crearon viajes materiales y virtuales que convierten la realidad en espectáculo, todo puede ser contemplado como espectadores, la economía de mercado hace que todo pueda convertirse en artículos de consumo y pueda ser adquirido”, Prats, *Antropología y patrimonio*, 40.

⁶² La iniciativa comenzó en 1966 con la creación del Patronato de las Misiones como parte de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística en Baja California, con la finalidad de reconstruir las misiones de San Fernando Velicatá y San Miguel Arcángel, “Declaratoria institucional del Patronato Misional AC”, 20 enero 1966, AHE, Fondo Pablo L Martínez, caja 2, exp. 25. Tres años después, el gobernador Raúl Sánchez deseaba que se procediera de inmediato a la reconstrucción de las misiones, seleccionando las del Descanso en Tijuana y dos en Ensenada, “Oficio relativo a la reconstrucción de las misiones”, 18 febrero 1969, AHE, Fondo Gobierno del Estado, caja 231, exp. 15.

⁶³ González-Varas Ibáñez, *Las ruinas de la memoria*, 110.

⁶⁴ Puesto que se había aprobado una partida para la reconstrucción de las misiones, La Asociación de Escritores pidió al gobernador del estado no consultar a instituciones norteamericanas. Se presenta la conveniencia de un simposium en Tijuana, donde asistirían “historiadores, eruditos y estudiosos de la época misional, pero

El proyecto de las réplicas no se concretizó, pero el imaginario del turista atraído por las ruinas siguió presente en distintos sectores sociales, incluido el gubernamental. A finales de los setenta, un artículo de prensa anunció que estudiantes de arquitectura de la UABC habían iniciado un estudio sobre las misiones peninsulares. En la publicación se decía que Eligio Esquivel, secretario de turismo, había hablado de la “posibilidad de abrir la «ruta de las misiones» en el mapa bajacaliforniano con fines culturales y turísticos”.⁶⁵ El periodista concluyó: “Imagínense nada más, cuánta proyección para esos 5 mil turistas que visitarán San Felipe este fin de semana... si tuviéramos ya esa «ruta de las misiones»”. También en los ochenta se pueden encontrar ejemplos para atraer turistas a los sitios misionales “abandonados”.⁶⁶

Con este preámbulo, Mario Menghini llegó al desierto central de la península y emprendió *su* proyecto de restauración.⁶⁷ La documentación del Archivo Mejibó y el testimonio de la arquitecta Diana Guerrero del INAH concuerdan en que Menghini acudió por asesoría y aprobación al departamento de Sitios y Monumentos de CONACULTA, suscitándose un conflicto con la instancia del INAH-regional de Baja California,⁶⁸ que esperaba recursos del INAH-nacional para realizar una intervención profesional en esa misión de Santa Gertrudis.⁶⁹

Menghini eligió restaurar primeramente la misión de Santa Gertrudis por dos razones: a) por la presencia de una comunidad misional y b) por la conmemoración de la misión. El

mexicanos en todos los casos”, Asociación de Escritores de la Península de Baja California, “Opinión sobre la reconstrucción de las misiones”, 18 enero 1969, AHE, Fondo Gobierno del Estado, caja 231, exp. 15.

⁶⁵ Pedro F. Pérez, “La ruta de las misiones en manos de profesionales Bajacalifornianos”, en *La Voz de la Frontera*, 23 diciembre 1977.

⁶⁶ En un artículo titulado “Misiones en el olvido”, el periodista Ignacio Sánchez hablaba de un programa implementado por el Ejecutivo del Estado que pretendía la renovación de los centros misionales, no obstante su nula implementación, en *El Mexicano*, 8 noviembre 1985.

⁶⁷ Menghini escribió a Rubén Adame, Secretario estatal de Sedesol, poniendo a su consideración invertir los recursos de posibles réplicas de las misiones dominicas en evitar que las misiones existentes se vinieran abajo, “Comentarios a Sedesol sobre ruta turística misional”, 11 enero 1994, Archivo Mejibó.

⁶⁸ Este conflicto no se suscitó, en un primer momento, con el INAH nacional, a quien Menghini escribió en repetidas ocasiones para solicitar vigilancia de esa instancia en el proyecto de restauración, “Carta de Menghini a María Teresa Franco sobre intención de restaurar misiones”, 13 agosto, 1992, Archivo Mejibó. En respuesta, el INAH nacional realizó una visita técnica para evaluar el estado de las misiones y proponer un proyecto integral para su rescate, “Informe técnico de INAH sobre Santa Gertrudis”, 10 marzo 1993, Archivo Mejibó. Sin embargo, con el INAH-regional la confrontación comenzó, a decir de la arquitecta Diana Guerrero, desde 1988, “gracias al intenso cabildeo del párroco, que descalificó e hizo a un lado al INAH”, Guerrero, “Sr. Félix Arballo Lomelí. Nativo de Santa Gertrudis la Magna, de raza cochimi”, 2007 [PDF facilitado por la autora].

⁶⁹ Fierro Nuño, “Conversación informal con Diana Guerrero”, Mexicali, 4 abril 2019.

misionero decidió comenzar con la restauración en Santa Gertrudis porque en esta misión podía contar con personas de la comunidad dispuestas a ayudarlo, a diferencia de San Borja donde no había una comunidad numerosa comprometida con la misión.⁷⁰ Además, el bicentenario de la terminación de la misión era visto por el comboniano como una oportunidad de apropiarse de la memoria histórica.⁷¹ Fechas conmemorativas suelen ser maneras en que actores oficiales y no oficiales han tratado de dar materialidad a las memorias⁷² e intentar así traer el pasado al presente a través de un acto celebrativo activo.⁷³

La inscripción en la bóveda de la misión reza en latín: “HOC OPUS CONFECI MEVI DEIIM ANO DOMINI MDCCXCVI” (Traducción personal: Terminé esta obra en el mes de mayo del año del Señor 1796), como se lee en la imagen 16, en el centro de la bóveda principal. La cruz en forma de flor de lis es uno de los símbolos de la orden dominica. Así pues, el año de 1996 era la conmemoración adecuada, en la narrativa memorial de Menghini, para la conclusión de una obra de restauración en Santa Gertrudis.



Imagen 16: Inscripción en bóveda, Carlos Lazcano, 2012. Fuente: Archivo personal.

La restauración no consistió únicamente en restitución de piezas dañadas, sino que incluyó la adición de símbolos representativos de la memoria histórica de un misionero

⁷⁰ Galaviz Granados, “Entrevista a Mario Menghini 1”, La Paz, 2009.

⁷¹ “Carta de Menghini al arqueólogo Enrique Nalda, secretario técnico del INAH”, 29 abril 1993, Archivo Mejibó.

⁷² Jelin, *Los trabajos de la memoria*, 85.

⁷³ Bustamante, “Las voces de los objetos”, 30. En estas acciones conmemorativas del recuerdo se vuelca la ideología y el posicionamiento político de los actores hegemónicos.

católico. La modificación más significativa fue la elaboración de un retablo de cantera detrás del altar, donde anteriormente existía un monumento conmemorativo de la religiosidad popular.

La imagen 17, editada personalmente de manera sinóptica, muestra cómo la intervención en el lugar es proyección de dos interpretaciones de la memoria: la memoria experienciada individual de un peregrino que había cumplido con una manda,⁷⁴ y la memoria historizada de un misionero que actualizaba la historia para adecuar el interior de la misión a las rúbricas litúrgicas derivadas de Concilio Vaticano II.⁷⁵



Imagen 17: Altar antes y después de la restauración. Izquierda: Diana Guerrero, 1991, Archivo INAH. Derecha: Gabriel Fierro, 2018, Archivo personal.

⁷⁴ En el testimonio de Félix Arballo recogido por la arquitecta Diana Guerrero, el gertrudiano le transmitió que ese altar y un piso de cantera había sido instalado por el señor Manuel Robles en 1950, Guerrero, “Sr. Félix Arballo Lomelí. Nativo de Santa Gertrudis la Magna, de raza cochimi”, 2007 [PDF facilitado por la autora].

⁷⁵ Los restauradores aceptan como modificaciones legítimas las transformaciones debidas a cambios culturales, es decir, litúrgicos en los objetos de función cultural. De hecho, “algunas de estas transformaciones radicales han pasado a formar parte fundamental del patrimonio cultural”, González-Varas Ibáñez, *Las ruinas de la memoria*, 111. El altar original de la misión respondía a la forma tradicional de celebración eucarística con el celebrante de espalada a la asamblea, por lo que parte de la restauración requirió la adaptación de un nuevo altar.

El nuevo retablo de estilo neoclásico lleva los emblemas de las cinco congregaciones religiosas de misioneros que han atendido pastoralmente -desde el punto de vista de Menghini- a la comunidad misional en dos siglos: jesuitas, franciscanos, dominicos, misioneros del Espíritu Santo y combonianos. La arquitecta del INAH-regional, Diana Guerrero, escribió que el retablo fue diseñado “con un fin únicamente cosmético”.⁷⁶ A ese fin cosmético, hay que añadir la intención de historizar la memoria desde el discurso de la presencia “ininterrumpida” de la institución eclesial. Es probable que la memoria individual de Menghini haya influido de manera importante en el diseño y ejecución de este nuevo retablo.⁷⁷ Junto a los símbolos del retablo, nuevos símbolos fueron restaurados: un perro con antorcha en el tornavoz, un relieve en cantera de un misionero y un indio cochimí catequizando a dos mujeres, correspondiendo a dos pugnas de la memoria desde la historia: el sistema misional y el oasis cochimí.

Se ha mencionado en el primer capítulo cómo el símbolo del perro con una antorcha en la boca hacía alusión a un sueño de la madre de Santo Domingo, fundador de la Orden de Predicadores. Esta orden es mejor conocida como dominicos -dominicanos-, término latino derivado de *Dominus* y *Canis*, lo que se traduciría como los perros del Señor. En la imagen 18 se puede percibir al tornavoz después de la restauración. El perro blanco con manchas negras alude al hábito dominico, y la antorcha a la Palabra de Dios predicada -en la Biblia el profeta Jeremías predica palabras de fuego, Jeremías 5,14-. Es un símbolo de fidelidad al mensaje predicado por una congregación nacida con esa finalidad. Con este símbolo restaurado, el pasado de la etapa misional era traído al presente; para Menghini, la predicación del pasado se actualizaba en la predicación del presente por la conmemoración.

⁷⁶ Guerrero, “Sr. Félix Arballo Lomelí. Nativo de Santa Gertrudis la Magna, de raza cochimí”, 2007 [PDF facilitado por la autora].

⁷⁷ En una carta personal, Menghini sugirió la idea de poner la Virgen de la Pilarica en el retablo, de la cual era devoto el misionero constructor de la misión Santa Gertrudis, “Carta de Menghini a un amigo sobre retablo”, 15 julio 1996, Archivo Mejibó. En un crítico artículo del periodista Luis Montes, recriminaba la construcción de un altar moderno de mármol, “Criminal transformación de un monumento histórico”, en *La Voz de la Frontera*, 10 junio 1998; pero Menghini le replicó que no era de mármol y que tal retablo había sido diseñado por Sitios y Monumentos, inspirado por el portal de la fachada principal de la misión, “Derecho de réplica La Voz de la Frontera”, 26 junio 1998, Archivo Mejibó. Los canteros de la restauración fueron contratados de Nezahualcóyotl, Estado de México, “Contrato con trabajadores por Mejibó, con boletos de avión y campamento”, 10 septiembre 1996, Archivo Mejibó.



Imagen 18: Perro con antorcha, Gabriel Fierro, 2011. Fuente: Archivo personal.

Fuera del templo misional, en el atrio, los canteros esculpieron el bajorrelieve de un “indio” catequizando a dos mujeres -presumiblemente indígenas también- (imagen 19). El “indio” tiene una túnica como vestimenta, lo que indicaría que es un neófito. Detrás de él, a la izquierda del visitante, una palmera se yergue indicando procedencia; su ojo rasgado y proporcionalmente pequeño sugiere ceguera. Deductivamente, se puede inferir que el indio representado en Andrés Comanají, indio cochimí de San Ignacio constructor y catequista en Santa Gertrudis (véase nota 52 del primer capítulo). Del lado derecho del relieve, se observa una mujer sentada y otra en cuclillas; una tiene vestimenta y la otra parece estar desnuda, por lo que es muy probable que sean catecúmenas siendo instruidas. Como segundo plano del lado derecho, una construcción en piedra, aparentemente la misión Santa Gertrudis ya restaurada,⁷⁸ se encuentra con la puerta abierta, como posible alusión al rito bautismal de la tradición católica.⁷⁹

⁷⁸ Las fotografías disponibles antes de la restauración, como las de Marquis MacDonald, Howard Gulick, Michael Mathes y Harry Crosby, concuerdan en que la misión no tenía una cruz en la esquina superior antes de la restauración, como la que aparece ya en la misión restaurada y en el relieve esculpido.

⁷⁹ La teología católica considera al bautismo como la “puerta” -metáfora- de entrada a la Iglesia, lo que se plasmó en la arquitectura religiosa, donde la pila bautismal era colocada en la entrada principal de los templos como representación simbólica del bautismo como iniciación a la vida eclesial. El *hombre* instruyendo a dos *mujeres* representa gráficamente los roles de género que se construyen en la organización eclesial.



Imagen 19: Indio catequista. Fuente: Gabriel Fierro, 2018, Archivo personal.

A través de esta imagen, Menghini deseaba hacer uso de la memoria histórica católico-institucional: dentro de un museo -acto de poder de creación de conocimiento- se expone un memorial donde las etapas del tiempo histórico quedan difuminadas en favor de un tiempo experiencial. Con la imagen grabada, el párroco pretendía representar un pasado de iniciación, donde a través del catecumenado y del bautismo se “entraba” a la iglesia católica. Pero también quería representar una invitación para el presente: “entrar” a la misión restaurada; aunque la imagen no es interpretada de igual manera que la pensó el autor.⁸⁰

Esta piedra de cantera se encuentra en el atrio interior de la misión y se relaciona con memoria colectiva de la “descendencia cochimí” presente en la misión, como se ha explicado en el segundo capítulo. La distribución, por tanto, de los monumentos conmemorativos en el espacio es sugerente: figura de un misionero con cruz y pala en mano, perro con antorcha en el lugar de predicación -originalmente sobre el púlpito-, y un catequista con catecúmenas.

⁸⁰ Una imagen no dice más que mil palabras, sino que es necesario “incardinar” esa imagen en “unas coordenadas sociopolíticas para extraer una lectura más completa”, Lara López, “La fotografía como documento histórico”, 3. El bajorrelieve de cantera es ambiguo, pues ha sido interpretado de un modo muy diverso por una estadounidense visitante: “The sculpture depicts a domestic scene that might have happened at Santa Gertrudis two hundred years ago. Under a palm tree in front of Santa Gertrudis church, an Indian woman grinds corn while watching her two daughters play”, Burckhalter, *Baja California Missions*, 125. Personalmente no percibo el maíz en la imagen -desconocido entre los cochimíes antes de la zona de contacto con los evangelizadores- ni me parece que la postura de las dos “hijas” sea de juego. Este es un buen ejemplo de cómo la imagen no “habla por sí misma”, sino que necesita de una contextualización y una interpretación.

Esta distribución intentaba, según el restaurador, plasmar una política de memoria historizada en el espacio: primero el sistema misional -atrio exterior e interior de la misión-, después lo cochimí -atrio interior de la misión-.⁸¹

Terminada la restauración de la misión, una celebración fue performada para la re-dedicación de la misión de Santa Gertrudis. Distintas prácticas religiosas enmarcaron la apropiación simbólica de la misión por parte de la diócesis de Tijuana. La presencia del obispo, del párroco y otros ministros en un ritual de solemnidad religiosa trataba de imitar la dedicación, después de la restauración, de la misión de San Diego en California, pero también los rituales reforzadores de la memoria que “continuaban” la época misional.⁸² Con la participación de prácticamente toda la comunidad en esta celebración se exhibía al mismo tiempo una identidad reconfigurada por la memoria experienciada: la comunidad cochimí de Santa Gertrudis.⁸³

Finalmente, la obra de restauración no solo repercutió en la forma de apropiación del espacio por los residentes, peregrinos y visitantes, sino que también trascendió en la prensa con artículos a favor y en contra, pero esto último no forma parte de los objetivos de esta investigación. Entre los expertos del INAH también hubo discrepancias en la valoración estética de la restauración.

En 1998, la arquitecta Valerie Magar realizó un viaje a Baja California con el objetivo de efectuar un balance de las actividades realizadas en la misión de Santa Gertrudis la Magna. La restauración general fue evaluada positivamente: “Todos estos elementos contribuyen a aportarle un aspecto cuidado a la misión, lo cual es fundamental para favorecer su cuidado en el seno mismo de la población y para alentar el respeto a este patrimonio por parte de los

⁸¹ Elizabeth Jelin, desde el contexto latinoamericano, ha sostenido que las memorias, siempre plurales, están generalmente en contraposición o conflicto. Desde este conflicto, se generan intentos por monopolizar, apropiar o jerarquizar -esta última propuesta es mía- esas memorias por quienes ella define como “emprendedores” de la memoria, Jelin, *Los trabajos de la memoria*, 25.

⁸² Se pueden tomar dos posturas para interpretar una conmemoración: la que enfatiza la continuidad identitaria de la comunidad en el tiempo y la que pone el énfasis en la reconstrucción identitaria en el presente con la invención del pasado, Nora Rabotnikof, “Política y tiempo: Pensar la conmemoración”, *Sociohistórica. Cuadernos del CISH*, núm. 26 (2009): 185. La política eclesial de la memoria intentó resaltar la continuidad de con el pasado misional para justificar su apropiación simbólica.

⁸³ Las prácticas como este tipo de celebraciones tienden a hacer reconocer una identidad social, a exhibir una manera de ser en el mundo, significar en forma simbólica un status y un rango. Chartier recuerda que la construcción de las identidades sociales son resultado siempre de una relación forzada entre representaciones impuestas y la definición, sumisa o resistente, que cada comunidad produce de sí misma, Roger Chartier, *El mundo como representación: Estudios sobre historia cultural* (Barcelona: Gedisa, 1992), 57.

visitantes”.⁸⁴ Sin embargo, la arquitecta Diana Guerrero, del INAH-regional, tiene una opinión distinta sobre algunas características de la restauración, como el retablo y un sagrario.⁸⁵ Finalmente, la percepción de la comunidad misional sobre su espacio y su memoria colectiva es de mucha mayor importancia para esta investigación, y el objetivo del siguiente capítulo.

Conclusiones

En este capítulo se ha realizado un análisis de la mirada de distintos actores sociales sobre el espacio de Santa Gertrudis. Estos actores, como la iglesia católica, el gobierno del estado o el INAH, han intentado, por diversos medios, tener una apropiación simbólica o social del lugar de la misión. La declaratoria de sitio histórico por parte del INAH nacional aportó nuevos elementos para la construcción social del espacio y de la memoria. La posterior creación de una delegación regional del INAH en Baja California propició la activación patrimonial de la exmisiones, valoradas como geosímbolos del nacionalismo mexicano. Proyectos de réplicas buscaban también añadir la valoración de atracción para el turismo extranjero, atraído por la posibilidad real de visitar el lugar original de la réplica.

Los cambios a la Constitución mexicana y la Ley de Asociaciones Religiosas de principios de los noventa permitieron que los templos fueran custodiados por las iglesias. Las misiones de Santa Gertrudis y San Borja, en Baja California, fueron concesionadas al resguardo de la diócesis de Tijuana. En esta coyuntura, el misionero Mario Menghini, con el apoyo de CONACULTA, emprendió una labor polémica de restauración, basada en el uso de la memoria histórica misional y en un discurso de valoración patrimonial entendido como “salvación de las ruinas”. Para reafirmar su posición de apropiación de poder sobre el espacio, promovió un circuito de caminos, un museo comunitario y una restauración del templo misional, con símbolos referentes al pasado misional.

Influido por las reconstrucciones de las misiones “españolas” de California, Menghini imprimió una carga de romanticismo sobre las ruinas de las misiones. En su uso político de

⁸⁴ “Informe de la visita realizada a las misiones de Santa Gertrudis la Magna y San Francisco de Borja”, junio 1998, Archivo CNRPC-INAH, Ciudad de México.

⁸⁵ Fierro Nuño, “Conversación informal con Diana Guerrero”, Mexicali, 4 abril 2019.

la memoria, desacreditó u “olvidó”⁸⁶ las intervenciones de conservación y restauración que el INAH-regional había dirigido en las misiones desde finales de la década de los ochenta. Las decisiones tomadas para seleccionar ciertos elementos como patrimonio desembocaron en procesos de mercantilización de ese patrimonio, conforme a la tendencia de la época. Los efectos de esos procesos de patrimonialización en distintas instituciones externas, y también en la comunidad, derivó en la valoración de las misiones como atracción turística.

⁸⁶ La memoria colectiva es una interpretación de la historia que opera selectivamente combinando recuerdo y olvido, Rabotnikof, “Política y tiempo”, 185.

CUARTO CAPÍTULO. TRADICIONES Y APROPIACIÓN DEL ESPACIO EN SANTA GERTRUDIS

La pugna por el uso de la memoria en la última década del siglo XX en el espacio misional de Santa Gertrudis ha reconfigurado la apropiación del espacio en lo identitario, lo simbólico, lo político y en lo legal. Este uso de las memorias se vio influido por el hito de la restauración del edificio misional promovido por el INAH y por el misionero Mario Menghini. Los informantes directos e indirectos entrevistados coinciden en sostener de una u otra forma que, a partir de la restauración, se constató un cambio en la manera de relación con el espacio misiona; uno más en el largo proceso de reconfiguración por la movilidad de los pobladores y visitantes.

Muchos estudios académicos han destacado el trauma como acontecimiento desencadenante de la memoria colectiva, pero también la modificación del espacio repercute significativamente en la conformación de esa memoria. Para Halbwachs, “el espacio constituye un marco de enorme relevancia en la conformación de la memoria”.¹ El espacio modificado por la restauración quedó impregnado en la memoria colectiva de la comunidad gertrudiana. Para Armando Urías, quien ha vivido toda su vida en Santa Gertrudis, “todo cambió en la misión” desde la restauración.² Teresa Ceseña recuerda que con la restauración comenzó a ir mucha gente a la misión de todos los pueblos.³ En el mismo sentido, María de Luz Villa declaró lo siguiente: “El padre Mario vino a salvar Santa Gertrudis. Vino a salvarnos a todos. Salvando la misión, salvó la comunidad”.⁴

También el comité cochimí de Santa Gertrudis, dirigido en ese entonces por la familia Salgado, reconocía lo siguiente: “Hemos recibido bastante apoyo del párroco encargado de esta Misión el C. Mario Menghini Pecci quien a [sic] logrado mejorarla intensamente con ayuda de los habitantes, moradores, peregrinos y visitantes que acuden a la celebración de la tradicional fiesta patronal todos los años”.⁵

¹ Edith Kuri Pineda, “La construcción social de la memoria en el espacio: Una aproximación sociológica”, *Península* 12, núm. 1 (2017): 12.

² Gabriel Fierro Nuño, “Entrevista a Armando Urías”, *Guerrero Negro*, 14 abril 2019.

³ Gabriel Fierro Nuño, “Entrevista a Teresa Ceseña”, *Guerrero Negro*, 16 abril 2019.

⁴ Fierro Nuño, “Entrevista a María de la Luz Villa Poblano”, *Guerrero Negro*, 16 abril 2019.

⁵ “Comité indígena cochimí Santa Gertrudis”, 21 mayo 1992, “Exp. 00 100, Of. No. 07/92”, Archivo Mejibó.

Con estos testimonios, confirmados por el geólogo Carlos Lazcano y por el profesor Alonso Salgado, habitante cotidiano de la misión, se pretende en este cuarto capítulo analizar cómo la interpretación de la memoria colectiva por la restauración imprimió una forma de apropiación modificada del espacio misional. A través de la vivencia cotidiana del espacio, así como de las tradiciones recuperadas e inventadas, el espacio es construido socialmente en el día a día, pero también en los momentos de significación relevantes que toman conciencia de la cotidianidad; es decir, en el *kronos* y en el *kairós*.⁶

Cotidianidad en el espacio misional de Santa Gertrudis

El eje analítico de la apropiación del espacio tiene una relación estrecha con la cotidianidad. Para Henry Lefebvre, los estudios de la vida cotidiana estaban interrelacionados con los estudios de la producción de las relaciones sociales de producción del espacio.⁷ Además de este enfoque marxista, la historia cultural ha resaltado las significaciones, simbolismos y representaciones con las que una comunidad se encuentra y reconoce cotidianamente, permitiendo al sujeto sentirse parte de esa comunidad.⁸ También la nueva historia política ha permitido analizar la apropiación del espacio y la construcción de un territorio como el resultado de una constante y cotidiana negociación entre sus ocupantes directos, y entre ellos con el Estado.⁹

Esta diversidad de aristas con las que se puede enfocar la apropiación del espacio se conecta a través de la cotidianidad. En Santa Gertrudis, la cotidianidad actual puede remontarse hasta la implantación del sistema misional jesuita, que “permitió establecer un nuevo modo de vida entre los nativos basado en la disciplina y el orden cotidiano”.¹⁰ Pero no todas las actividades cotidianas tenían lugar en el templo, en el atrio o las veredas, pues la mayor parte de la cotidianeidad se desarrollaba, al igual que hoy, en las casas y las huertas.

⁶ Como sucede con la memoria, el espacio es resultado de una “construcción social en el que se inscriben marcas grabadas por la dinámica del poder, la cultura y el devenir histórico”, Kuri Pineda, “La construcción social de la memoria en el espacio”, 16. Esta construcción social se realiza en la cotidianidad del tiempo que los griegos denominaban *kronos* (κρονος) y en el tiempo especial y oportuno, dentro del *kronos*, al que denominaban *kairós* (καιρος).

⁷ Ezquerro, “La tesis de la producción del espacio”, 120.

⁸ Gómez Carmona y Villar Calvo, “Apropiación simbólica”, 274.

⁹ Velázquez, “La apropiación del espacio”, 127.

¹⁰ Montes González, “Reflexiones sobre las misiones jesuíticas”, 208.

Podemos, entonces, considerar la vivencia del espacio cotidiano desde dos planos: el estrictamente familiar en casas-huertas, y el comunitario en la plaza y las veredas.

Ambos planos están condicionados por el entorno geográfico, que presenta posibilidades en la manera como se vive el espacio. El desierto central de la península ha posibilitado, como se expuso en el primer capítulo, formas específicas de vivir y percibir el espacio, tanto por los grupos originarios, las rancherías misionales, los pueblos mineros, y los viajeros en tránsito. El antropólogo Rafael Pérez Taylor lo ha descrito de la siguiente forma:

Vivir el desierto denota la acción de producción cultural a partir de las necesidades de sobrevivencia, para desplazarse de un espacio a otro, territorios que enmarcan las distancias del recorrido para asegurar en el tránsito la manutención de los recursos... Hoy la escasa vegetación y la fauna que ha encontrado sus diferentes formas de adaptación al ambiente nos recuerdan que en el desierto hay vida, que siempre la hubo y que el hombre lo convirtió en parte de su hábitat.¹¹

En Baja California, los grupos originarios, según evidencia arqueológica, se fueron adaptando a los cambios geológicos y ambientales, dando paso a formas nuevas de apropiación del territorio.¹² Santa Gertrudis se encuentra localizada en el actual linde político-geográfico de dos reservas naturales: el Valle de los Cirios y la Biósfera del Vizcaíno; ambas caracterizadas por la poca accesibilidad al agua dulce, el clima cálido extremo y la poca disponibilidad de tierra apta para la agricultura. Este paisaje natural y cultural es lo que ha posibilitado la forma de apropiación del espacio en la comunidad de Santa Gertrudis, en las dos principales ocupaciones del lugar: en la vida cotidiana de la casa-huerta (agricultura), y en la vida cotidiana de las veredas-aguajes (ganadería). Ambas actividades fueron introducidas por el sistema misional (véase primer capítulo), complementando al principio y sustituyendo después al sistema recolector-cazador.

¹¹ Rafael Pérez-Taylor, "Introducción", en *Antropología del desierto. Espacios culturales: el norte de México-Atacama*, ed. Rafael Pérez-Taylor, Axel Ramírez, y Alejandra Ruiz (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2016), 14.

¹² Carlos Figueroa Beltrán, "La prehistoria en el noroeste del Pacífico: inferencias ambientales y etnoarqueológicas en la reconstrucción del pasado", en *Antropología del desierto. Espacios culturales: el norte de México-Atacama*, ed. Rafael Pérez-Taylor, Axel Ramírez, y Alejandra Ruiz (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2016), 26.

La vida cotidiana es recordada con añoranza por los gertrudianos entrevistados. La niñez se vivía -actualmente no habitan niños en el lugar- con prácticas comunes a otros niños y niñas: clases, juegos, tareas domésticas. Sin embargo, estas prácticas adquieren una significación propia por el tipo de espacio. La alimentación, por ejemplo, estaba limitada por la falta de una dieta variada. Teresa Ceseña recuerda que los niños solo podían comer media tortilla al día, hecha con el trigo sembrado en las huertas de la misión, acompañada de algún vegetal también sembrado ahí como el chícharo o las habas, y una taza de té.¹³ María de la Luz comentó, en añadidura, que también tomaban agua de las frutas de la misión: naranja o limón, pero que en la comida de medio día los niños podían tomar una copa del vino producido también ahí mismo o un vaso de lo que llamaban aguamiel (agua endulzada con miel).¹⁴

La agricultura en el desierto bajacaliforniano fue posible, como se expuso en el primer capítulo, gracias al manantial del oasis, la acequia y la pila para el riego de las huertas. Se trata de una agricultura “oportunista”, que aprovecha la disponibilidad variable de agua y el clima cambiante para sembrar lo más conveniente en cada época del año y adaptándose año con año.¹⁵ Este tipo de agricultura dotaba de significación cultural a la huerta, como un lugar de memoria que remite al plano de la casa-huerta: la familia y el alimento, pero que trascendía al plano de la vereda-aguaje: una comunidad organizada y fraterna por la organización “familiar” del agua común.¹⁶

Además de la agricultura, la ganadería es una de las actividades que más ocupan el tiempo de los gertrudianos, desarrollada en el plano de la vereda-aguaje. La alimentación de los grupos originarios incluía la carne de venado o de borrego cimarrón ocasionalmente por

¹³ Fierro Nuño, “Entrevista a Teresa Ceseña”, Guerrero Negro, 16 abril 2019. En la memoria individual de Teresa, esta alimentación poco “variada” era más nutritiva que la contemporánea: “Pero, ¿se imagina todo lo que llevaba el trigo?, todas las calorías y todo, con mucha sustancia. Ahora muelen la harina refinada que te hace más daño que nada”.

¹⁴ Fierro Nuño, “Entrevista a María de la Luz Villa Poblano”, Guerrero Negro, 16 abril 2019. Bromeando, comentó que el aguamiel era como su refresco.

¹⁵ César Gálvez Mora y María Andrea Runcio, “Ocupación, movilidad y subsistencia en el desierto de la margen derecha del valle de Chicama, Costa Norte del Perú”, *Archaeobios* 1, núm. 9 (2015): 259. El estudio de los investigadores analizan el fenómeno de El Niño en la forma de agricultura oportunista en la zona desértica del norte peruano.

¹⁶ En el recuerdo de María de la Luz, el riego de las huertas era algo concertado y pacífico: “en la semana se repartían los cinco huertos que eran los que se regaban de ahí de la pila. Y la huerta grande -a nuestra huerta le decían la huerta grande porque es la que tenía un poquito más de terreno- entonces la huerta grande tenía dos días de los siete días y los otros pues ya eran para las otras huertas. Y nunca hubo problemas con el agua”, Fierro Nuño, “Entrevista a María de la Luz Villa Poblano”, Guerrero Negro, 16 abril 2019.

la caza. En la época misional, la ganadería de vacas, ovejas y cabras proveía el complemento de la dieta de los neófitos, pero también la materia prima para el oficio de la talabartería con la producción de cuero y lana para ropa.¹⁷ La ganadería, entonces, no solo proporcionaba alimento, sino también utensilios personales, como calzado y chaparreras, y hasta recuerdos de juegos infantiles.¹⁸ Actualmente, la crianza de ganado menor, que estaría circunscrito al plano de la casa-huerta, ha desaparecido, para subsistir únicamente la cría de ganado mayor, ubicado en el plano de las veredas-aguajes, marcadas por el mismo ganado.

Para Alonso Salgado, gran parte de un día cotidiano en el espacio misional implica trabajar con el ganado. Por falta de pastura en el lugar misional, el ganado “alzado” -ganado que vaga por el monte en busca de alimento- requiere de ser encontrado y “rodeado” por vaqueros habitantes de la misión o contratados por temporadas para realizar esa labor vaquera. La familia Villavicencio es originaria del rancho Santa Cruz y tiene trece años habitando en Santa Gertrudis durante la primavera, tres meses aproximadamente. Se traslada toda la familia junto con sus caballos, indispensables para buscar al ganado disperso. Cuando lo encuentran, deben marcarlo, arrearlo y, en ocasiones, venderlo. El día comienza temprano para ellos, con un desayuno cocinado por las mujeres (plano casa-huerta) en estufa de leña y machaca o carne seca para el camino (plano vereda-aguaje), siempre con la ilusión de encontrar algún tesoro enterrado.¹⁹

Pero no todo el ganado es vendido, algunas reses también son para consumo propio. La mejor forma de conservar la carne, en un clima caluroso y un lugar sin electricidad, es a través del método del secado de carne. Como tuvo la oportunidad de fotografiar el viajero Harry Crosby en la misión Santa Gertrudis (imagen 20), el sol es aprovechado para deshidratar la carne, que ya seca puede conservarse por muchos días y es ligera para llevar en las cabalgatas en busca del ganado alzado.

¹⁷ Jackson, “Una frustrada evangelización:”, 23. Además, en algunas misiones se aprovechaba el sebo para confeccionar jabones y velas.

¹⁸ María de la Luz relató una anécdota sobre un juego infantil llamado los “huesitos”, donde niños y niñas buscaban huesos de ganado enterrados en el arroyo, tratando de conseguir los más posibles, María de la Luz Villa, “Un antiguo juego del desierto «Los huesitos»”, Mexicodesconocido, Youtube, 13 julio 2016.

¹⁹ Saúl, el hijo mayor de la familia Villavicencio, me contó que la iglesia de Santa Gertrudis no fue terminada porque robaron todo su dinero a los indios. Durante el camino, se cayó una carga completa de monedas y ahí quedó enterrada. Desde entonces cabalgan atentos por si pueden descubrir ese tesoro enterrado.



Imagen 20: Carne seca en Santa Gertrudis. Fuente: Harry Crosby, 1972. Archivo Digital UCSD.

El ganado en el espacio misional de Santa Gertrudis es una forma de ejercer poder sobre el territorio que está fuera de la casa-huerta. “Marcar” el ganado es una costumbre simbólica; el ganado lleva el símbolo de la familia propietaria y, donde se encuentre el ganado disperso, ahí está la familia de Santa Gertrudis haciéndose presente en el espacio. Se puede contratar a otras personas a que recorran el territorio buscando el ganado, pero al final las vacas estarán en el espacio propio de la misión. La ganancia económica es poca por esta actividad ganadera en Santa Gertrudis, pero no es el dinero lo que motiva su persistencia, sino la proyección del honor masculino que implica las actividades de búsqueda, lazado y marcado de ganado bovino. El “tener ganado” es una cuestión de honor para los hombres de la misión, uno de los valores más importantes en una sociedad rural.²⁰

Lo rural no debe ser entendido de manera peyorativa, pues se suele entender a lo rural como todo aquello que no es lo urbano. Por ello, se le asocia de manera general con lo remoto,

²⁰ En las sociedades rurales de tendencia fuertemente comunitarias, el honor es entendido como la proyección de una dignidad que es públicamente reconocida, Joseph Plevnik, “Honor/Shame”, *Handbook of Biblical Social Values* (Hendrickson Publishers, 1998), 106. Desde las sociedades antiguas hasta las modernas rurales, este honor era el valor central en las relaciones sociales, en estrecha relación con el rol de masculinidad esperado en cada cultura, Isabel Povea Moreno, “Una mirada sobre las masculinidades en los reales mineros del México colonial: violencia y honor en Zacatecas, siglo XVIII”, *Revista de Humanidades*, núm. 36 (2019): 109–128.

lo inhabitado o, peor aún, lo inhóspito, lo poco desarrollado, lo primario.²¹ Por el contrario, se puede entender lo rural como una resistencia a la vorágine capitalista donde el mercado lo permea todo. En el caso de la agricultura y ganadería en Santa Gertrudis, no es la lógica del mercado la que mueve estas actividades, sino el lugar que es apropiado simbólicamente desde la cotidianidad.

Reinvención de celebraciones religiosas: la fiesta patronal y la semana santa

La fiesta patronal: tradición continuada

Dentro de la cotidianeidad acaecida en el doble plano de la casa-huerta (familiar) y de la vereda-aguaje (social), dos tradiciones celebradas en tiempos especiales (*kairós*) dan sentido de conciencia a lo vivido en la vida cotidiana (*kronos*). Como ha señalado el antropólogo Roberto DaMatta, respecto al carnaval brasileño, existe una

necesidad absoluta de estudiar el mundo social tomando como punto de partida las relaciones entre sus momentos más importantes: el mundo cotidiano y las fiestas [...] En esta posición podemos conceptualizar el mundo de lo ritual como totalmente relativo a lo que ocurre en lo cotidiano. Una acción trivial en el mundo cotidiano puede alcanzar un alto significado (y así “convertirse” en rito) cuando destaca en cierto ambiente por medio de una secuencia.²²

La ritualidad religiosa más importante en las antiguas misiones jesuitas del noroeste mexicano es la fiesta patronal. Desde su fundación, la fiesta patronal de Santa Gertrudis era una ocasión singular para la celebración de un rito que estableciera, mediante la dramatización, una estructura de poder. Este rito fue atestiguado por fray Vicente Mora en 1773: “El día 13 [noviembre] salí para Santa Gertrudis y llegué el día 14; celebré la fiesta de la santa titular diciendo misa y predicando”.²³ Para la comunidad formada por cochimíes -principalmente-, por exsoldados y nuevos colonos, la fiesta era la oportunidad de

²¹ Carlos Chávez Becker, “Reflexiones teóricas en torno a la sociedad civil rural en México”, *Acta Sociológica*, núm. 74 (2017): 23.

²² Roberto DaMatta, *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 49.

²³ *Diario de Fray Vicente de Mora, presidente de las misiones de la antigua California, sobre la visita que hizo del 4 de noviembre al 21 de diciembre de 1773 a las misiones del norte*, citado por: Lazcano Sahagún, “Misión de Santa Gertrudis La Magna”, 174.

congregarse en la cabecera misional y llevar a construir socialmente una comunidad en torno a la devoción a la santa patrona.

Con la rancherización de la comunidad misional, la fiesta patronal significaba el rompimiento de la monotonía de las sociedades serranas,²⁴ trascendiendo lo meramente religioso. Como ha señalado la investigadora Gloria Galaviz, en la fiesta patronal, “todas las dimensiones de la realidad social se fundían”,²⁵ siendo también la oportunidad para el cortejo y la convivencia entre la gente de las rancharías. A diferencia de la fiesta patronal en la misión de San Borja, donde predominó el aspecto secular sobre el sagrado,²⁶ la fiesta de Santa Gertrudis conservó un talante religioso como característica principal.

Esta continuidad en la tradición de la fiesta patronal, con su inevitable adaptación y cambio,²⁷ ha hecho que sea considerada parte del Inventario del Patrimonio Cultural Inmaterial de México con clave AM3-BC-1-76. La distinción entre lo material y lo inmaterial, respecto a la cultura o al patrimonio, está siendo cuestionada actualmente desde la postura poscolonial, pues responde a la colonización de un pensamiento occidental de cuño dualista -influenciado por el platonismo griego- que distingue entre lo material y lo espiritual; entre lo tangible y lo intangible.²⁸ Por eso es necesario analizar esta y otras tradiciones no solo desde la ritualidad, sino desde la relación de la ritualidad con el espacio y los objetos usados, vividos y percibidos.

La fiesta patronal de Santa Gertrudis no solo sirvió de ritualización de la cotidianidad, fiesta religiosa y convivencia social, sino que al mismo tiempo reforzaba el

²⁴ Harry Crosby, *Los últimos californios* (La Paz: Instituto Sudcaliforniano de Cultura del Gobierno del Estado de Baja California Sur, 2010), 203-206. El viajero californiano observa que el nombre de Gertrudis era muy común en la península, pero raro en el resto de México. Este dato denota que la devoción a la santa patrona no se limitaba al lugar de la misión, sino a un espacio mucho más extenso.

²⁵ Galaviz Granados, *Creyentes por experiencia*, 74.

²⁶ Observación etnográfica realizada por: Galaviz Granados, *Creyentes por experiencia*, 75. En la primera mitad del siglo XX, un viajero dejó este testimonio a propósito de la fiesta en San Borja: “I fear that in recent years this fiesta has degenerated into something not very religious in its nature”, Hilton, *Hardly Any Fances*, 120. Esta observación es ratificada por una carta de Mario Menghini al obispo comentando la fiesta “pagana” en la misión de San Borja. En ella, se denunciaba que los habitantes “se sienten dueños” y propone que la misión pase a ser atendida directamente por el obispado, “Carta de Mario Menghini al Obispo de Tijuana”, 31 octubre 1993, Archivo Mejibó.

²⁷ La tradición “contiene en sí misma los gérmenes de la estabilidad y del cambio”, Arévalo, “La tradición, el patrimonio y la identidad”, 926. Como se ha expuesto en el marco teórico, la tradición no es algo inmutable, sino un proceso constante resultado de dos polos dialécticamente vinculados: la continuidad y el cambio.

²⁸ Ester Massó Guíjarro, “¿Giro decolonial en el patrimonio? La *Liberation Heritage Route* como alternativa poscolonial de activación patrimonial”, *Pensamiento* 72, núm. 274 (2016): 1281-1282. La autora propone un concepto híbrido de patrimonio holístico.

sentido de pertenencia comunitario y la vinculación con el espacio. Como bien lo escribió la maestra Paola Morales, “la fiesta funciona como dispositivo que refuerza sus lazos identitarios, los ancla a un espacio físico y les otorga emblemas de identificación entre la comunidad y personas externas a ella”.²⁹

Este “anclaje” con el espacio misional es lo que ha permitido a los descendientes de la comunidad seguir teniendo una carga de significación que convierte al espacio en lugar.³⁰ En otros lugares, la celebración de la fiesta patronal sirve como vínculo entre los descendientes que han migrado a otras ciudades y países y los pobladores locales que permanecen, incidiendo en la reconfiguración del espacio.³¹ En el caso de Santa Gertrudis, la fiesta de la santa patrona vincula a los gertrudianos residentes de Guerrero Negro y otras poblaciones del espacio con el lugar de la misión.

Cada año, alrededor del 16 de noviembre, durante dos o tres días, es celebrada la fiesta patronal en Santa Gertrudis. Sin embargo, la nostalgia es parte de la memoria cuando se recuerda que “antes” duraba más tiempo y era más bonito. Armando Urías recuerda que antes las fiestas eran más bonitas; María de la Luz y Teresa Ceseña rememoran que las fiestas duraban más días, como diez, con bailes en la casa de la abuela Luz Pico. El testimonio de María de Jesús Villa, recogido por la antropóloga Alejandra Velasco, extiende el recuerdo hasta los quince días de fiesta.³²

Actualmente el centro espacial de la fiesta se mueve entre el templo-atrio misional como lugar sagrado, y la ramada como espacio profano. La apropiación hierofánica del espacio se da principalmente en el templo con procesos rituales.³³ A través de esta hierofanización del espacio, el lugar de la misión es sacralizado con la ritualidad de las misas, las mañanitas y la procesión. Con estas prácticas religiosas, se propicia el intercambio entre

²⁹ Morales Cortez, “Cochimíes, indios del norte”, 147.

³⁰ Es en esta carga de significado que se incluye el proceso de apropiación del espacio, Vidal Moranta y Pol Urrútia, “La apropiación del espacio”, 287.

³¹ Como ejemplo, puede citarse el trabajo antropológico de: Kenia Ortiz Cadena, “La fiesta patronal de Juanchorrey, Zacatecas. Referente de una comunidad en diáspora”, en *Religiosidades trasplantadas. Recomposiciones religiosas en nuevos escenarios transnacionales*, ed. Renée de la Torre y Patricia Arias (México: El Colegio de la Frontera Norte/Juan Pablos Editor, 2017), 67–94.

³² Velasco Pegueros, “¡Aquí estamos!”, 126. El recuerdo se ubica hace 60 años con hombres y mujeres procedentes de las rancherías aldeañas, vestidos formalmente para la ocasión.

³³ Se puede entender a la apropiación hierofánica del espacio como “los procesos rituales por los cuales un lugar o territorio es significado a partir del contacto con la luminosidad”, Enriqueta Lerma Rodríguez, “Etnografía de una territorialidad sagrada. La apropiación del espacio por exrefugiados guatemaltecos en Trinitaria, Chiapas”, *Revista Pueblos y fronteras digital* 12, núm. 24 (2018): 9.

las personas y la divinidad, lo cual “garantiza la permanencia de la territorialización y la durabilidad del orden establecido”.³⁴

La víspera del día de la fiesta, el 15 de noviembre, el espacio misional es rearticulado con la preparación que se hace de él. Los hombres tienen la tarea de acondicionar el espacio profano (ramada para el baile), mientras que las mujeres cumplen el rol de adornar el espacio sagrado (templo-atrío). Así, aunque el espacio ya estaba demarcado, se crea otro espacio destinado exclusivamente para la fiesta patronal. Por la noche, el sacerdote encargado celebra misa “de gallo” y después se cantan a la santa patrona las mañanitas “de Luchy” y las mañanitas tradicionales.³⁵ Un grupo de tres hombres adultos con instrumentos tradicionales (violín, bajosexto y vihuela), en el año 2019, entonaron tres piezas musicales del género minúete, detonando la memoria de algunos de los presentes.³⁶

En el día 16 de noviembre, día de memoria de Santa Gertrudis en el calendario litúrgico católico, la procesión deja al templo como espacio sagrado y sale a la plaza que se convierte en centro funcional y ceremonial de la comunidad.³⁷ En esta procesión, la santa patrona, a quien se suele designar como “La Virgen”, es colocada en una anda especial³⁸ y acompañada con cantos y oraciones. Mientras que en los recintos conventuales de las órdenes mendicantes en el siglo XVI las capillas pozas funcionaban como estaciones en la procesión, en Santa Gertrudis esas estaciones son sustituidas por algunas casas familiares y el cementerio.³⁹ La imagen 21 capta el momento donde la santa patrona es llevada por mujeres y hombres, adultos y niños, por la plaza del lugar misional. Es así que la plaza se construye como una hierofanización -sacralización de un espacio público- y también en espacio de

³⁴ Lerma Rodríguez, “Etnografía de una territorialidad sagrada”, 19.

³⁵ María de la Luz Villa, como emprendedora de la memoria, inventó la letra de unas mañanitas en honor a Santa Gertrudis. Con estas mañanitas comienza el ritual musical de la noche.

³⁶ Un hombre de la tercera edad, de pie y reclinado sobre la puerta principal del templo misional, comentaba a otro hombre de menor edad: “esas canciones las escuchaba yo de niño aquí mismo”.

³⁷ Gloria Espinosa Spínola, “El proceso de evangelización en Nueva España. Elementos básicos de la religiosidad en Baja California”, en *El patrimonio cultural en las misiones de Baja California. Estado de la cuestión y perspectivas de futuro*, ed. Miguel Ángel Sorroche Cuerva (Granada: Editorial Atrio, 2011), 86–88.

³⁸ Al igual que sucede en Brasil, “al mismo tiempo que el santo homenajeado va en andas y está separado del pueblo por su naturaleza, camina, con el pueblo y recibe en la calle sus oraciones cánticos y piedad”, DaMatta, *Carnavales, malandros y héroes*. A diferencia de años pasados en Santa Gertrudis, en el 2019 la imagen era cargada directamente en brazos por las personas que así lo solicitaban, en un intento de superar esa “separación” que implica el objeto de la anda.

³⁹ Fierro Nuño, “Entrevista a Armando Urías”, Guerrero Negro, 14 abril 2019.

comunicación comunitaria, un lugar intermedio entre el plano de lo familiar (casa-huerto) y lo social (vereda-aguaje), conforme al siguiente esquema:

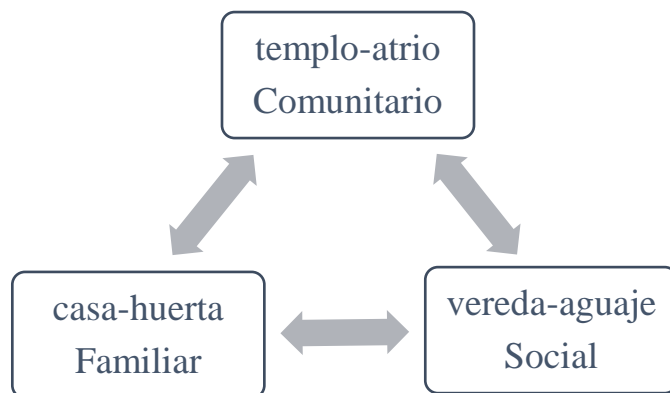


Imagen 21: Procesión con santa patrona. Fuente: Carlos Lazcano, 2012, Archivo personal.

En la procesión con la santa patrona, se difuminan las barreras y fronteras, pues la plaza se convierte en lugar de encuentro comunitario entre las distintas familias, residentes y visitantes, que tienen bien delimitado su lugar de campamento dentro del espacio misional. Pero a la hora acompañar por la plaza a la santa patrona existe una demanda democrática para todos pueden cargar la anda de la santa, sin distinción entre los moradores y los visitantes, y con difuminación de jerarquías sociales.

Por la noche, el baile se desarrolla en el patio de la casa que fuera de “la abuela” Luz Pico y, posteriormente, heredada a su hija, “la tía”, Manuela Urías. Si bien la fiesta patronal era organizada por un comité de representantes de las familias de la comunidad, la dirigente de ese comité era Luz Pico, quien además era la encargada de encabezar los rezos e invitar al sacerdote celebrante de San Ignacio o Guerrero Negro. Así lo recuerda María de la Luz: “Las familias eran por así decir siete familias. En cada familia pues había el papá o en el caso de mi abuela era ella porque era viuda. Entonces las seis personas o seis señores de las familias y mi abuela se juntaban y programaban la fiesta. Y mi abuela era la matriarca de la comunidad”.⁴⁰

El baile, entonces, desde su organización hasta su concreción, permite la cohesión social y el apego al lugar que se pone bajo la protección de la Virgen de Santa Gertrudis. En las distintas comunidades misionales de Baja California y Sonora, la convivencia de la fiesta patronal es la ocasión para poner el lugar bajo la protección del santo patrono y dotarlo de significaciones, además de incentivar la cohesión grupal entre los lugareños y los de fuera, reforzando el sentido de pertenencia al lugar y a la comunidad.⁴¹

El sentido de pertenencia también fue influido por la participación de la comunidad en la restauración del edificio misional. Armando Urías expresó un recuerdo sobre la celebración de la fiesta en condiciones austeras: “Me acuerdo de una vez, en la fiesta de Santa Gertrudis, no podía uno hacer nada porque estaba apuntalado, estaba nada más un espacio chiquito, y me acuerdo que ahí hicimos un altarcito chiquito así, para que llegara el padre, porque no había espacio”.⁴² También Teresa Ceseña, quien colaboró activamente en la

⁴⁰ Fierro Nuño, “Entrevista a María de la Luz Villa Poblano”, Guerrero Negro, 16 abril 2019.

⁴¹ Esa fue la conclusión de un trabajo etnográfico de caso en la fiesta patronal de una comunidad misional en Sonora, Dora Elvia Enríquez Licón, Esperanza Donjuan Espinoza, y Raquel Padilla Ramos, “Sonora, territorio mariano. La Virgen de Loreto en Bacadéhuachi”, *Región y Sociedad* 26, núm. 60 (2014): 229–269.

⁴² Fierro Nuño, “Entrevista a Armando Urías”, Guerrero Negro, 14 abril 2019.

restauración, recordaba que antes de la restauración solo se rezaba el Rosario en el día de Santa Gertrudis: “Desde que yo me acuerdo casi no iban padres. El día de la fiesta nunca iba padre. Y el padre Mario fue el que empezó a ir. Él empezó a dar las misas”.⁴³

Algo análogo sucedió en la misión de San Francisco Javier en Baja California Sur. La participación de la comunidad en la restauración modificó su sentido de pertenencia al lugar: “Además de su relevancia estética, el templo aún conserva su función de culto religioso. Los lugareños lo consideran parte importante de su fe y su identidad y el implicarse en los trabajos de restauración contribuyó a enaltecer el orgullo por su patrimonio y sus raíces”.⁴⁴ Es así que la fiesta patronal, en su espacio sagrado y profano, es la oportunidad de consolidar los vínculos entre los gertrudianos; y de la comunidad con el lugar de la misión, a pesar de las distintas memorias coexistentes.

Semana santa: tradición recuperada

En la cronología del calendario litúrgico de la iglesia católica, el triduo pascual -jueves a domingo- es el tiempo más importante durante el año litúrgico. En las antiguas misiones del noroeste novohispano, la semana santa o semana mayor fue la zona de contacto cultural entre los grupos originarios que veían en la primavera el inicio de un nuevo ciclo y los colonizadores judeocristianos que celebraban la renovación de la deidad en la primera luna llena de la primavera.⁴⁵

La semana santa, de esta manera, está estrechamente relacionada con el espacio, concebido no solamente como el lugar edificado, sino también con el espacio geográfico, es

⁴³ Fierro Nuño, “Entrevista a Teresa Ceseña”, Guerrero Negro, 16 abril 2019.

⁴⁴ Pilar Arcelus Iroz, *La misión de San Francisco Javier Viggé en Baja California Sur* (La Paz: Ser Puente, 2017), 25. Otro estudio etnográfico sobre la participación de la comunidad en la restauración de un edificio conventual de Oaxaca resalta la importancia de las festividades para el sentido de pertenencia: “Con la llegada de las fechas conmemorativas, la población renueva la posibilidad de recrear su circunstancia en un ámbito donde las problemáticas son trasladadas a otro plano, dando paso a momentos de esparcimiento, diversión, disfrute y reafirmación de los elementos de identidad que aún perduran en ella”, Macías Guzmán, *Sentido social en la preservación*, 45-46.

⁴⁵ El inicio histórico de la celebración de la pascua judía tiene sus raíces en la cultura cananea que año tras año, en la luna llena de la primavera, celebraba el renacimiento de Baal como relato mitológico del paso del invierno a la primavera. La cultura hebrea asumió esta ritualidad que incluía la inmólación de un cordero, marcando el comienzo de la salida de los rebaños a las pasturas, pero le dotó de una nueva significación, conmemorando el paso por el Mar Rojo. Finalmente, el cristianismo prosiguió esta tradición religiosa, pero la resignificó al relacionarla con la resurrección de Jesús de Nazaret.

decir, con el paisaje cultural.⁴⁶ El análisis de la celebración de la semana santa no solo puede limitarse a las tradiciones, sino también al lugar donde se llevan a cabo esas tradiciones y el uso que se hace de los objetos durante los ritos tradicionales.

Desde la instauración del sistema misional adecuado al espacio geográfico californiano, la semana santa sirvió como aglutinamiento de la población que llegaba desde las rancherías de las diferentes visitas a la cabecera misional.⁴⁷ El cronista Miguel del Barco relata una interesante descripción de la manera en que se celebraba la semana santa en la época misional jesuita en el desierto central de la península:

En esos días manda el padre matar algunos toros para repartir su carne a los indios. Y también se les reparte en tales días, con más abundancia que otros, algunas frutas, como higos, o frescos o pasados, según es el tiempo, sandías, melones, granadas, etcétera, según tiene la misión. También suele ejercitarse en tales días en tirar al blanco con sus flechas, en carreras y otras diversiones decentes, dando el padre algún premio de ropa o de tabaco que mucho aprecian, o de comida a los vencedores.⁴⁸

Esas competencias descritas por Del Barco recuerdan a los ritos de luchas territoriales por los oasis entre rancherías de cochimíes descritas por el jesuita Fernando Consag, por lo que también desde ese tiempo la semana santa posibilitaba la transferencia cultural. Actualmente, la semana santa es una simbiosis de ritualidad litúrgica católica, tradiciones coloniales novohispanas y significaciones indígenas,⁴⁹ que tienen como denominador común el lugar misional de Santa Gertrudis.

El jueves santo es generalmente el día en que arriban a Santa Gertrudis personas de la comunidad y otros visitantes. El viernes por la mañana un viacrucis es rezado mientras se carga una cruz, conforme a la tradición católica. Terminada la celebración religiosa católica,

⁴⁶ La postura del historiador Sorroche es que la interpretación del patrimonio debe incluir en su análisis el paisaje en relación con la edificación, especialmente en Baja California por sus características peculiares, Miguel Ángel Sorroche Cuerva, “El paisaje cultural como patrimonio en Baja California”, *Millars* 34 (2011): 119–39. Yo añadiría que también debe tomarse en cuenta el uso que de ese paisaje y esa edificación hacen los seres humanos.

⁴⁷ Junto con la fiesta patronal, Corpus Christi, Pascua y Navidad, Baena Reina, “De ‘Tierra inhóspita’ a ‘Tierra de Misiones’”, 99. Este fenómeno es algo peculiar de la península californiana, pues en el resto de los establecimientos misionales siempre se contó con un grupo poblacional permanente en el lugar de la misión.

⁴⁸ Del Barco, *Historia natural*, 398.

⁴⁹ También en Bacadéhuachi, Sonora, antigua misión jesuita, las festividades no son indígenas (ópata), pero tampoco españolas, sino resultado de una zona de contacto cultural, Enríquez Licón, Donjuan Espinoza, y Padilla Ramos, “Sonora, territorio mariano”, 256.

se realizan tradiciones que han sido reinventadas, pues por algún tiempo se habían dejado de representar, como la quema del Judas y los matachines. Armando Urías comentó, respecto a la semana santa, que estaba más original antes. Por su parte, Alonso Salgado, encargado de organizar la quema del Judas (imagen 22), explicó que es una tradición que recuerda desde niño.



Imagen 22: Quema del Judas. Fuente: Carlos Lazcano, 2011, Archivo personal.

Los significados que suelen atribuirse a la quema del Judas en las diversas regiones de Latinoamérica y de México son distintos. En un lugar de la sierra tarahumara, que también fue fundación misional jesuita, el muñeco de Judas es quemado como representación del blanco o mestizo que viene de fuera y va contra de la comunidad.⁵⁰ En Santa Gertrudis, la

⁵⁰ Angel Acuña Delgado, “Semana Santa en Norogachi: Fiesta y espectáculo del secretismo religioso rarámuri”, *Indiana*, núm. 22 (2005): 120. En esta cultura rarámuri, el Judas es un monigote hecho de paja y vestido de “chabochi” (mestizo), es decir, con sombrero, pantalón y camisa, Pedro Velasco Rivero, “Semana santa Tarahumara: historia y descripción”, en *Semana Santa Indígena en el noroeste de México*, ed. Maximiliano Muñoz Orozco (Hermosillo: Unidad Regional de Culturas Populares e Indígenas, Instituto Sonorense de Cultura, 2001), 25.

significación está más relacionada con el aspecto religioso cristiano. Para María de la Luz, es un castigo a Judas por haber entregado a Jesucristo; mientras que Teresa Ceseña no sabe lo que significa.

Para los visitantes ajenos a la comunidad, la quema del Judas y las persecuciones de los matachines⁵¹ –según definición de María de la Luz y Teresa Ceseña– son espectáculo folclórico digno de una fotografía entre risas y chistes. Esa tradición de los matachines espantando a la gente, que se había dejado de representar, se ha recuperado desde la restauración de la misión en un intento por performar una identidad que se asume desde la memoria experienciada cochimí.⁵² La restauración de la misión de Santa Gertrudis atrajo más visitantes a la misión durante la semana santa, como lo recuerda Teresa Ceseña: “La semana santa antes pues, antes de que fuera el padre Mario no iban tantos. La gente de aquí iba poca, bueno, la gente de aquí iba muy poco para allá. Iban nomás las gentes que eran de Santa Gertrudis, iban familias nomás. A mí me tocó... cuando ya empezó a ir mucha gente en semana santa es cuando estaba el padre Mario”.⁵³

Pero también la restauración, paradójicamente, propició una negociación entre la institución eclesiástica y las tradiciones de la comunidad. A través de la apropiación por la memoria misional del lugar, el sacerdote Mario Menghini calificó como “paganas” algunas costumbres locales, como lo recuerda María de la Luz: “A mí inclusive, lo de la semana santa, a mí me la quisieron quitar, o sea, quisieron que no lo hiciera, que no siguiéramos con

⁵¹ La danza de los matachines tuvo su origen como confluencia de varios tipos de danzas europeas teatralizadas, principalmente en Italia como parte del teatro callejero carnavalesco del siglo XVI. Tenía la característica de usar vestimenta “ridícula” y de representaciones sin habla. Ya como danza “católica”, se instituyó en casi toda América Hispana desde tiempos virreinales. En el noroeste novohispano, los jesuitas introdujeron la danza en las misiones como vehículo de evangelización, pero su demostración fue negociada con cada grupo indígena, Raquel Padilla Ramos, “Ascendiendo el espíritu al cielo. La danza matachín entre los yaquis”, en *Misiones del noroeste de México: Origen y destino*, 2015, ed. Raquel Padilla Ramos (Hermosillo: Forca Noroeste, 2017), 183–201. Entre los pimas de Sonora, son “los judíos” quienes hacen travesuras usando máscaras y vestuario carnavalesco, creando expectativa entre los asistentes por sus diabluras bastante sonadas. Utilizan un “chiflo”, correteando y asustando a chicos y grandes, Maximiliano Muñoz Orozco, “Descripción de la Semana Santa Pima”, en *Semana Santa Indígena en el noroeste de México*, ed. Maximiliano Muñoz Orozco (Hermosillo: Unidad Regional de Culturas Populares e Indígenas, Instituto Sonorense de Cultura, 2001), 14. En Santa Gertrudis, Alonso Salgado comunicó que la gente se vestía de “Judas” y a las doce de la noche andaban con una matraca asustando a la gente en la iglesia, una tradición que “se había perdido”, Fierro Nuño, “Conversación informal con Alonso Salgado”, Santa Gertrudis, 15 abril 2019.

⁵² Sobre la fiesta patronal y la semana santa escribió la antropóloga Alejandra Velasco: “Seguir conservando estas prácticas y costumbres les brinda, también, sentido a su identidad como cochimíes a través de su valoración con base en un sistema religioso que les permite clasificarse y dar sentido al ser cochimí, así como continuidad a su identidad étnica”, Velasco Pegueros, “¡Aquí estamos!”, 133.

⁵³ Fierro Nuño, “Entrevista a Teresa Ceseña”, Guerrero Negro, 16 abril 2019.

nuestra tradición, que porque era... inclusive el padre Mario Menghini, llegaron a decir que eran fiestas paganas”.⁵⁴

El conflicto o tensión que se puede dar entre la religiosidad popular o las mutaciones religiosas operadas por las comunidades y las estrategias organizativas de las instituciones religiosas no es algo aislado, sino que sucede con cierta frecuencia.⁵⁵ En Santa Gertrudis, después de un primer diálogo con el padre Mario, se llegó a un acuerdo tácito: primero eran celebrados los rituales litúrgicos -ámbito institucional- y después eran representadas las tradiciones de religiosidad popular -ámbito comunal-, algo en lo que coincidieron los sujetos entrevistados. De esta manera, la negociación terminó por crear dos ámbitos celebrativos tradicionales: el institucional (lavatorio de pies, celebración de la cruz, vigilia pascual), y su contraparte comunitaria (viacrucis, quema del Judas, matachines, canto del Gloria). Ese acuerdo se tornó conflictivo unos años después con las posturas estrictamente clericales del presbítero Gabriel Álvarez, según lo recordó Armando Urías.

Ambas dimensiones de las tradiciones de la semana santa pueden coexistir gracias a la estabilidad que les brinda el lugar. En efecto, el espacio es lo que permite a la pluralidad de memorias tener cierta perdurabilidad. Desde Halbwachs, la memoria precisa del espacio para dar la ilusión de la permanencia, continuidad y perdurabilidad frente al avasallante e inevitable cambio.⁵⁶ Lo mismo puede decirse de las tradiciones que, en su doble característica de estabilidad y adaptabilidad, tienen al espacio como actor y no solamente como escenario. En Santa Gertrudis, el lugar es hierofanizado por lo institucional que se celebra dentro del templo, pero también por lo comunal que mayormente se representa fuera del templo (atrio, plaza, cementerio).

Es así como la fiesta patronal y la celebración de la semana santa son los momentos significativos (*kairós*) que rompen la cotidianidad del tiempo (*kronos*) en el espacio misional. Ambos acontecimientos anuales permiten la continuidad de tradiciones religiosas y “cochimés” -así designadas por la propia comunidad-, al mismo tiempo que son adaptadas

⁵⁴ Fierro Nuño, “Entrevista a María de la Luz Villa Poblano”, Guerrero Negro, 16 abril 2019. En una reciente conversación informal con María de la luz, reiteró que algunos sacerdotes habían querido prohibir sus tradiciones por considerarlas “paganas”. Cuando pregunté sobre el significado que para ella tenía la palabra “pagana”, respondió que significaba simplemente “no católico”. Puede verse la nota 26 de este capítulo sobre la fiesta patronal “pagana” de San Borja en un documento de Menghini.

⁵⁵ Como ejemplo de estas contradicciones, pueden consultarse los numerosos estudios citados por: Ortiz Cadena, “La fiesta patronal de Juanchorrey”, 86.

⁵⁶ Kuri Pineda, “La construcción social de la memoria en el espacio”, 19.

acorde a las memorias presentes y a la variabilidad del espacio. El templo, la plaza, el cementerio desempeñan un rol protagónico en el intercambio de los humanos con los númenes, mientras que la plaza, la ramada y los patios de las casas tienen su papel como posibilitadores de la convivencia y la cohesión comunitaria.

Recuperación de tradiciones: fogatas, cabalgatas y llaves

Ceremonia del fuego nuevo

La semana santa, como tradición, va cambiando e incorporando tradiciones inventadas, como sucede en todas partes. En el marco teórico he desarrollado con mayor detenimiento la teoría de la invención de tradiciones esbozada por el historiador Eric Hobsbawm. Según este autor, las tradiciones son inventadas en relación con un pasado conveniente, se les reviste de cierta solemnidad, se busca su repetición y así tratan de legitimar identidades grupales o nacional, instituciones o jerarquías, valores o conductas.⁵⁷ Estas tradiciones inventadas contribuyen a distinguir este espacio de Santa Gertrudis y construir una memoria colectiva que lo dota de significado.

En Narogachi, Chihuahua, se incorporaron los “pintos” como grupo danzante, probablemente por influencia de otras comunidades del norte.⁵⁸ También en Santa María Acapulco, San Luis Potosí, con motivo de trabajos de restauración del INAH en el templo, fue necesario adaptar las celebraciones de la semana santa en el atrio.⁵⁹ En Santa Gertrudis, además de la continuidad de las celebraciones y de la recuperación de costumbres que eran intermitentes o se performaban de una manera incompleta, se incorporó recientemente una tradición reinventada: el fuego nuevo.⁶⁰

La ceremonia del fuego nuevo, durante la semana santa, tiene una raigambre cristiana, pues la celebración litúrgica de la Vigilia pascual se inaugura precisamente con la bendición

⁵⁷ Hobsbawm y Rozalén, “Inventando tradiciones”, 210.

⁵⁸ Acuña Delgado, “Semana Santa en Norogachi”, 117.

⁵⁹ Raúl Aguilera Calderón, “La Fiesta de Semana Santa entre los xi’iui (pames) de Santa María Acapulco. De lo material a lo inmaterial”, *Revista de El Colegio de San Luis* 5, núm. 10 (2015): 140.

⁶⁰ En la memoria colectiva, algunas tradiciones están presentes de manera difusa, como recuerdos borrosos de representaciones realizadas de manera inconstante en un pasado disperso. En este caso, las tradiciones son reactivadas como reforzamiento de un discurso histórico que se remonta al origen misional o cochimí. En cambio, otras tradiciones están ausentes de la memoria colectiva, ya sea porque cayeron en total desuso o porque nunca se representaron. La tradición del fuego nuevo forma parte de un recuerdo de la memoria individual de María de la Luz, pero no está presente en la memoria de otros miembros de la comunidad o en documentos históricos.

del fuego nuevo, con el cual se encenderá el cirio pascual, símbolo de Cristo resucitado.⁶¹ Sin embargo, también en la cultura mexicana se tenía un templo en Iztapalapa dedicado al fuego nuevo, donde se representaba un ritual cada 52 años como símbolo de una nueva era.⁶² Algo análogo sucedía entre los purépechas, que actualmente han resignificado la tradición al relacionarla con el año nuevo purépecha, cada 1 de febrero.⁶³

En las últimas décadas, varios grupos indígenas han incorporado la ceremonia del fuego nuevo como tradición inventada en la performatividad de su identidad indígena, desligada de la significación cristiana, como en el caso de los kumiai de San Antonio Nécua en Baja California. En Santa Gertrudis, apenas el año pasado, 2018, se realizó por primera vez en mucho tiempo esta tradición del fuego nuevo, por iniciativa de María de la Luz Villa, pero otorgándole una nueva significación: “Entonces mi mamá dice que cuando había luna llena se juntaban los indios y hacían un fuego, una fogata, y comenzaban a bailar alrededor del fuego. Y ella me enseñaba los pasos y todo eso. Y yo quiero, bueno, el año pasado ya lo hicimos un poquito, así como acordándonos de todo eso”.⁶⁴ Al tenor de este recuerdo, la tradición del fuego nuevo sería una reinención basada en la memoria individual de una integrante de la comunidad gertrudiana.

Para que esta ceremonia del fuego nuevo se diferenciara del rito litúrgico católico, fue necesario inventar una vestimenta indígena de la memoria cochimí. La iniciativa nuevamente fue de María de la Luz Villa, quien ha sido reconocida como una “emprendedora”⁶⁵ de la memoria colectiva en el presente. Observando la tradición de la indumentaria de otros grupos indígenas, decidió confeccionar su propia vestimenta, aunque en un comienzo no fue bien visto por los demás grupos de la región. Ella comentó lo siguiente:

⁶¹ Con la transferencia cultural de la zona de contacto, entre los indígenas del noroeste, el nacimiento del fuego nuevo está asociado a creencias que tienen que ver con la renovación corporal, espiritual y social, Muñoz Orozco, “Descripción de la Semana Santa”, 13.

⁶² Gustavo Aguado, “Ceremonia del fuego nuevo, el ritual que simboliza el nuevo ciclo en Tenochtitlán”, en *Mxcity* [en línea]. El reportaje está basado en el libro *El Fuego Nuevo* del antropólogo César Sáenz.

⁶³ Jesús Cornejo, “Año nuevo purépecha: la Caminata del Fuego”, en *México Desconocido*, 19 enero 2019.

⁶⁴ Fierro Nuño, “Entrevista a María de la Luz Villa Poblano”, Guerrero Negro, 16 abril 2019.

⁶⁵ Precisamente el activismo emprendedor de María de la Luz ha logrado que, recientemente, se publicara un libro de un investigador regional avalando la identidad cochimí del grupo de María de la Luz, Garduño, *Los cochimí*. Basado en los estudios de Alejandra Velasco y Paola Morales, Garduño recurre al criterio de la autoadscripción para considerar la identidad étnica: “No tenemos duda en reconocer en ellos a los herederos de los antiguos cochimí. Éstas son las familias que se autoidentifican como cochimí”, p. 49.

Me invitaron los indígenas del norte a una reunión que se hace año con año de 125 mujeres y van dos años que me invitan. Y como yo los veo que todas van todas muy vestidas acá con sus trajes y todo, y yo lo diseñé [...] La primera vez que me presenté allá con los indígenas y yo bien contenta había confeccionado una falda de manta y yo le dibujé y le pinté el campanario de Santa Gertrudis. Y la blusa igual: la iglesia de San Borja y la iglesia de Santa Gertrudis. Pero resulta que allá como no son católicos, la mayoría son cristianos; entonces fue un rechazo.⁶⁶

Por ese rechazo, María de la Luz decidió pintar figuras de pinturas rupestres de las cuevas cercanas a Santa Gertrudis y así poder ser mejor acogida entre los grupos indígenas de Baja California. Con esa vestimenta, se presenta en diversos actos performativos promovidos por el Estado y en las tradiciones inventadas como el fuego nuevo. Precisamente la vestimenta especial, que ritualiza lo ordinario, es la que reviste de solemnidad a una nueva tradición. De manera significativa, tanto la primera vestimenta -campanario e iglesia- como la segunda -pinturas rupestres- tienen una evidente relación con el espacio misional, pues, como comentó Teresa Ceseña: “Por estar ahí somos cochimíes [...] El hecho de estar ahí y vivir ahí ya es que somos cochimíes”.⁶⁷ Nuevamente, es el espacio el que proporciona la estabilidad y en anclaje para la invención de tradiciones, como la invención de la vestimenta *highland* en Escocia.⁶⁸

Cabalgata a la misión

Si la tradición del fuego nuevo en la semana santa se reinventó por la interpretación experienciada de la memoria para tener una apropiación simbólica del espacio, la apropiación de la memoria por el recuerdo de la ranchería inventó otra tradición en torno a la fiesta patronal: la cabalgata. Desde hace algunos años, cada 16 de noviembre, jinetes de distintos ranchos y poblaciones cercanos a la misión Santa Gertrudis -hombres y mujeres-, vestidos para la ocasión con chaparreras, botas, guantes y sombrero, comienzan a cabalgar o trasladarse en autos desde sus ranchos para reunirse en el rancho Miraflores, propiedad de la

⁶⁶ Fierro Nuño, “Entrevista a María de la Luz Villa Poblano”, Guerrero Negro, 16 abril 2019.

⁶⁷ Fierro Nuño, “Entrevista a Teresa Ceseña”, Guerrero Negro, 16 abril 2019.

⁶⁸ Mientras que en el siglo XVIII la vestimenta de los *highlanders* era desdeñada y considerada “incivilizada”, en el siglo XIX fue recuperada como componente “identitario” de la nación escocesa, Hugh Trevor-Roper, “La invención de la tradición: La tradición de las Highlands en Escocia”, en *La invención de la tradición*, ed. Eric Hobsbawm y Terence Ranger (Barcelona: Crítica, 2002), 23–48.

familia Talamantes, comisarios consecutivamente del Ejido Independencia. En un ambiente relajado, con latas de cerveza en la mano algunos de ellos, realizan una cabalgata de varias horas hasta llegar a la misión Santa Gertrudis y, formados en semicírculo, recibir la bienvenida y bendición del sacerdote. Después de la bendición, la mayoría entra a la misión para “agradecer” a la Virgen de Santa Gertrudis. Finalmente, una comida que algunos donaron es compartida por todos los jinetes.

La historiografía católica de género crónica apologética sirvió de marco contextual para que el jurista guanajuatense Alfonso Trueba escribiera una obra encomiástica de la gesta evangelizadora de Eusebio Kino y los jesuitas en el noroeste novohispano con el título *Cabalgata heroica*, en 1950. En 1990, diez años después de la exposición de los supuestos restos óseos de Kino, Enrique Salgado comenzó a organizar una cabalgata en Sonora para conmemorar las cabalgatas del misionero jesuita.⁶⁹ Desde entonces, las cabalgatas conmemorativas se han extendido por toda la región del norte mexicano donde hubo presencia de misioneros religiosos. En Baja California, distintas comunidades misionales están realizando en años recientes cabalgatas, promovidas principalmente por rancheros ejidatarios.

En Santa Gertrudis, según lo recuerda Armando Urías, la cabalgata comenzó como en el 2007 por un rancharo de apellido Gallegos, saliendo de la localidad minera de El Arco. Actualmente la cabalgata parte del rancho Miraflores de la familia Talamantes, comisarios ejidales en disputa legal con otras familias depuradas del ejido.⁷⁰ Puesto que existe en el presente un conflicto entre la familia Talamantes, continuamente ocupando los puestos directivos del Ejido Independencia, y las familias depuradas que pugnan por un uso comunal-

⁶⁹ Carlos Lazcano, “Eusebio Kino 300 años después”, en *El Vigía*, 27 marzo 2011. El mausoleo del padre Kino fue construido por el INAH-noroeste en el mismo lugar donde fueron descubiertos sus presuntos restos, “INAH inspecciona restos atribuidos al Padre Kino”, en *Boletín INAH*, 14 marzo 2014. En cambio, para el arqueólogo Júpiter Martínez, del INAH-noroeste, la investigación más actualizada sugiere que los restos expuestos en el mausoleo difícilmente pueden ser los de Eusebio Kino, Júpiter Martínez Ramírez, “Rememorando el descubrimiento de los restos del padre Kino: un análisis crítico”, en *Misiones del noroeste de México: Origen y destino*, 2011, ed. Raquel Padilla Ramos (Hermosillo: Forca Noroeste, 2013), 273–303. Para los participantes en la cabalgata de Magdalena a Cocóspera, en Sonora, poco importa si los restos son “auténticos”, pues se han convertido en un lugar de memoria.

⁷⁰ Alonso Salgado, hijo de Jesús Salgado, es uno de los que lograron recuperar sus derechos ejidales que habían sido rescindidos. Según me comentó en una conversación, la venta de terrenos en la costa del Golfo de California hace diez años motivó una apelación legal para recuperar los derechos ejidales de varias familias, pero solo se ha resuelto el caso de la familia Salgado en Santa Gertrudis y la familia Aguilar en el rancho Guadalupe.

indígena del espacio, la cabalgata es percibida como extraña a la comunidad por los emprendedores de la memoria colectiva cochimí.⁷¹

La cabalgata, entonces, está más relacionada con las rancherías ejidales del desierto central, pero también de San Quintín y San Vicente, que con el propio lugar de la misión, aunque sucede en un espacio común.⁷² Ese espacio es ampliado a todos esos ejidos al momento de la cabalgata. Nuevamente el espacio influye en la representación de una tradición, pues es percibida por la comunidad local como la cabalgata de “los de fuera”, vinculada a la familia del comisariado ejidal que ha ejercido el poder para tratar de redefinir la ocupación del espacio misional. En el 2019, la cabalgata se dividió en dos grupos: uno que llegó primero al atrio misional estaba integrado por personas relacionadas estrechamente con la misión, simpatizantes de la memoria cochimí; para después arribar otro grupo más compuesto por jinetes relacionados con los ranchos del ejido, simpatizantes del uso de la interpretación rancherizada de la memoria.

Por su parte, algunos de quienes participan en la cabalgata intentan otorgarle una significación religiosa por el uso historizado de la memoria, remontándose en su recuerdo hasta el sistema misional. La imagen 23 muestra a integrantes de la familia Meza, residentes de La Ciénega en el ejido Nuevo Rosarito, con un estandarte de Santa Gertrudis la Magna, recibiendo la bendición del sacerdote. Frente al estandarte, un grupo de vaqueros vestidos uniformemente se habían quitado el sombrero en señal de respeto, aunque durante la cabalgata asumían una actitud relajada y lúdica.⁷³ Es así como el lugar de la misión y el día celebrativo imponen respeto a los jinetes que ven en la santa patrona una intercesora de beneficios para sus personas y sus caballos.

⁷¹ Ninguno de los entrevistados, integrantes de la asociación civil Milapá, reivindicó la cabalgata como una tradición propia de la comunidad de Santa Gertrudis. Teresa Ceseña, por ejemplo, comentó que las juntas ejidales se realizaban originalmente en Santa Gertrudis, pero después se trasladaron al rancho Miraflores de la familia Talamantes, lo que propició la “dictadura” de los Talamantes en el Ejido Independencia.

⁷² No solo en Santa Gertrudis, sino en otras misiones como la de San Francisco de Borja los cabalgantes llegan de lejanas poblaciones de la península, Morales Cortez, “Cochimíes, indios del norte”, 148.

⁷³ En los años 2011 y 2012 participé en las festividades de la fiesta patronal en la misión de Santa Gertrudis. La cabalgata es una ocasión para tomar cerveza, conversar y divertirse. Sin embargo, esa actitud se torna solemne cuando se arriba a la plaza de la misión y se recibe la bendición. Solo algunos entran al templo para hacer algún tipo de oración o cumplir una manda.



Imagen 23: Recibimiento de cabalgata. Fuente: Gabriel Fierro, 2012. Archivo personal.

Como alternativa para la cabalgata de la memoria ejidal, Alonso Salgado ha realizado otro tipo de cabalgata “cultural” en compañía del geólogo Carlos Lazcano y del profesor Cenobio Arce, vaquero de la región de la sierra San Pedro Mártir.⁷⁴ Como en el caso de Sonora, el discurso de los participantes en esta otra cabalgata San Ignacio-Santa Gertrudis y Santa Gertrudis-San Borja es la recreación de las cabalgatas de los misioneros jesuitas por los diversos caminos entre las misiones.

Conforme a la hipótesis de Hobsbawm, la invención de una tradición se sirve de materiales antiguos para construir esas nuevas tradiciones, de un nuevo género y para propósitos nuevos.⁷⁵ Eso es lo que ha sucedido en Santa Gertrudis con la tradición inventada de la cabalgata. El uso historizado de la memoria, la práctica ranchera del caballo, y el origen desde un poblado minero, se conjuntan en una tradición que intenta proyectar la percepción de una tradición centenaria, pero que en realidad tiene pocos años de ser celebrada.

La tradición de “La flor más bella del ejido”, donde se elige a una “reina” de Xochimilco, en la Ciudad de México, ha sido analizada de manera análoga. Aunque se

⁷⁴ Cenobio Arce Sáenz era un vaquero reconocido por sus esfuerzos de promoción de las tradiciones vaqueras en el estado de Baja California. Como parte de un proyecto cultural del Estado, dejó una colección de seis videos de la cabalgata San Pedro Mártir-Santo Domingo en el 2010; cabalgata que él mismo inició en 1995.

⁷⁵ Hobsbawm, “Introducción. La invención de la tradición”, 12.

utilizaron materiales antiguos como “la belleza indígena” y “el pasado prehispánico”, el concurso de reinas en realidad una invención del siglo XX, con la intervención del Estado cardenista para redefinir, desde el poder, los elementos componentes de la mexicanidad.⁷⁶ El pretender que la tradición actual se remita hasta un pasado colonial y prehispánico tiene como intención una legitimación de la misma fiesta y de la ocupación del espacio.⁷⁷

No obstante, a diferencia de la tradición de Xochimilco, que se transformó de liturgia católica –celebración a la Virgen de los Dolores– en una tradición ligada al aspecto comercial y casi desligada de su sentido religioso, la cabalgata de Santa Gertrudis ha tenido un cambio inverso. La cabalgata surgió como una tradición ejidal, influencia por las cabalgatas de la región, sin vinculación evidente con la liturgia católica. En la actualidad, sin perder su sentido laical, el símbolo del estandarte y el rito de bendición por un ministro religioso le conceden una significación religiosa, que tiene lugar no durante la travesía (*kronos*), sino al llegar al lugar de la plaza hierofanizada en ese momento significativo (*kairós*).

Las llaves de la misión

El espacio de la misión de Santa Gertrudis dejó de tener un misionero residente desde el año de 1822. Desde entonces, una persona de la comunidad fungió como custodia del templo misional, designada por el último religioso dominico (véase primer capítulo). Precisamente entre las órdenes mendicantes, la figura del custodio tiene una significación específica. Para los franciscanos, por ejemplo, la fundación de una nueva provincia de misión es designada como “custodia”, y la máxima autoridad de cada provincia es designado como “custodio”.⁷⁸

⁷⁶ Anna Fernández Poncela y Lilia Venegas Aguilera, *La flor más bella de ejido. Invención, tradición, transformación* (México: CONACULTA/INAH, 2002), 87. No solo tuvo una invención relativamente reciente, sino que ha ido cambiando con el tiempo como toda tradición: “No se puede negar el sentido, los sentimientos, de tradición en torno a la fiesta y feria de la flor más bella. Sin embargo, se ha de reconocer que ha cambiado de nombre, lugar, y no sólo eso, lo más importante: de significado”, p. 135.

⁷⁷ Fernández Poncela y Venegas Aguilera, *La flor más bella de ejido*, 138.

⁷⁸ En la tradición cristiana-católica, las “llaves” del reino son concedidas al apóstol Pedro (Mateo 16,19), quien desde entonces se convierte en el custodio de la iglesia católica. Con base en esta apelación a la memoria, la arquitectura religiosa católica solía colocar en la fachada una imagen de San Pedro con llaves en las manos a un costado de la puerta principal. Para los dominicos, la costumbre de colocar una imagen de San Pedro del lado derecho o otra de San Pablo del lado izquierdo de la puerta principal del templo tiene una significación especial, “pues se cuenta que Domingo, al estar orando un día en la Basílica de San Pedro a fin de obtener autorización para fundar su orden, tuvo una visión en la que se le aparecieron San Pedro y San Pablo y le ordenaron: «ve y predica, porque has sido elegido por Dios para esta misión»”, Meyer, *Iglesias de la antigua california*, 68. En la fachada de la misión de San Ignacio se puede observar la imagen de San Pedro sosteniendo unas llaves –ahora perdidas– como custodio de la misión.

Quizá por influencia de esta nomenclatura, en Santa Gertrudis se ha inventado la tradición del custodio de las llaves de la misión, algo que parece ser específico de esta misión.

Es así como las llaves de un templo tienen una relación estrecha con la función de custodio que una persona o una familia ejerce sobre un lugar.⁷⁹ Las tradiciones, al igual que las memorias, también se pueden usar o manipular para ejercer un cierto control sobre el espacio, como los ancianos de los pueblos originarios africanos durante la colonia,⁸⁰ quienes ya en el siglo XX consiguieron “una dominación en nombre de la tradición que no habían ejercido en el pasado”.⁸¹ La tradición de las llaves del custodio o custodia en la misión Santa Gertrudis, por tanto, otorga a quien hace uso de ella un estatus dentro de la comunidad que le permite un tipo de apropiación simbólica y discursiva sobre el lugar.

En el 2008, Carlos Lazcano tuvo la oportunidad de entrevistar a Eugenio Ceseña -conocido con el sobrenombre de Keno-, quien se consideraba sucesor de una “antigua tradición”, según la cual el misionero Tomás Ahumada había entregado la custodia de la misión a un cochimí de apellido Iberri (véase segundo capítulo), quien heredó las llaves a un hijo suyo, y este a su hija Ignacia Iberri, fallecida en 1918.⁸² Al morir Ignacia -Nachita-, las llaves pasaron a su nuera Luz Pico, después a su hija Manuela Urías y finalmente a su sobrino Eugenio Ceseña.

La restauración de la misión no solo modificó el edificio misional, sino también las tradiciones. El sacerdote Mario Menghini entregó la custodia de la misión a Manuel Córdova, de acuerdo con distintas conversaciones de quienes colaboraron en dicha restauración. Sin embargo, en la memoria colectiva existe un olvido sobre Manuel Córdova como custodio, pues no se pronunció su nombre en entrevistas ni en el trabajo etnográfico de Alejandra

⁷⁹ En Jerusalén, la iglesia del santo sepulcro tiene una antigua tradición sobre las llaves de los custodios. Aunque es un templo de invaluable importancia para el cristianismo, las llaves del templo son resguardadas por dos familias musulmanas, encargadas a abrir y cerrar la puerta todos los días. Estas familias custodias de las llaves del templo remontan esta tradición hasta el siglo XII, cuando Saladino, después de conquistar Jerusalén, entregó las llaves y la custodia de esa iglesia a sus antepasados, según una entrevista realizada a Adeeb Jawad Joudeh, perteneciente a una de estas dos familias, Sal Emergui, “La llave del Santo Sepulcro”, en *El Mundo*, 25 noviembre 2013, disponible en: www.elmundo.es

⁸⁰ Las sociedades africanas durante la colonización estaban controladas por los ancianos, que con base en la manipulación de tradiciones “ancestrales”, reclamaban derechos prescriptivos y consuetudinarios que les otorgaban el control de la tierra y las mujeres, Terence Ranger, “El invento de la tradición en el África colonial”, en *La invención de la tradición*, ed. Eric Hobsbawm y Terence Ranger (Barcelona: Crítica, 2002), 265.

⁸¹ Ranger, “El invento de la tradición”, 271.

⁸² Lazcano Sahagún, *Misión de Santa Gertrudis*, 22. Es muy probable que el padre de Ignacia haya sido José María Iberri, el preceptor del pueblo de quien he hablado en la página 111.

Velasco.⁸³ Actualmente, no está claro quién desempeña el rol de custodio de la misión, pues su cuidado ha pasado de una persona a algunos miembros de la comunidad: “Entonces igual Chatita [Ramos], María Salgado, todos, cuando vamos nos dedicamos a limpiar la iglesia, a barrerla”.⁸⁴

Sin embargo, la llave del museo comunitario, que se encuentra dentro de la iglesia, la tiene bajo su resguardo la emprendedora de la memoria María de la Luz.⁸⁵ La tradición reinventada de las llaves de la misión ha trasmutado a las llaves del museo. La exhibición expuesta en el museo permite a María de la Luz una narración propia de la historia desde la memoria experienciada.⁸⁶ Al controlar las llaves del museo, se tiene también la posibilidad de contar la historia desde el derecho “ancestral” de la posesión de esa tierra, anterior a la constitución del ejido, en una interpretación comprometida de *su* patrimonio.⁸⁷

Las tradiciones, entonces, recuperadas o inventadas, están en interacción con el espacio. El fuego nuevo, la cabalgata o la custodia en Santa Gertrudis trascienden el ámbito de lo meramente performativo, pues buscan también una interacción con los de fuera, los delegados estatales que pueden incidir en el uso legal del espacio.⁸⁸ Esos representantes institucionales de dependencias gubernamentales relacionadas con asuntos indígenas,

⁸³ Es parte de la “guerra de las memorias”, destapada la cada de recuerdos, los silencios, olvidos y secretos, pero también la visibilidad y aceptación en el espacio público de los testimonios de las víctimas portadoras de “su verdad”, Ignacio Peiró Martín, “La consagración de la memoria: una mirada panorámica a la historiografía contemporánea”, *Ayer*, núm. 53 (2004): 190.

⁸⁴ Fierro Nuño, “Entrevista a María de la Luz Villa Poblano”, Guerrero Negro, 16 abril 2019. En una conversación informal con Chatita Ramos, comentó que había instruido a dos de sus sobrinas para que ellas continuaran con la “misión” de cuidar, limpiar y ayudar a conservar el templo misional, pues ella ya se siente cansada, Gabriel Fierro Nuño, “Conversación informal con Chatita Ramos”, Santa Gertrudis, 16 noviembre 2019. Ante el temor de que las generaciones más jóvenes no continúen con la tradición de los custodios, Chatita, de 81 años, desea que esta tradición perdure en su familia.

⁸⁵ En los estudios latinoamericanos, sobre todo en contextos de pasados dictatoriales, se han reconocido a las memorias como objetos de disputa, lo que implica poner atención especial al rol activo y productor de sentido de los participantes de esas luchas, los “emprendedores de memoria”, Daona, “Algunas consideraciones”, 133. En Santa Gertrudis quizá se podría hablar de una negociación de las memorias, en lugar de una disputa. En esa negociación, los emprendedores de la memoria, como María de la Luz o Alonso Salgado, han tomado la iniciativa de administrar e interpretar los dos museos del sitio misional, el del interior del templo -María de la Luz- y el de la plaza -Alonso Salgado-.

⁸⁶ Utilizo terminología del estudio: Ruffer, “La exhibición del otro”, 96.

⁸⁷ La interpretación comprometida parte desde la experiencia sentida del lugar, no desde el discurso alejado y políticamente correcto, Manel Miró Alaix, “La ruta de las misiones jesuíticas en la Baja California desde la óptica de la interpretación comprometida (Hot Interpretation)”, *Academia*, 2019. Esta interpretación, conforme a la memoria cochimí, considera a los pueblos originarios como víctimas de la colonización, en contra de una valoración del lugar desde la obra “heroica” de los misioneros.

⁸⁸ Como sucede, por ejemplo, con los grupos indígenas migrantes, cuyo contexto hace que sus ritualidades se resignifiquen en relación con las instituciones del Estado, donde se crea la normativa legitimadora de los indígenas, Urbalejo Castorena, “Ciudad de migrantes”, 35.

culturales o agrarios son invitados a visitar la misión para presenciar e incluso participar en estas tradiciones inventadas. Con ello, se busca compartir la experiencia de la comunidad, para poder incidir en las decisiones políticas relacionadas al uso del espacio desde el Estado.

Al interior de la comunidad, las tradiciones inventadas son utilizadas por personas o grupos que buscan, desde el ejercicio de su memoria individual, poder influir en la construcción de la memoria colectiva que se proyecta al exterior. Estos recuerdos personales llevados al plano colectivo mediante la planificación y organización de las tradiciones posibilitan una forma de apropiarse del espacio en momentos específicos, donde hay concurrencia de visitantes y delegados institucionales.

La apropiación del espacio en tinta y papel: mapeo del lugar y el espacio

Tanto la cotidianidad como los rituales, entendidos no como esencialmente diferentes de la rutina de la vida diaria, sino como “modos de destacar aspectos del mundo diario”,⁸⁹ son distintas formas de cómo la comunidad gertrudiana, pero también los visitantes, se han apropiado del espacio misional a lo largo del tiempo. Prácticas del plano familiar (casa-huerta) como la agricultura, la alimentación o los juegos, han sido complementadas por otras costumbres del plano social (veredas-aguajes) como la ganadería o la distribución del agua, pero también ritualizadas con tradiciones del plano comunitario (templo-plaza) como las fiestas religiosas o los ritos memoriales. En este último apartado, algunos sujetos de la investigación han plasmado con tinta sobre papel el espacio y los lugares donde esa apropiación del espacio adquiere mayor relevancia desde su experiencia.

La apropiación simbólica del espacio en Santa Gertrudis, tanto por la vida cotidiana (*kronos*) como por tradiciones (*kairós*), se puede plasmar en mapas. Los mapas suelen ser un ejercicio de poder, generalmente ejercido desde los imperios o el Estado. Los mapas que regularmente se publican son resultado de una observación que el poder dominante recrea sobre el territorio.⁹⁰ Esta mirada del poder plasmada en un mapa impreso o, recientemente, en un archivo digital, ha sido una herramienta que ha privilegiado el orden predominante. En algún momento del desarrollo de la epistemología del espacio, se estructuró como “un orden

⁸⁹ DaMatta, *Carnavales, malandros y héroes*, 94.

⁹⁰ Julia Risler y Pablo Ares, *Manual de mapeo colectivo. Recursos cartográficos críticos para procesos territoriales de creación colaborativa* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2013), 5.

racionalista y euclidiana [...] La geografía positivista regionalista privilegió siempre un análisis de lo «concebido» en detrimento de la «vivido»⁹¹

Pero un lugar que ha sido apropiado afectivamente, ya sea urbano o rural, no puede ser definido en un mapa desde el exterior, “desde arriba”. Precisamente por esta razón, con la contribución de la geografía y de la antropología –principalmente, pero no exclusivamente– la aprobación del espacio contempla un nuevo tipo de mapas que tengan en consideración los lugares significativos para las comunidades, las familiaridades con el espacio, los sitios de memoria y los espacios de interaccionismo simbólico.⁹² Como han señalado los integrantes de colectivo “Vivero de Iniciativas Ciudadanas (VIC)” en España, son necesarias “nuevas lecturas sobre lo que nos rodea incorporando lo cotidiano, lo que realmente está en la sabiduría popular, lo que saben nuestros mayores o los grupos minoritarios”.⁹³

La herramienta del mapeo colectivo ha sido una respuesta a ese anhelo de plasmar en mapas la visión de los habitantes de los espacios y su manera de habitar, vivir y percibir su casa, barrio o ciudad desde su narrativa. Surgido desde la geografía urbana, el mapeo ha sido definido por el VIC como “un procedimiento o práctica por el cual se construye una narrativa o un relato colectivo que visibiliza otra manera de relacionarnos con el territorio”.⁹⁴ En la aplicación de esta herramienta al ámbito rural,⁹⁵ no siempre es fácil el trabajo de construcción comunitaria de un mapa. Ante la imposibilidad de tener una reunión comunitaria por la dispersión en el espacio, se optó por trabajar con mapeos individuales durante las entrevistas semiestructuradas con imágenes⁹⁶ para, después, realizar un rediseño del mapa unificando las distintas aportaciones.

⁹¹ Carolina Álvarez Ávila y Lucas Palladino, “Lo que el GPS no registra. Diálogo de saberes y mapeo colectivo del territorio ancestral indígena de San Marcos Sierras, Córdoba”, *+E: Revista de Extensión Universitaria* 9, núm. 10 (2019): 20. Este tipo de geografía no fue, como parece suponer la cita, absoluta. En el desarrollo de la disciplina, estuvieron presentes intentos de recoger las vivencias locales en los mapas del territorio.

⁹² Pol Urrútia, “El modelo dual de la apropiación del espacio”, 4.

⁹³ VIC, *Cómo hacer un mapeo colectivo* (Madrid: Continta Me Tienes, 2017), 12.

⁹⁴ VIC, *Cómo hacer un mapeo colectivo*, 12.

⁹⁵ Las discusiones sobre la división epistemológica sobre lo urbano y lo rural han sido planteadas desde lo geográfico, lo económico y lo cultural, sin una satisfactoria solución, Chávez Becker, “Reflexiones teóricas en torno a la sociedad civil rural en México”. En el caso de esta investigación, lo rural es relacionado con la comunidad que está en interacción cotidiana con los elementos de la naturaleza.

⁹⁶ El uso de imágenes durante una entrevista, ya sea proporcionadas por el investigador o por la persona entrevistada, sirve como estímulo de la memoria, María Julia Bonetto, “El uso de la fotografía en la investigación social”, *Revista Latinoamericana De Metodología De La Investigación Social* 6, núm. 11 (2016): 71–83.

Armando relaciona con Luchy (María de la Luz Villa) después de un titubeo.⁹⁹ En su ejercicio de mapeo, el lugar del kuricuri representa la apropiación ancestral de su tierra, el elemento cochimí que hace de su lugar una tierra indígena y no ejidal.

Un video realizado en 1991 por dos trabajadores del INAH-regional recabó testimonios de los habitantes de la misión en ese año y la forma en que vivían sus lugares. En ese año, cada familia tenía una pequeña plantación de vid para la elaboración de vino para consumo familiar. Don Félix Arballo (el tío Félix) comenta en el video que en esa zona habitaban sus ancestros cochimíes, por eso otorgaba un simbolismo sagrado a los huesos humanos encontrados en el cementerio misional.¹⁰⁰

El ejercicio de mapeo de Teresa Ceseña (imagen 25) incluyó un señalamiento especial a las dos edificaciones más significativas para ella: la iglesia y la espadaña; como ella señaló, “la iglesia es lo más importante”.¹⁰¹ Pero después de la iglesia y la espadaña, Teresa ubicó las pinturas rupestres como el tercer lugar más importante. Una de las características de la memoria es la difuminación temporal, en que las experiencias pasadas no necesariamente se suceden en un orden cronológico “puro”, sino que se entremezclan.¹⁰² Nuevamente el elemento de la memoria cochimí aparece como legitimador de una posesión de la tierra por lo indígena y no por el ejido.

A diferencia de Armando Urías que relacionaba la casa con su mamá, Teresa relaciona la casa con su abuela Luz Pico. Aunque no lo señaló sobre el mapa, comentó sobre la importancia de la pila para almacenar el agua y así poder regar las huertas. La familia de Teresa ha intentado hacer vino “misional” desde hace diez años para vender a los visitantes, pero el huracán Newton del 2016 arrasó las viñas plantadas en su huerta. Aun así, tiene la esperanza de volver a sembrar parras, pues es su forma de seguir en relación con la misión desde Guerrero Negro, donde actualmente reside.

⁹⁹ Al momento de ubicar la explanada de concreto, Armando señaló en un primer momento que era el lugar de los trabajadores durante la restauración, pero, después de un momento de silencio, corrigió y relacionó la explanada con Luchy y el kuricuri.

¹⁰⁰ Héctor Cárdenas y Sara Ducoing, *Misión Santa Gertrudis y su gente* (México: INAH, 1991). En el video, que generosamente me compartió la arquitecta Diana Guerrero, el tío Félix evita tocar con sus manos los huesos, usando madera o piedra para volver a enterrarlos.

¹⁰¹ Fierro Nuño, “Entrevista a Teresa Ceseña”, Guerrero Negro, 16 abril 2019.

¹⁰² Al respecto dice LaCapra: “Cuando el pasado se revive incontroladamente es como si no hubiera diferencia entre pasado y presente”, LaCapra, *Historia en Tránsito*, 164.

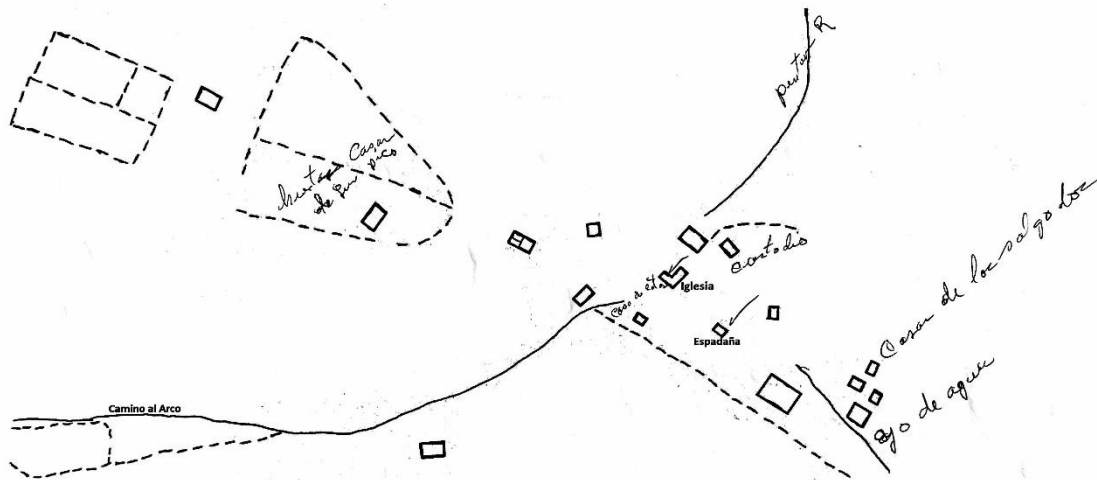


Imagen 25: Mapa del lugar Santa Gertrudis. Teresa Ceseña, abril 2019.

También María de la Luz buscó en primer lugar a la iglesia como referencia para la ubicación de los demás lugares (imagen 26). Como emprendedora de la memoria cochimí, María de la Luz confiesa tener una “memoria privilegiada” sobre lugares que nadie más conoce, pues solo a ella le fue transmitida alguna información. En el mapa señaló tres panteones, el primero en casa de la familia Salgado, donde también localizó la primera casa del custodio de la misión. Conforme a la memoria cochimí, ubicó una piedra grande partida a la mitad, con esta significación:

Esa era un dios de la cacería de los indígenas cochimíes. Los que iban a cazar venados llegaban y lo ponían a los pies dándole gracias. Y luego se lo llevaban a la familia, pero ellos no comían. El cochimí no comía lo que cazaba él, comía lo que otros comían. Y ese era el dios de la cacería, pero se mantuvo secreto. Nada más los mayores de ahí decían y a quienes ellos querían decir.¹⁰³

¹⁰³ Fierro Nuño, “Entrevista a María de la Luz Villa Poblano”, Guerrero Negro, 16 abril 2019.

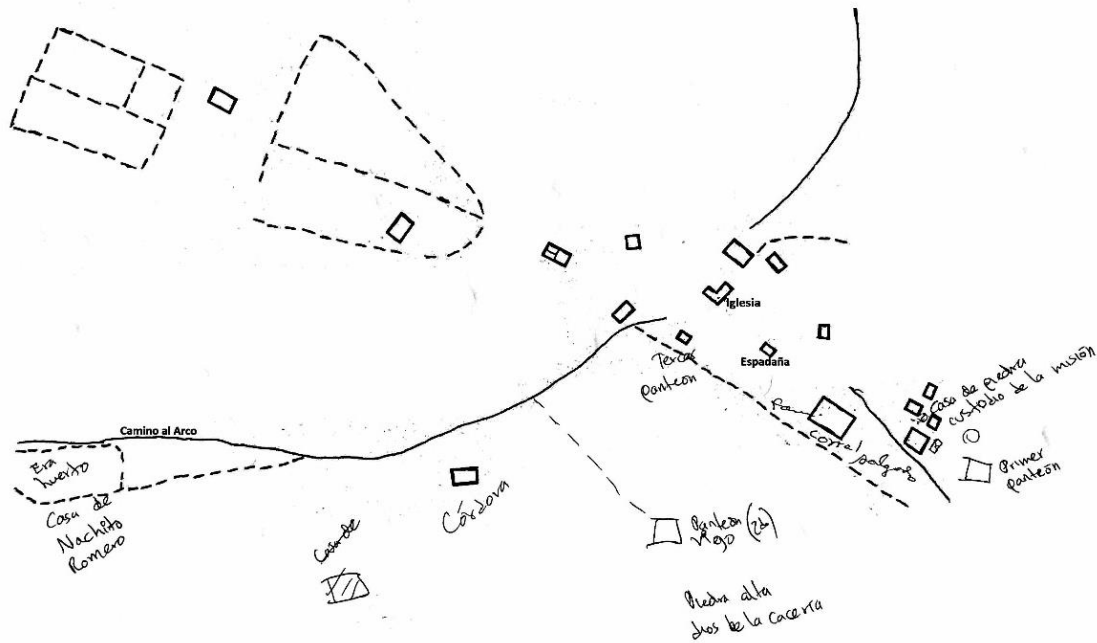


Imagen 26: Mapa del lugar. María de la Luz Villa, abril 2019.

En los tres ejercicios de mapeo, el manantial de agua y la acequia fueron lugares recurrentes de significación, pero siempre con la añoranza de que anteriormente corría más agua que ahora. Es así que el espacio misional de Santa Gertrudis incluye lugares percibidos simbólicamente por las tradiciones y ritualidades (templo, espadaña, cementerio), lugares vividos significativamente por las ocupaciones familiares (huertas, corrales, pila, tinaja),¹⁰⁴ y lugares habitados o transitados en la cotidianeidad.¹⁰⁵

¹⁰⁴ La tinaja en el arroyo de Santa Gertrudis era usada por la familia Córdova-Arballo para el oficio de la talabartería. Don Félix Arballo explica en un video elaborado por INAH el procedimiento para la elaboración de utensilios y ropa de piel, que incluía dejar reposar los cueros de vaca en agua con cal durante un mes en estas tinajas, Cárdenas y Ducoing, *Misión Santa Gertrudis y su gente*. Actualmente el oficio de la talabartería no es ya practicado en la misión, y en el resto del país es considerado un oficio poco practicado, “Talabartería, tradicional oficio que resiste a desaparecer en el sur de México”, en *Agencia EFE*, 16 marzo 2018 [en línea]; Elvia García, “Talabartería; un oficio en peligro de extinción, cd. Victoria”, en *El Cinco*, 15 diciembre 2018 [en línea].

¹⁰⁵ En las comunidades rurales de presencia indígena, los caminos son destacados en relación a experiencias de varios miembros de la comunidad como parte constitutiva de sus vivencias en el territorio, Álvarez Ávila y Palladino, “Lo que el GPS no registra”, 31.

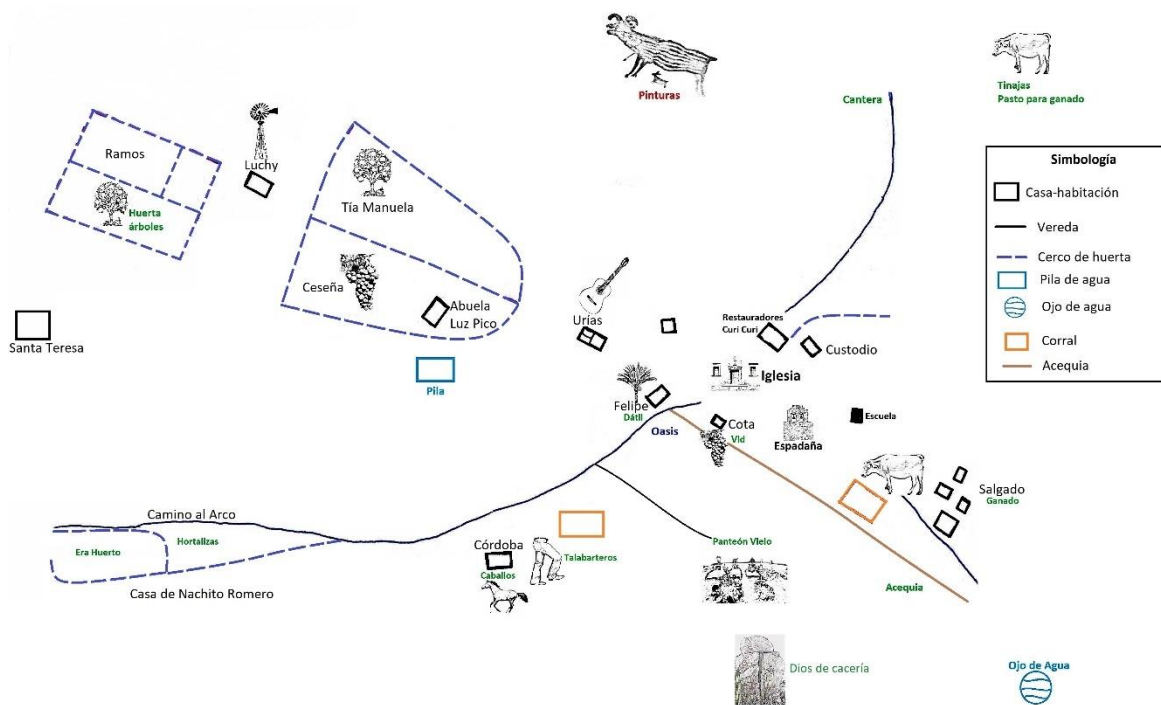


Imagen 27: Mapa del lugar misional. Gabriel Fierro, junio 2019.

Como puede desprenderse del mapa (imagen 27), el centro del espacio lo ocupa invariablemente la iglesia,¹⁰⁶ y el ojo de agua es lo que da vida a todo, por lo imprescindible del agua para las huertas y los animales. Cada familia o persona es relacionada con una huerta u oficio, como los Ceseña-Cota con la elaboración de vino, los Salgado con la cría de ganado, los Córdoba con caballos y talabartería, y los Urías con la música.

La música en Santa Gertrudis, aunque relacionada con la familia Urías, es una actividad que ha permitido la cohesión de la comunidad y la relación de esta con su espacio. Aunque ahora el grupo de música “los amarradores”, integrado por hombres de las familias Salgado y Urías, solamente toca en tradiciones como la semana santa o la fiesta patronal, en la memoria colectiva persiste el recuerdo de reuniones cotidianas que favorecían la convivencia y la dispersión: “Los domingos se juntaban a platicar, a tocar guitarra, a bailar, a lo que sea, era el día todos los sábados y domingos o si era el cumpleaños de alguien se decía: vamos a festejar a fulanito”.¹⁰⁷

¹⁰⁶ El “centro” entendido en un triple sentido: espacialmente -en medio del mapa y primer lugar de referencia espacial-; temporalmente -se menciona a la iglesia como primer lugar de significación en ser mencionada, antes incluso que los lugares “ancestrales”-; y jerárquicamente -se percibe a la iglesia como el lugar más sagrado del espacio-.

¹⁰⁷ Fierro Nuño, “Entrevista a María de la Luz Villa Poblano”, Guerrero Negro, 16 abril 2019.

Como toda práctica musical tradicional y local, actualmente se considera a los amarradores como un atractivo que debe ser conservado ante el embate de la globalización,¹⁰⁸ y se ha considerado a los integrantes de este grupo, en Baja California, como “los únicos que han sido los herederos de esta tradición antigua de la música misional, elementos (vals y minuete) que se interpretaban en la misión jesuítica”.¹⁰⁹ Mientras que en otras regiones del país los grupos musicales “minuete” se componen por dos violines y una guitarra,¹¹⁰ en Santa Gertrudis se incluye un acordeón y un tololoche -influencia de la tradición ranchera nortehña-.

Si bien para el Estado la música es una clara herencia misional -memoria romantizada-, para Alonso Salgado el grupo de los amarradores es un grupo de músicos cochimíes tradicionales, que desean ser conocidos para que no se pierda la herencia de sus antepasados.¹¹¹ Ya sean considerados como un grupo de música misional o como un grupo de música cochimí, los amarradores son *de* Santa Gertrudis; es el lugar el que les da una identidad propia,¹¹² lo que los hace sentir parte de una comunidad y no solo una atracción patrimonial de entretenimiento.

Mapeo del espacio: el plano de lo social-regional

En el primer capítulo de esta investigación se explicó cómo se había aplicado el concepto “ranchería” a los *shimuls* o grupos familiares de los pueblos originarios, por parte de las crónicas misioneras (véase nota 13 del primer capítulo). En ese mismo capítulo, se expuso cómo, por metonimia, el símbolo “rancho” se había convertido en signo, al relacionarse con el lugar de permanencia estacionaria de esas rancherías, que nunca dejaron de ser nómadas. En los capítulos dos y tres se explicitó la relación entre la apropiación nacionalista de la memoria y la institución ejidal. El rancho, pues, ha estado siempre en la dinámica de

¹⁰⁸ Como otras prácticas indígenas y coloniales, también la música busca ser mercantilizada como algo atractivo o exótico que llame la atención al resto de la población nacional e internacional, Camilo Raxá Camacho Jurado y María Eugenia Jurado Barranco, “Cuícatl Ayotl: Concepto musical que se resiste a desaparecer”, en *Identidades y patrimonios. Encrucijadas entre lo material y lo intangible*, ed. Alejandro Martínez de la Rosa (México: Fontarama, 2016), 31–50.

¹⁰⁹ Sistema de información cultural, “Música popular misional de Baja California”, en sic.cultura.gob.mx, 27 marzo 2018.

¹¹⁰ Aguilera Calderón, “La Fiesta de Semana Santa entre los xi’iui”, 144.

¹¹¹ Francisco Arzave, “Los amarradores. Tradición cochimí”, YouTube, Vía Tijuana, 18 julio 2011. La música de Santa Gertrudis es definida como “en riesgo de desaparición”.

¹¹² Union-Tribune, “Los amarradores de Santa Gertrudis: herederos de la música tradicional de BC”, en *U-T San Diego: Web Edition Articles*, 3 febrero 2012.

apropiación del espacio misional, en relación con la memoria y la vida cotidiana de la comunidad gertrudiana.¹¹³

Los viajeros transitando el espacio han dado cuenta de la ramificación de caminos que unían los diversos ranchos del espacio amplio de Santa Gertrudis, donde las actividades comerciales como la compra-venta de alimentos y la representación de tradiciones como la fiesta patronal invitaban a transitar por esos caminos. Hasta el día de hoy, es fácil perderse en esa red de caminos de terracería que conectan a los ranchos en una compleja red multinodal.

Dos ejercicios de mapeo individual servirán de ejemplo para ilustrar -nunca para agotar- la relacionalidad de ranchos y caminos del espacio misional. El primero de ellos es de Armando Urías, quien ha vivido de manera permanente la mayor parte de su vida en Santa Gertrudis, aunque ahora reside en Guerrero Negro.

Armando comentó, durante el ejercicio de mapeo (imagen 28), que a la fiesta patronal de Santa Gertrudis acudían de varios ranchos a participar de la celebración. De manera puntual, destacó al rancho El Cañón, de donde acudían a vender comida durante los días de la fiesta: “Venían del Arco, venían señoras de allá de -¿cómo se llamaba?- de por aquí, El Cañón se llama, el rancho se llama el Cañón, a vender menudo, vendían menudo ellas, machaca también”.¹¹⁴ Armando recordó que había poblaciones mineras o pesqueras como Campo Alemán, San Ignacio, La Bocana, Abreojos... toda la costa, que acudían en pickups¹¹⁵ y acampaban en Santa Gertrudis. Pero las personas que provenían de los ranchos como Santa

¹¹³ Desde su origen, “el término rancho tiene en su esencia y definición el «movimiento». Se utilizó primero para definir bandas o grupos de personas que se desplazaban de un lugar a otro buscando alimentos, así como para definir sus asentamientos temporales”, María Muñoz González, “El sistema de rancherías: revisión de conceptos en el contexto de las misiones jesuíticas de la península de California (1697-1768)”, *IHS: Antiguos Jesuitas en Iberoamérica* 3, núm. 1 (2015): 83. En la actualidad, los ranchos están lejos de la “autosuficiencia”, pues parte importante de sus sostén es la persecución del ganado en movimiento y el intercambio de productos con otros ranchos.

¹¹⁴ Fierro Nuño, “Entrevista a Armando Urías”, Guerrero Negro, 14 abril 2019.

¹¹⁵ En la década de los sesenta, el jeep dejó de ser un vehículo de fácil adquisición y el pickup lo reemplazó por ser más adecuado para la transportación de ganado y mercancías. Mientras que la mula seguía siendo indispensable para las veredas pedregosas, los pickups significaban menos tiempo y más capacidad de carga por los caminos de terracería. La masificación de los pickups en la década de los sesenta y setenta por la creciente clase media bajacaliforniana propició la apertura de nuevos caminos rurales, como el de Vizcaíno, BCS, a Santa Gertrudis. A propósito de la fiesta patronal de la misión, la comunicadora del INAH-regional, Arcelia Pazos, comentó lo siguiente: “Vizcaíno pueblo estaba muy chiquito, todo el mundo alistaba sus pickups, porque cada casa tenía un pickup, o sea, si tenías otro carro no, pero si tenías un pickup... y un montón de familias alistaban su pickup con hieleras, todo, comida, casa de campaña si se iban a quedar, cerveza, todo lo que implicaba ir y estar en la fiesta”, Fierro Nuño, “Entrevista a Arcelia Pazos”, Ensenada, 19 octubre 2018.

Bárbara, Las Palomas, La Unión, San Casimiro o Miraflores lo hacían en caballos, llevando sus pertenencias y suministros en mulas.

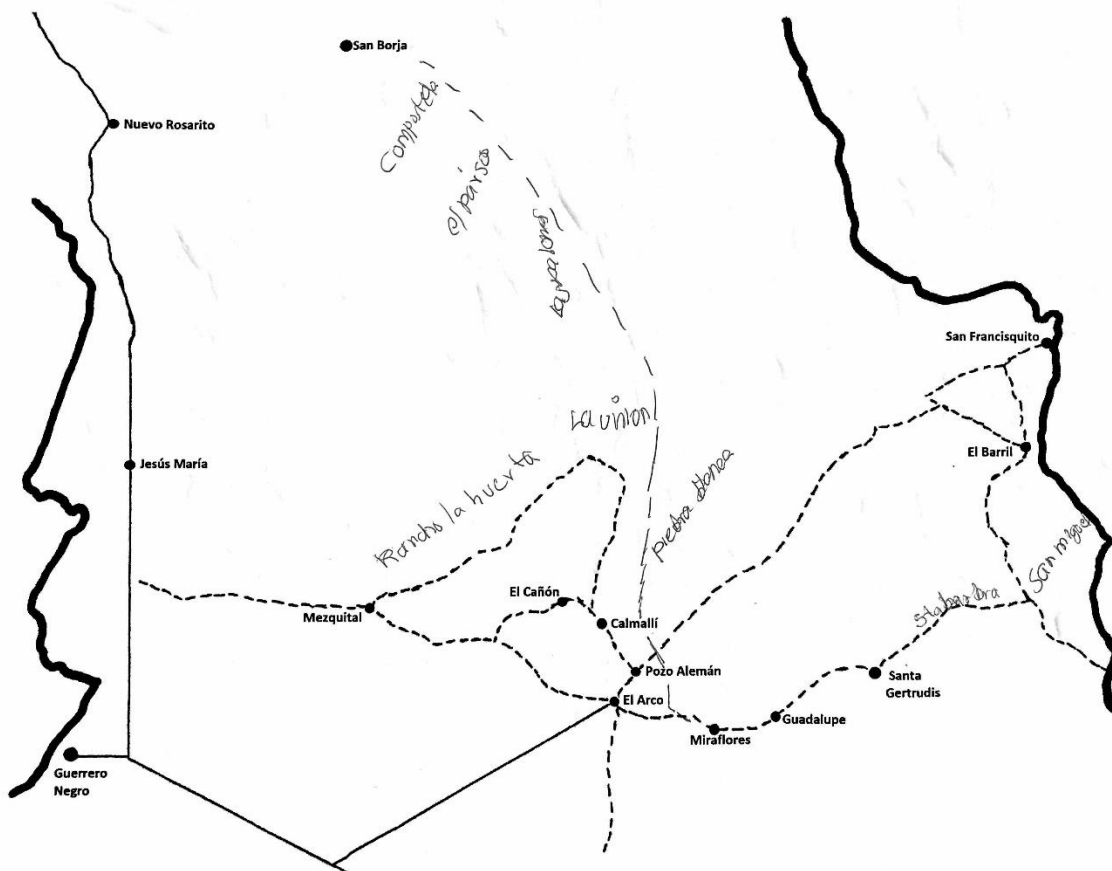


Imagen 28: Mapeo del espacio, Armando Urías, abril 2019.

Armando también dibujó el camino -más bien vereda- que une a las misiones de Santa Gertrudis y de San Francisco de Borja, pasando por una serie de ranchos como Piedra Blanca, La Unión, Las Palomas, El Paraíso o Compostela. Los primeros tres ranchos surgieron en el siglo pasado, pero los dos últimos son mencionados como rancherías de la misión de San Borja en las crónicas misionales,¹¹⁶ lo que denota un espacio recreado, donde las continuidades y las invenciones reconfiguran el espacio con el paso del tiempo. Este “camino real” que “sube” a San Borja también procede de la misión de San Ignacio, que

¹¹⁶ El jesuita Fernando Consag es el primer cronista que, en su diario de 1751, escribió sobre el arroyo de Kañayamán, “el Paraíso de los Californios”, Lazcano Sahagún y Pericic, *Fernando Consag: textos y testimonios*, 257. Fundada la misión de San Francisco de Borja en 1758, ambos parajes de El Paraíso y Compostela fueron apropiados como rancherías de la misión.

en un mapa sus memorias respecto al espacio construido por sus recuerdos, olvidos e interpretaciones del pasado.¹¹⁹

Además de los nombres de ranchos, María de la Luz mencionó algunos recuerdos ligados a esos lugares. Relacionado a su historia de vida, remarcó al Pozo Alemán como su lugar de nacimiento y un lugar que, desde su perspectiva, es necesario patrimonializar para poder conservar. De Calmallí recordó los bailes que se hacían con gente gambusina, mucha de ella de la comunidad de Santa Gertrudis. Visiblemente emocionada, compartió la forma de vestir de las “muchachas” del rancho Santa Bárbara, que para la fiesta patronal de Santa Gertrudis lucían notablemente:

Yo me acuerdo que cuando veíamos que venían las recuas -así se le llama de bestias- de burros, de caballos y de todo, bajando del cerro de allá por una veredita. Nos encantaba ver cuando decían: “ahí vienen los Aguilares”; porque nos llamaba mucho la atención que las mujeres se vestían con vestidos de satín, una tela muy brillante, muy bonita que le ponen mucho a la iglesia los adornos y todo. Y se vestían de satín, pero los colores eran verdes, rojos, azul rey.¹²⁰

Mención especial merece la significación de Guerrero Negro para los miembros de la comunidad con quienes se tuvo la oportunidad de conversar. Para María de la Luz, Guerrero Negro está relacionado a su memoria cochimí, pues significa una población que se formó con “gente cochimí”. Para Teresa Ceseña, en cambio, Guerrero Negro significa nostalgia, pues marcó la migración de familias gertrudianas de la misión a lo urbano: “Había muchas familias [en Santa Gertrudis], como no estaba aquí Guerrero Negro, entonces todas esas familias [...] Y ya cuando toda la gente de Santa Gertrudis se empezó a venir, fue cuando empezaron a trabajar aquí, empezaron como en el 54 o 55”.¹²¹

¹¹⁹ El historiador debe “reconocer que existen cambios históricos en el sentido del pasado que responden a los intereses y proyectos de los emprendedores de la memoria”, Daona, “Algunas consideraciones”, 134.

¹²⁰ Fierro Nuño, “Entrevista a María de la Luz Villa Poblano”, Guerrero Negro, 16 abril 2019.

¹²¹ Fierro Nuño, “Entrevista a Teresa Ceseña”, Guerrero Negro, 16 abril 2019. Esta migración de gertrudianos a Guerrero Negro para trabajar en la empresa paraestatal Exportadora de Sal quedó plasmada solo en la memoria colectiva de la comunidad, como lo corroboró el trabajo de campo de Alejandra Velasco, “¡Aquí estamos!”, 109-112. En cambio, la tesis doctoral del historiador Víctor Gruel, que dedica un apartado a la llegada de trabajadores a Guerrero Negro, menciona a los estados de Nayarit, Jalisco, Sinaloa, Sonora y Michoacán como migración de origen, sin ninguna mención a las poblaciones de la región, Víctor Manuel Gruel Sánchez, “Al margen de la carretera transpeninsular: Turismo residencial, agricultura y minería de exportación en Baja California y Baja California Sur durante el siglo XX” (El Colegio de México, 2019), 179-181.

Una buena muestra de esta conectividad es el cuaderno de exvotos del templo misional. En los testimonios dejados por escrito por parte de los peregrinos a la fiesta patronal del 2018 (10-18 noviembre), se encuentra una diversidad de ciudades y ranchos de la región, muchos de los cuales hacen alusión a su peregrinaje anual al lugar de la misión.¹²² En este cuaderno, los exvotos son principalmente de agradecimiento por favores recibidos, pero también peticiones por enfermedad o problemas familiares. Sobresale que son familias las que visitan a la misión, a diferencia de otras fiestas patronales.¹²³ Tomando solo como referencia los testimonios escritos de esos ocho días, los lugares de procedencia comprenden ciudades como Ensenada, Guerrero Negro o Vizcaíno; poblaciones como San Ignacio, Bahía Asunción o Isla de Cedros; y ranchos como San Fernando, Santa Marta o San Francisco.

Como se ha tratado de exponer, el lugar de Santa Gertrudis siempre ha tenido comunicación por diversos caminos con otras misiones como San Ignacio y San Borja, con otros ranchos como El Cañón o Santa Bárbara, con otros poblados como Vizcaíno o Guerrero Negro. En Santa Gertrudis se ha comido, además del alimento local, marisco de ambas costas;¹²⁴ se ha vestido con ropa proveniente de los Estados Unidos; se ha bebido mezcal de otros ranchos.¹²⁵ La comunidad gertrudiana no solo ha convivido con moradores del espacio

¹²² Muchos testimonios agradecen a la santa patrona por estar presentes “un año más” en la fiesta patronal. Sobresale un testimonio de una joven de Bahía Asunción: “Buenos días, Virgen Gertrudis. Solo paso para dar gracias por haberme dado los medios para presentarme hoy en tu día. Solo tengo 18 años y me encanta venir a su misma y mañanitas. Gracias, espero poder volver en compañía de mis seres queridos *como lo hemos hecho estos 18 años que tengo de vida*” [Cursivas mías]. Habitantes de poblaciones costeras del Pacífico como Bahía Asunción, Bahía Tortugas, Punta Abreojos o La Bocana suelen visitar la misión al inicio de temporada de pesca de langosta o abulón para pedir a la “Virgen de Santa Gertrudis” una buena temporada, Fierro Nuño, “Conversación informal con Alonso Salgado”, Santa Gertrudis, 15 abril 2019.

¹²³ Esa es, por ejemplo, la experiencia de Arcelia Pazos, quien ha asistido a las fiestas patronales de San Ignacio y Santa Gertrudis, desde Vizcaíno: “A San Ignacio es más por ir a la fiesta. Es más común que veas a grupos de jóvenes ir a San Ignacio, en Vizcaíno. A Santa Gertrudis sí es más como el plan, bueno antes, ahora no sé cómo esté, pero antes sí era así, te digo, las familias ir todos. Aunque hubiera bailes y cerveza y todo eso, pero era en familias y allá se hacía cada quien su distribución”, Fierro Nuño, “Entrevista a Arcelia Pazos”, Ensenada, 19 octubre 2018. También la investigadora Gloria Galaviz expresó que, en su experiencia de campo, la fiesta de San Borja era más de jóvenes y adultos, mientras que la fiesta en Santa Gertrudis era más familiar, “Presentación de libro *Creyentes por experiencia*”, Ensenada, 23 marzo 2018.

¹²⁴ Teresa Ceseña comentó en su entrevista que de El Barril (Golfo de California) traían pacas de cahuamas, abulón y langosta, que ponían a secar en los techos de las casas, Fierro Nuño, “Entrevista a Teresa Ceseña”, Guerrero Negro, 16 abril 2019. Durante la entrevista, su primo Armando Urías acotó que la langosta era traída de Punta Abreojos, lo cual tiene más precisión, pues tanto la langosta como el abulón habitan en el mar del Pacífico y no se pueden encontrar en el Golfo.

¹²⁵ Aunque el mezcal no se producía en Santa Gertrudis, eso no implicaba que no se consumiera: “El mezcal ahí no. Había en San Gregorio y en otros lugares de la sierra [...] El caso es que sí había mezcal. Porque el mezcal sí era algo generalizado. Todo el mundo se emborrachaba con mezcal. Yo oía pues, que los viejos decían que se emborrachaban con mezcal en las fiestas grandes”, Fierro Nuño, “Entrevista a María de la Luz Villa”, Guerrero Negro, 16 abril 2019. El agave, de donde se produce el mezcal, ha sido esencial en la vivencia del

misional amplio, sino que ha migrado de y para otros lugares, dando lugar a una apropiación “migrante” y familiar del lugar, como se pretende mostrar con el siguiente mapa de elaboración personal (imagen 30).

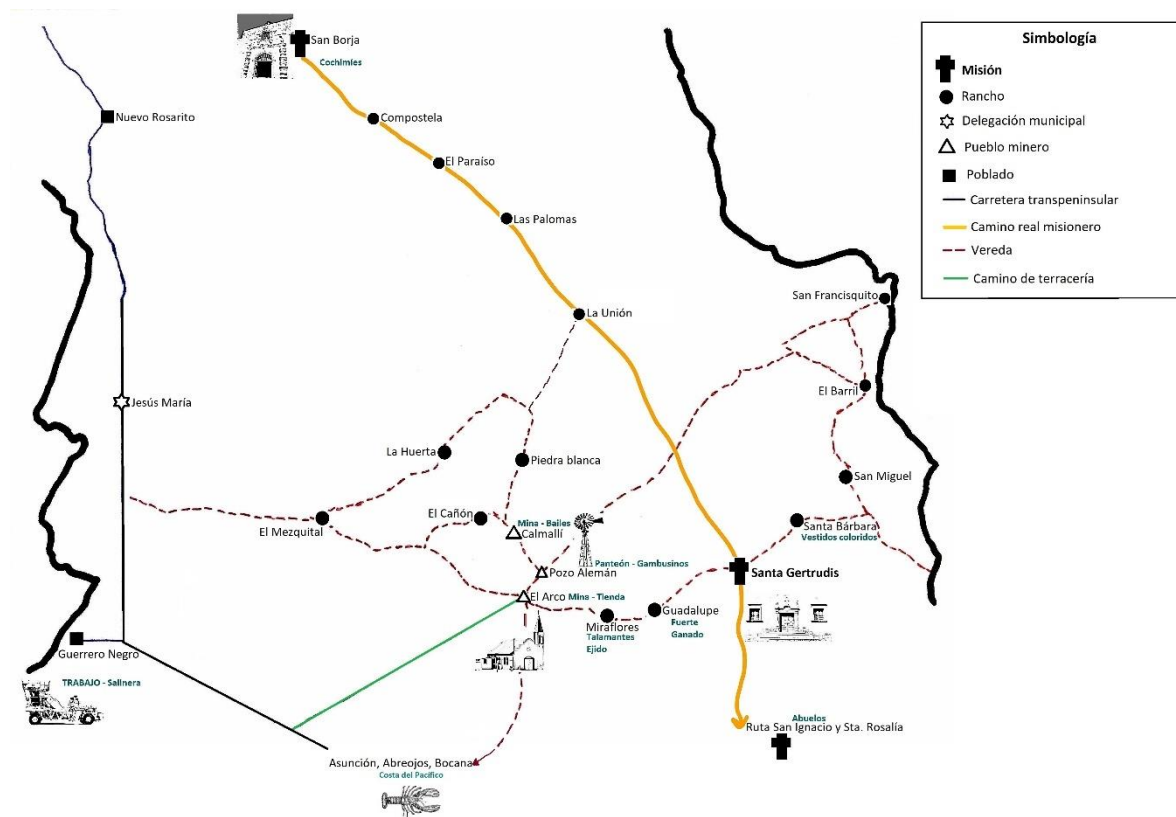


Imagen 30: Mapeo del espacio, Gabriel Fierro, 2019.

El mapa del espacio amplio, construido con ejercicios individuales de mapeo y testimonios orales y escritos, muestra que la apropiación política del espacio es irrelevante para las comunidades -Jesús María, delegación política del municipio, no figura en los testimonios-. Tampoco la institución ejidal -rancho Miraflores- es importante en su manera de vivir su espacio. Lo que es significativo es el lugar de la misión en torno al cual se

espacio en el desierto central de la península, no solo como alimento, sino para la confección de objetos de uso doméstico como sandalias, bolsas, redes, cordeles y demás; hasta ser considera la planta más utilizada hasta el periodo misional, Figueroa Beltrán, “La prehistoria en el noroeste del Pacífico”, 28; siendo considerada por Fernando Consag como “su pan de cada día”, Lazcano Sahagún y Pericic, *Fernando Consag: textos y testimonios*, 254. Pero el periodo misional y el de rancherías no menguó la utilización del agave, pues todavía en la primera mitad del siglo XX se seguía consumiendo de manera habitual, Aschmann, *The Central Desert*. 219. En la actualidad, un número considerable de recetas culinarias de los pueblos yumanos utilizan al agave como ingrediente básico, Piñón Flores, *Recetario indígena de Baja California*.

cohesiona la identidad y los demás lugares y caminos que son parte de una apropiación simbólica del espacio transitado continuamente.¹²⁶

Conclusiones

Con la restauración de los caminos, imagen de la santa patrona, museo y templo del lugar de la misión de Santa Gertrudis no solo cambió el espacio, sino la manera como la comunidad vivió, percibió y significó ese espacio. La vida cotidiana ha tenido sus continuidades y transformaciones en el espacio misional. En el plano de lo familiar, vivido en la intimidad de la casa y lo delimitado de la huerta, la agricultura a pequeña escala y las labores domésticas -generalmente asociadas con la construcción del género femenino- incentivan relaciones afectivas de cada familia extensa con su plano casa-huerta. Respecto al plano de lo social, donde los gertrudianos se relacionan con otros ranchos y poblaciones, la cría y compra-venta de ganado -usualmente en relación al género masculino- tiene en las veredas y los agujajes una forma de relación con el espacio de tipo simbólico desde el honor y lo territorial.

Para la comunidad gertrudiana, el manantial de agua, la acequia y la pila de riego siguen teniendo una significación de la máxima importancia, en continuidad con la etapa misional. Pero la apertura de nuevos caminos y la accesibilidad de vehículos *off road* ha incrementado la conectividad y el tránsito de visitantes a la misión y de los moradores a otras poblaciones. Por lo que la percepción del espacio, que nunca había sido desde lo estacional, se entiende desde la migración y la movilidad continua.

Entre esos dos planos, lo familiar y lo social, existe un plano intermedio (templo-plaza) donde las familias salen de su ámbito íntimo para interactuar entre ellas. Las antiguas tradiciones que habían sido celebradas desde la instauración del sistema misional se siguieron representando, pero incorporando nuevos elementos que, o bien habían sido olvidados, o fueron tomados de otras tradiciones análogas de la región. La tradición de la fiesta patronal fue adecuada al espacio, pues su representación se desarrolló fuera del templo cuando este estaba en restauración. Además, el templo restaurado fue apropiado simbólicamente como un lugar sagrado con la ritualidad de la rededicación eclesiástica, pero nuevos lugares

¹²⁶ También en Córdoba, Argentina, se destacaron las experiencias vinculadas a las sendas, huellas y caminos. Todo esto es considerado por la comunidad como parte constitutiva de sus vivencias del territorio, Álvarez Ávila y Palladino, "Lo que el GPS no registra", 31.

profanos, fuera del templo, fueron también reapropiados simbólicamente como lugares a los que la santa patrona debía acudir. Cada año, como ritualización de la vida cotidiana, dos o tres días de fiesta permiten la superación de los límites de la casa-huerta para que todo el lugar se convierta en una “gran casa” donde todos los presentes tienen cabida. Durante esos días, el acceso a la divinidad, representada en el objeto simbólico de la santa patrona, está al alcance de todos sin jerarquías.

También la semana santa se vio transformada con la inclusión de rituales ajenos a lo litúrgico, para reconfigurarse en una tradición sincretista, como en otras comunidades misionales del noroeste mexicano. Estas ritualidades “católicas” se llevan a cabo en el templo misional, mientras que las prácticas “paganas” -en el sentido de lo no-católico- son representadas en la plaza. Tanto unas como otras permiten la creación de un espacio capaz de amalgamar culturalmente a la comunidad que busca así performar hacia el exterior el discurso de una identidad gertrudiana.

Además de esas representaciones tradicionales, otras tradiciones fueron reinventadas, en una performatividad de la memoria cochimí -ceremonia del fuego nuevo- y de la memoria ejidal -cabalgata a la misión-. Junto con la nueva tradición de las llaves de la misión, estas tradiciones fueron inventadas por emprendedores de la memoria que buscaban legitimar su presencia y uso del lugar. Estos emprendedores dan significaciones al pasado para impulsar una interpretación de la memoria y, de esta forma, incidir en las decisiones políticas encaminadas a ejercer el control sobre el uso del espacio. Ya sea desde la experiencia, la historiografía o la mercantilización patrimonial, los emprendedores son los actores visibles en la sociedad y en las instituciones. Apelando a un pasado ancestral, se busca presentar a las nuevas tradiciones con la apariencia de antigüedad, sobre todo a los promotores culturales visitantes.

Toda esta experiencia de habitar y significar el espacio de Santa Gertrudis, plasmada en un mapa, ha permitido detectar los lugares más importantes en la relación de la comunidad con su espacio. El ojo de agua, el templo, el campanario o las pinturas rupestres dejan de ser marcas en el paisaje para constituirse en lugares de memoria, anclajes identitarios. Las actividades familiares, los oficios y las travesías están siempre supeditadas al lugar donde se desarrollan, de manera que cada familia está relacionada con una casa-huerta y con un rol social desempeñado en las veredas y los aguajes. Solo el templo y la plaza permiten

trascender lo familiar para realizar prácticas comunes, donde se intercambian productos, se organiza el uso de agua, se convive y reza en común.

La apropiación del espacio en Santa Gertrudis no puede ser definida desde el “habitar”, sino desde la “movilidad”, que reinventa y resignifica tradiciones y costumbres. Los gertrudianos que perciben y significan el espacio misional lo hacen desde las poblaciones de Guerrero Negro, Jesús María o Vizcaíno, con una vivencia de estancia por días en el lugar de la misión. Con las celebraciones tradicionales, visitantes arriban de los ranchos de las serranías cercanas, de las pequeñas poblaciones y de los pueblos pesqueros de la costa. Turistas y agentes culturales del Estado llegan desde las ciudades de Ensenada, Tijuana o Mexicali.

La restauración de la misión fue asumida y resignificada por la comunidad misional conforme a interpretaciones del pasado, un pasado presente en la memoria colectiva con sus sentimientos, significaciones y valoraciones. La resignificación de la restauración, donde las instituciones restauradoras como el INAH o la Diócesis daban paso a los emprendedores de la memoria, posibilitó la reinención de las tradiciones. Esta reinención de tradiciones, de cuño religioso-católico o indígena-cochimi, permitió la perdurabilidad de la autocomprensión de la comunidad como “gertrudiana”. La movilidad espacial y la adaptabilidad de las tradiciones con la recuperación de elementos históricos intermitentes y la incorporación de otros comunes a diversas comunidades de la región posibilitó la continuidad de prácticas rituales y su uso para negociar con las dependencias gubernamentales.

Además de la reinención de tradiciones, las prácticas y costumbres cotidianas también se resignificaron. La vida diaria en el espacio de la misión, ya sea en la casa, en la huerta o en las veredas, ha tenido una continuidad en la memoria y en la historia. La vida de ranchería con la movilidad que le caracteriza sigue siendo la actividad principal. Sin embargo, la posesión de ganado no dejó de ser una labor de subsistencia, pero también se resignificó como una práctica de legitimación del uso del lugar y de resistencia ante el intento de despojo ejidal. La siembra de las huertas sigue siendo una práctica de provisión de alimento, pero también se busca la proyección al exterior de una costumbre memorial, como la producciones del “vino misional”.

En las experiencias y recuerdos compartidos en entrevistas y ejercicios de mapeo se da testimonio de una negociación con los programas institucionalizados. El discurso eclesiástico de Mario Menghini y su pretensión de recrear una comunidad jerárquicamente centrada en el misionero no fue adoptado del todo por la comunidad. El templo es considerado patrimonio de la comunidad gertrudiana, quien lo custodia, lo cuida, lo interpreta y lo exhibe a los de fuera. Las tradiciones recuperadas o reinventadas durante la fiesta patronal o la semana santa, tanto en el templo como en la plaza, permiten deducir una apropiación comunal y no jerárquica del espacio misional. La movilidad, los eventos comunitarios y los lugares comunes -ojos de agua, plaza, pila de riego- invitan a pensar el espacio como algo apropiado en la cotidianidad y lo ritual.

CONCLUSIONES GENERALES

La meta del camino: La apropiación del espacio en Santa Gertrudis

A lo largo del recorrido de esta investigación, se ha expuesto cómo la apropiación del espacio en Santa Gertrudis, Baja California, se ha vivido desde la movilidad, el uso ocasional del espacio con las posibilidades de la geografía, la hidrología, el clima y los seres vivos. Las condiciones de ese espacio están en íntima relación con la forma en que diversas personas, como moradores, herederos, peregrinos, viajeros, ministros religiosos o agentes del Estado han percibido el paisaje, el oasis, las huertas, la plaza y el templo. En esta precepción del espacio, se ha construido un lugar, con una significación diferente para cada actuante en el proceso histórico del espacio misional.

Esta significación del espacio es parte fundamental en la definición constante de la performatividad de la identidad de la comunidad gertrudiana. Ser gertrudiano es “ser de ahí”; sentirse heredero de la historia de ese lugar. La memoria colectiva de la comunidad está conectada con la experiencia y la conciencia histórica de la apropiación dinámica del espacio misional gertrudiano. Además, en esa memoria colectiva aparece como algo positivo y benéfico para la comunidad la restauración del espacio misional –caminos, imágenes, templo– en la década de los años noventa del siglo XX, ya que la accesibilidad al sitio permitió el arribo a representantes estatales y turistas. En efecto, el templo restaurado, en la coyuntura de la mercantilización del patrimonio, se hizo más atractivo para los visitantes. Con el espacio restaurado y la mayor facilidad de desplazamientos, la comunidad fue capaz de interactuar con los de fuera, al mismo tiempo que invitarlos para experimentar el espacio misional.

Esa memoria colectiva ha estado en diálogo desde la restauración, que se realizó en el contexto de un cambio de régimen legal de las asociaciones religiosas y de la mercantilización de las tierras ejidales. Para algunos, la memoria es interpretada principalmente desde la romantización de un lugar idílico, que no debe ser tocado, sino solo conservado, para ofrecer al visitante una sensación de estar “viajando al pasado”. Para otros, la memoria es instrumentalizada preferentemente desde su historización, proponiendo un uso “legítimo” del espacio por la “continuidad” histórica de una presencia institucional, ya sea en el ámbito eclesial o ejidal. Para otros más, la memoria es apropiada mayormente desde la experiencia cotidiana del lugar, que trasciende el marco legal e institucional. Para estos

últimos, la experienciación de la memoria está relacionada con prácticas indígenas cochimíes, lo que les da un derecho de uso del espacio comunal. La negociación por el uso de las memorias, que no son excluyentes, se puede observar en la vivencia cotidiana del espacio y en la representación de algunas tradiciones.

Tradiciones inventadas, reinventadas, recuperadas, continuadas y resignificadas proporcionan a “los de fuera” una percepción de estabilidad y continuidad. Las ritualidades, solemnidades y parafernalias utilizadas en las tradiciones disfrazan de “antigüedad” el *performance* de las celebraciones que sacralizan la vida cotidiana. Esas celebraciones posibilitan la interacción de las familias que conforman la comunidad gertrudiana, pues deben organizar y administrar las dos ritualidades principales del año: la fiesta patronal y la semana santa. En cambio, la vida ordinaria suele desarrollarse preferentemente en la intimidad de las casas y las huertas familiares.

Respondiendo a la pregunta principal de esta investigación, es posible concluir que la restauración de la década de los noventa del siglo XX sí fue un hito en la larga historia de apropiaciones cambiantes, usos de la memoria colectiva y reinención de tradiciones. En la coyuntura de la restauración, la comunidad gertrudiana fue testigo del surgimiento de nuevos emprendedores de la memoria. La función de los emprendedores de la memoria fue promover un arraigo de la comunidad dispersa en el espacio con el lugar de la misión. Este lugar misional, como espacio apropiado afectivamente, fue vivido desde una perspectiva utilitarista, como posibilidad para continuar con las prácticas cotidianas de años, conforme a la memoria de los gertrudianos. Ese mismo lugar fue percibido como un lugar de encuentro comunitario por las tradiciones celebradas. Convocados para las celebraciones de la fiesta patronal, principalmente, y para la semana santa, los gertrudianos, peregrinos y visitantes se encuentran en el lugar como un lugar horizontalmente sacralizado, abierto a todos. Al mismo tiempo, el lugar fue significado como un lugar de memoria, donde convergen distintas interpretaciones y usos de la memoria colectiva.

El inicio del camino: El recorrido histórico

Estas conclusiones de la investigación fueron el resultado de un estudio de larga duración, atendiendo a las observaciones de los visitantes al espacio. Las investigaciones antropológicas de larga duración, como las de Rosa Elba Rodríguez Tomp, dan cuenta de

una antigua cotidianeidad de los grupos originarios marcada por la movilidad estacional. Aunque en el primer capítulo se mencionó esta característica, queda como una veta a indagar, desde la *Deep History*, la movilidad de los grupos originarios de milenios atrás. Arqueólogos comienzan a publicar conclusiones sobre la presencia de los polinesios en la Isla de Cedros, Baja California, y la interacción con otros grupos del actual estado de Sonora.

Para los grupos originarios que habitaban la región del desierto central de península, los oasis representaban un abastecimiento permanente de agua. Según descripciones de las crónicas misioneras, estos oasis eran centros de socialización -como solución de conflictos, por ejemplo- pero también de ceremonias hierofánicas donde lo sagrado dotaba de sentido “divinizado” el espacio profano. Sobresale que todavía en el siglo pasado las celebraciones en los oasis, como las fiestas patronales, seguían siendo la oportunidad privilegiada para la sociabilidad y la sacralización de la vida cotidiana.

En Santa Gertrudis, la vivencia del espacio, después de la implementación del sistema misional, continuó desarrollándose, en gran medida, desde la movilidad de la caza-recolección-pesca. La poca disponibilidad de tierra cultivable y agua para riego no permitió grandes asentamientos en las misiones del desierto central de la península. Los miles de “naturales” -denominación eurocéntrica que enfatiza la distinción entre naturaleza y cultura- inscritos en los censos misionales no corresponden a la cabecera misional, sino a los “conversos” que seguían viviendo en las cuevas y cerros y, solo una minoría, en los ranchos de visita.

El número de la población originaria sí cambió drásticamente, pero no por la forma de vivir su espacio -algunos han dicho que se rompió la “simbiosis” idílica del hombre con la naturaleza-, sino por las epidemias que fueron mortales para los cochimíes. Ante esta disminución poblacional, los cochimíes dejaron de vivir su espacio como nómadas, asentándose en la cabecera y las visitas misionales. No obstante, la movilidad nunca dejó de ser la constante en su cotidianeidad. El lugar de la misión Santa Gertrudis era visitado constantemente por viajeros mexicanos y extranjeros, a quienes se les vendía alimento y proporcionaba alojamiento. Los residentes de la misión, descritos como “indios” en toda la literatura de los viajeros del siglo XX, también transitaban constantemente por una red de caminos en busca de comida, mercancía y servicios, como la escuela, fuentes de trabajo, celebraciones religiosas y títulos de propiedad.

La minería en auge en la primera mitad del siglo XX en el espacio misional, ejercida a pequeña escala por gambusino, creó nuevos lugares de residencia estacional en el espacio misional, y dejó a la misión Santa Gertrudis fuera de la ruta principal de comercio. Al mismo tiempo, habitantes nuevos llegaron a la misión, procedentes de los antiguos pueblos mineros del sur como Santa Rosalía, El Triunfo o San Ignacio. Hombres -principalmente- y mujeres de Santa Gertrudis migraron por temporadas a los nuevos placeres mineros del espacio, como Calmallí o El Arco. Con la apertura de la Salinera en Guerrero Negro, la inauguración de la carretera Transpeninsular y el establecimiento de pueblos pesqueros en la costa, visitantes llegaban en mayor cantidad a la misión, potenciados por vehículos adecuados para la terracería como el jeep y, posteriormente, el pickup. Esta conectividad, que dista mucho del idealizado “aislacionismo” de la península, también viabilizó que descendientes de habitantes gertrudianos migraran a poblados y ciudades en busca de trabajo.

Las dos preguntas iniciales de la investigación versaban sobre las continuidades y las modificaciones que tuvieron las relaciones de apropiación del espacio de la comunidad y los visitantes. El primer capítulo, sintetizado en estas conclusiones generales, permitió captar, a través del testimonio analizado de cronistas y viajeros, que ciertas prácticas como la recolección de frutos, el aprovechamiento de las fuentes de agua, la cacería, la elaboración de refugios, el resguardo del clima extremo y la movilidad estacional, siguieron estando presentes en la forma de apropiación de la comunidad gertrudiana y, en gran medida, en el resto de las comunidades misionales de la península. Sin embargo, también esas costumbres fueron complementadas con otras nuevas formas de relación con el espacio, como la plantación de cultivos, la introducción de la ganadería “alzada”, la habitación constante de un ministro religioso, la construcción de edificios permanentes, o el trabajo minero a pequeña escala.

Esta combinación de perdurabilidad y fugacidad, de estabilidad y cambio, de estacionalidad y movilidad, caracterizan la influencia del espacio misional en la forma de vivir de la comunidad gertrudiana. Actualmente, como en la apropiación estacional cochimí, los gertrudianos siguen saliendo en busca de trabajo, comida, mercancías, materiales y servicios religiosos. Análogamente al sistema misional, los miembros de la comunidad distribuyen el agua de una manera controlada -con tuberías en lugar de acequias- y convierten al espacio en lugar sagrado para sus tradiciones religiosas. Tal como sucedía en el periodo

de las rancherías –con su mudanza semántica de grupo familiar a espacio social–, los de Santa Gertrudis cabalgan por las veredas en busca del ganado “alzado”, elaboran vino misional y participan en cabalgatas rituales.

Estas continuidades y adaptaciones en las relaciones de apropiación del espacio por más de dos siglos fue lo que viabilizó la reconfiguración en la memoria colectiva. Los recuerdos de esa memoria, reactivados por la coyuntura global del discurso indigenista, la mercantilización del patrimonio, el discurso historizante del misionero Mario Menghini, el interés patrio-conservacionista del INAH y la ascendente visita de turistas buscando las ruinas románticas, facilitaron la coexistencia, en diálogo y negociación –algunas veces en tensión–, de las memorias en Santa Gertrudis.

Lo arduo del camino: El análisis de las memorias

Este recorrido histórico constató la hipótesis esbozada desde la intuición surgida en la experiencia de la convivencia: la identidad gertrudiana no se entiende por la habitación *en* el lugar, sino por la relación *con* el lugar. Esta relación es afectiva en primer lugar; implica “sentirse” heredero de la comunidad misional. Pero al mismo tiempo implica una relación de poder, ya que el capitalismo imperante ha hecho que sea un título de propiedad y no la afectividad la que defina en gran parte el derecho al uso del espacio. En esa tensión entre la posesión legal con derechos ejidales y la posesión *de facto* por la ocupación añeja es que se cristalizó, en los años noventa, una negociación por el uso y la interpretación de la memoria.

Además de la disputa entre los propietarios ejidales “legítimos” –desde su punto de vista– y aquellos que habían formado parte del ejido en su inicio, pero habían sido depurados, otros actantes formaron parte de la negociación por las memorias. La diócesis de Tijuana, que con la modificación de la Ley reglamentaria de asuntos religiosos se encontraba en competencia para solicitar la custodia del templo misional, envió un misionero para habitarlo. Conforme a la tercera pregunta de esta investigación, se analizó el tipo de discurso y de interpretación de la memoria que adscribió el misionero Mario Menghini, principal promotor de la restauración. Usando la historia de los cronistas jesuitas, usó la memoria colectiva tratando de dialogar con la comunidad sobre su “pasado misional”. De esta forma, se añadió una interpretación más en la dinámica de negociación de las memorias.

Con esta “historización” de la memoria, Menghini impulsó una restauración de los caminos, imágenes, museo y el templo misional. Como mediador intercultural, decidió “olvidar” el descenso poblacional que produjeron las epidemias y la larga etapa de la misión sin misionero residente, aunque, según testimonios de viajeros, un misionero visitaba ocasionalmente Santa Gertrudis. La confección de los “vehículos de memoria” -expresión tomada de Elizabeth Jelin- como trípticos, folletos o cédulas, intentaba legitimar una interpretación subjetiva del pasado de la comunidad.

Coincidiendo con la llegada de Menghini, el INAH se hizo presente en el estado de Baja California a través de la apertura de un centro regional en Mexicali. Desde una arqueología y etnología centralista que consideraba al norte mexicano como “La Gran Chichimeca”, lo que no era Mesoamérica, comenzó a enviar visitas de valoración del inmueble misional de Santa Gertrudis. Los recursos para emprender obras de restauración eran escasos para las misiones de la península -no tenían la importancia de los grandes templos virreinales, pensaban desde el centro-, por lo que solo se hicieron trabajos de conservación. La patrimonialización de las misiones de Baja California, entendida como valoración desde una instancia de poder, se exacerbó cuando la restauración de Menghini fue evaluada negativamente con el “peligro” de traicionar unas ruinas atemporales.

La conectividad carretera con los Estados Unidos, la cada vez mayor accesibilidad a vehículos *off-road* y la promoción turística de las misiones -dependientes de la Secretaría de Turismo en lugar de la Secretaría de Educación- aumentó el número de visitantes a Santa Gertrudis. Con ello, la romantización de la memoria se usó para atraer turistas. En ese contexto, los procesos de patrimonialización se nutrían de esos elementos para diseñar un proyecto patrimonial que se pudiera vender a los turistas. A ellos se les ofrecía un viaje temporal, hacia el “pasado español” de las misiones, donde los jesuitas -rara vez son mencionados franciscanos o dominicos-, *our fathers*, comenzaron la “civilización” de las Californias. El estilo arquitectónico “misional” se puso de moda en la región y el romanticismo de la tierra sin límites (*hardly any fences*) atrajo a cada vez más viajeros.

La atracción de visitantes, la posibilidad de la venta de terrenos ejidales y el contexto global de la valoración de autonomías e identidades indígenas sirvieron de coyuntura para la performatividad de una interpretación de la memoria desde el orgullo indígena. Desde la experiencia de la vivencia “ininterrumpida” del espacio misional, este grupo aprovechó las

políticas del Estado para instrumentalizar su indignación por la depuración del ejido. La emprendedora de la memoria, María de la Luz Villa, constituyó una asociación civil y fomentó un proceso de “cochimización” de los gertrudianos. Con la resignificación de tradiciones católicas y la reinención de nuevas tradiciones indígenas, están pretendiendo mostrar al exterior una identidad étnica, con características propias de adaptabilidad y autorreferencialidad.

Esta cochimización de los gertrudianos ha modificado la negociación de las memoria al interior de la comunidad. La recuperación y resignificación de *sus* tradiciones, la autorreferencialidad indígena y la percepción del espacio desde la interpretación experienciada de la memoria ha hecho resurgir el orgullo por su identidad neocochimí. En la experiencia de los miembros de la comunidad entrevistados, está presente la superación de una timidez por su pasado indígena para asumirlo con orgullo. Ahora, esa interpretación de la memoria se ha constituido en la memoria fuerte de la comunidad. No han dejado de ser rancheros, ni ejidatarios -la mayoría-, pero se identifican primordialmente como cochimíes. Y ese orgullo lo están proyectando hacia el exterior. En un primer momento, buscaban el reconocimiento de su identidad indígena, una vez conseguido ese objetivo, se intenta que el Estado reconozca el uso comunal de la tierra, por encima del uso ejidal, cuyo recuerdo queda difuminado en la nueva reconfiguración de las memorias.

El uso de las memorias que convergen en la comunidad de Santa Gertrudis, Baja California, lleva a la conclusión que el espacio ha sido y sigue siendo vivido, percibido y significado de manera dinámica, cambiante y desde la movilidad. Paradójicamente, es el lugar, como espacio apropiado, el que dota de estabilidad y diferenciación a las identidades de la comunidad gertrudiana. Se han percibidos diversas, a veces opuestas, interpretaciones de la memoria, pero en el espacio construido para las festividades como la fiesta patronal se posibilita la convivencia de todos los individuos, residentes y visitantes. Contrario a lo que se propuso como hipótesis cuando se dio inicio a la investigación, los usos de la memoria no están en pugna o en conflicto, sino en diálogo y negociación. La memoria es interpretada de acuerdo con experiencias, necesidades y convenios, pudiendo hacer uso de varias interpretaciones dependiendo de la identidad que se pretende performar.

Retomando al última pregunta de la investigación, se concluye que, durante la representación de las tradiciones, el espacio se vive de una manera diferente a como se vive

en la cotidianeidad. El plano de lo íntimo-familiar, como la huerta, se abre para recibir a visitantes de otras latitudes. La santa patrona sale de su lugar sagrado, el templo, para visitar las casas familiares y el cementerio. La cabalgata, relacionada con el rancho Miraflores -símbolo del poder ejidal-, entra a la plaza principal para convivir con los depurados del ejido. Los matachines y los pétalos de flores de la semana santa se posesionan del templo, coexistiendo con las celebraciones litúrgicas católicas. Los pescadores de la costa y los ganaderos de los ranchos acampan en el oasis, percibiéndolo como un lugar de bendición para sus trabajos. Durante esos tiempos específicos, el espacio se sacraliza para todos y todas. Al mismo tiempo, el área de la ramada -una casa familiar que se abre a todos- se percibe como un espacio de socialización. En esos días, la comunidad gertrudiana se vuelve extensa.

Precisamente esa extensión de un espacio que se contrae y se expande de manera dinámica y constante es lo que permite percibir las interacciones entre el lugar del oasis, el espacio misional con sus rancherías y veredas, y la región. Los límites entre lugar, espacio y región son difusos y porosos, cambian constantemente y muchas veces son imperceptibles. Hitos históricos como la fundación de la misión, la secularización, el auge minero, la patrimonialización o la restauración pueden ser comprendidos de mejor manera en el contexto espacial del desierto central, de la península, de las Californias o del noroeste mexicano-sureste estadounidense. Incluso esos mismo acontecimientos, con su apropiación comunitaria, pueden explicarse desde las tendencias globales, por lo que se considera que la dialéctica entre los fenómenos globales -pensemos en la patrimonialización, la restauración, la indigenización o las identidades autorreferenciadas- y la especificidad de las comunidades locales es una de las vetas más ricas del análisis histórico.

En Santa Gertrudis la Magna, el espacio misional, ubicado geográficamente en el desierto central de la península bajacaliforniana, ha posibilitado un estilo de apropiación con características locales de acuerdo con las condiciones físicas, como la poca disponibilidad de agua, el poco suelo cultivable y la disponibilidad de mares, frutas de temporada y clima extremo. En este espacio, ciertos puntos del paisaje han tenido, y siguen teniendo, una importancia vital, emocional y simbólica para los residentes del espacio. A estas pequeñas porciones del espacio apropiado se les ha llamado lugares, que de manera constante se han relacionado con las fuentes de agua. De tal manera que oasis, misiones, ranchos o parajes son

lugares que han permitido una apropiación de movilidad, de adaptabilidad y de relacionalidad.

La memoria colectiva de la comunidad gertrudiana, en sus constantes reconfiguraciones, ha tenido en el lugar del oasis-misión un punto de anclaje memorial, por lo tanto, se observa que los recuerdos contenidos en esa memoria colectiva están íntimamente ligados a un punto u objeto del lugar: el templo, la santa patrona, el ojo de agua, la acequia, el campanario, la cueva de pintura rupestre, la huerta o la ramada. La restauración de la misión en los años noventa modificó esos objetos y esos puntos del lugar, por lo que las memorias y las tradiciones representadas en ese lugar también fueron reconfiguradas. Ejemplo de lo anterior son la fiesta patronal y la semana santa, en las cuales se incorporaron elementos que habían caído en desuso o habían sido inconstantes, como la cabalgata o el fuego nuevo. Así, las identidades gertrudianas, cambiantes y adaptables a los modelos estatales, también han conservado una estabilidad relacionada con el lugar, con la memoria colectiva y con la celebración de sus tradiciones.

Las bifurcaciones del camino: Aristas de profundización y ampliación

Esta paradoja de un espacio dinámicamente apropiado abre todo un abanico de posibilidades para profundizar desde otros enfoques de la historia y la interdisciplinariedad. Como se propuso al inicio de estas reflexiones finales, la *Deep History* tienen una gran oportunidad para explicar en milenios, y no en siglos como fue mi caso, la historia de la relación entre los grupos humanos que han habitado y visitado la península de Baja California en una larga duración. La labor científica de arqueólogos en colaboración binacional puede arrojar buenas intuiciones cognitivas, siempre y cuando se venza el “Leviatán arqueológico” que tiene a la disciplina arqueológica ligada al centro burocrático del Estado y la Universidad.

La historia ambiental ha denunciado la era “antropocénica” en que vivimos. Desde este enfoque, se puede incentivar un estudio sobre las relaciones entre el espacio, la vegetación, los animales y los seres humanos en los oasis de la península de Baja California. El estudio no tiene que estar restringido a la delimitación del oasis, sino a la relación de la flora y fauna de los oasis con la costa, las sierras y los desiertos. La inminente apertura de la una mina en El Arco por parte de El Grupo México, con característica de “cielo abierto”,

implica una modificación irreversible del paisaje en el desierto central de Baja California. Ante esa posibilidad, la historia ambiental de la región se presenta como indispensable.

El cambio material o cambio ontológico incita incluso a una consideración de la agencia de los objetos que han sido utilizados y significados por los grupos humanos. Con ese rumbo se puede ahondar en los grupos originarios y las comunidades misionales en relación con los seres animados e inanimados que son dotados de subjetividad e influyen en las representaciones y conductas de las comunidades. Esta tendencia global de la nueva historia cultural, con gran influencia de la antropología, tiene muchas opciones de investigación en la disciplina histórica.

La misma historización de la problemática del sistema misional, que por razones de tiempo en la maestría se ciñó al estudio de caso de una misión, puede ampliarse a la zona de fundaciones jesuitas del norte novohispano –sin considerar como dada la posterior línea divisoria del siglo XIX-. A lo largo del desarrollo de esta investigación, se consideraron, por analogía o ejemplo, estudios de caso de otras misiones de fundación jesuita de Sonora y Chihuahua, donde además tuve la oportunidad de hacer estudio de campo. Si el tiempo y los recursos son adecuados, puede ampliarse la discusión a la comparación con otros sistemas misionales como el de dominicos en el norte de Baja California o el de franciscanos en el suroeste de los Estados Unidos.

Consciente de mi falta de pericia en la crítica de la fuente documental y testimonial, explicable por la incursión reciente en la disciplina histórica, considero una posibilidad la formación filosófica y la afición por la exégesis o análisis del discurso para una profundización en la investigación de las crónicas y diarios de viajeros recorriendo el espacio de la península de Baja California. Tales testimonios escritos pueden ser inscritos en la encrucijada del análisis discursivo de literatura de viajeros, el estudio de la historia de las ciencias sociales y la historia de la lectura.

El análisis discursivo, contextual y etnográfico de la literatura de viajeros también se abre a un panorama que trasciende lo regional, para circunscribirse en la historia global. La “historia en migajas” que se ha extendido por cuestiones del reducido tiempo que conlleva una maestría de dos años, puede abrirse a la investigación de los procesos globales que potencializaron los viajes de exploración científica en los siglos XIX y XX por todo el mundo.

En el transcurso de la investigación se mencionaron algunos tópicos de investigación que, por su importancia, pueden ser retomados para un desarrollo con consistencia propia. El museo comunitario en Santa Gertrudis se inserta en una veta de investigación mucho más amplia sobre los museos como patrimonializaciones de la memoria, nacional y local. Los objetos exhibidos en un museo son sacados de su significación original para ubicarlos en un guion discursivo que les otorga una nueva significación. El tipo de discurso que se impregna en la distribución y descripción de lo exhibido para el visitante de un museo es digno de una investigación por sí misma.

Aunque recientemente se han realizado tesis sobre la carretera Transpeninsular, poco se ha estudiado en torno a la amplia red de caminos de terracería que unen poblados y ranchos en toda la península. La proliferación actual de carreras de autos *off-road* por esos caminos invita a una consideración de los caminos como medios de movilidad de personas, mercancías y contrabando. Los cercos, generalmente con alambre de púas, que también se han extendido en la península implica una manera de concebir el espacio desde la delimitación de la propiedad privada y la agresión al “de fuera”. Por pretensiones humanas, esos cercos que son agresivos -las púas son puestas para dañar y no solo para defender- afectan la movilidad animal y, con ello, la armonía de un ecosistema milenario.

Por último, el proyecto del Camino Real Misionero -mencionada someramente pero no profundizado- requiere un mayor detenimiento para su investigación interdisciplinaria. La atracción de un camino patrimonializado por la UNESCO, el creciente interés por un turismo alternativo-ecológico, y el éxito de las caminatas por el desierto central se encaminan a una mayor afluencia de personas y vehículos a los espacios misionales de la península. Esto involucra una nueva forma de apropiación del espacio, con otros problemas por resolver -pensemos en la basura, los desechos y el requerimiento de agua, por ejemplo- y nuevos intereses por el uso del lugar.

De esta manera, las conclusiones de esta tesis son provisionales y solo buscan abonar un enfoque distinto a la larga secuencia de tesis, artículos y libros que ya han abordado el tema. La provisionalidad de estas conclusiones son una invitación a nuevos acercamientos desde la historia y otras ciencias, incluso, desde la experiencia y la crónica. Saludo y me congratulo por las discusiones que se puedan suscitar a partir de las conclusiones de esta tesis. Espero con agrado nuevas y mejores conclusiones de otras y otros investigadores que,

al igual que yo, se sientan atraídos por el espacio de los oasis, desiertos, mares, sierras y mesetas de nuestra península.

ANEXO

ANEXO. ANÁLISIS DEL DISCURSO: ESTUDIO DE UN DOCUMENTO PROGRAMÁTICO

Mario Menghini llegó a una comunidad misional que, como se analizó en el primer capítulo, siempre ha tenido una relación especial con su espacio. Las prácticas culturales performadas en su espacio son consecuencia de su memoria colectiva, pues “la memoria tiene un papel altamente significativo como mecanismo cultural para fortalecer el sentido de pertenencia a grupos o comunidades”.¹²⁷ La interdisciplinariedad de la historia que incorporó herramientas metodológicas y que compartió el interés por nuevos sujetos de estudio posibilitó la consideración de la memoria colectiva como fuente para hacer historia, sobre todo en comunidades donde se tienen pocos documentos.¹²⁸

Así, la representación de gestos simbólicos tales como la restauración de la santa patrona o la fundación del grupo “damas de Santa Gertrudis”, se inscribieron en un contexto de reajuste de las memorias fuertes y débiles de la comunidad.¹²⁹ Este primer encuentro del misionero con las prácticas religiosas en ambas misiones había sido una colisión con su memoria personal, formada en el ideal evangelizador de la congregación religiosa comboniana.¹³⁰

Para comprender de mejor manera el punto de vista del promotor eclesial de la restauración, se consideró pertinente el análisis de un documento presente en el archivo de su asociación. El archivo de la extinta asociación civil Mejibó, fundada por Mario Menghini, es un archivo personal que contiene diversas clases de documentos. Algunos documentos son de carácter institucional, principalmente oficios dirigidos al INAH-nacional y al CONACULTA; otros documentos son correspondencia personal a amigos y colegas de congregación y, finalmente, otros documentos fueron redactados con talante apologético ante

¹²⁷ Jelin, *Los trabajos de la memoria*, 44.

¹²⁸ Betancourt Echeverry, “Memoria individual”, 129.

¹²⁹ La expresión de “memorias fuertes y memorias débiles”, como se mencionó en el marco teórico, se debe a Traverso, “Historia y Memoria”, 86.

¹³⁰ Marc Augé usa el término “colisión” para calificar su propia experiencia entre su memoria escolar de la “gloriosa” Atenas y las ruinas de la Acrópolis, Augé, *El tiempo en ruinas*, 33-39. En una conversación con el espeleólogo y aficionado a la historia Carlos Lazcano, me comunicó que había coincidido con Mario Menghini en una fiesta patronal de 1989 en Santa Gertrudis, recordando que el misionero había tratado de quemar algunos exvotos de los peregrinos pues le parecían “supersticiosos”, Gabriel Fierro Nuño, “Conversación informal con Carlos Lazcano”, Ensenada, 19 de octubre 2018.

la comunidad cercana a las misiones de Santa Gertrudis y San Francisco de Borja en Baja California.

Precisamente a esta tercera categoría pertenece el documento que he elegido para analizar, que, por tener carácter de programático, lo considero como punto de partida para acercarnos al uso de la memoria misional en su afán por la restauración. Este documento lleva por título: “Joyas desconocidas en la sierra de Baja California”. Aunque no está fechado, se podría inferir que debió ser redactado en diciembre de 1990, pues se sitúa en torno a las “Pascuas de Navidad” y comenta que se han planeado grandes programas para el año 1991. El lugar probable de redacción es la isla de Cedros, sede parroquial del misionero en ese año.¹³¹

Nada tiene de extraño que sea a comienzos de la década de los noventa cuando Menghini tuviera la intención de restaurar ambas misiones del desierto central, pues fue una década de restauración de sitios históricos en todo el país, como la misión de Cocóspera en Sonora¹³² y la de Santo Domingo en Baja California.¹³³ Como se expuso en el marco teórico, la década de los ochenta democratizó la patrimonialización de los monumentos históricos: “El patrimonio se impuso como la categoría dominante, englobante, si no es que voraz, en todo caso evidente, de la vida cultural y de las políticas públicas”.¹³⁴ En Baja California, las misiones de Santa Gertrudis y San Francisco de Borja fueron catalogadas por el INAH como Monumento Histórico de la Nación en 1986, como parte de una activación patrimonial dentro del discurso político nacionalista.¹³⁵ Después de varias intervenciones por parte de INAH-

¹³¹ Mario Menghini pidió ser admitido como huésped en la diócesis de Tijuana en 1988, teniendo como sede parroquial la isla de Cedros, desde donde atendía pastoralmente las poblaciones de los espacios misionales de Santa Gertrudis la Magna y San Francisco de Borja, G. Galaviz, “Entrevista a Mario Menghini 1”, La Paz 2016.

¹³² Mary Farrell, Júpiter Martínez y Renata Schneider, “La exmisión jesuita de Cocóspera, Sonora. Un trabajo interdisciplinario”, *Arqueología Mexicana* 51, no. 51 (2001): 64-69. Aunque el proyecto de rehabilitación del sitio histórico -sin comunidad misional- comenzó desde la década de los setenta, fue hasta los noventa que se pudo efectuar cierto trabajo de arqueología y conservación, pues el proyecto de reconstrucción del sitio con fines museológicos no se ha podido realizar por falta de presupuesto, Gabriel Fierro Nuño, “Conversación informal con Júpiter Martínez”, Hermosillo, 14 octubre 2019.

¹³³ Diana Guerrero González, “Restauración de la misión de Santo Domingo”, *Boletín Oficial Del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, no. 56 (1999): 61. En realidad no se trató de la restauración de la misión, sino de seis imágenes religiosas, con apoyo de egresados de la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museología del INAH, como parte de su servicio social.

¹³⁴ Hartog, *Regímenes de historicidad*, 179. El historiador del presentismo toma el caso de Francia, su país, pero ese afán de patrimonializar lo más posible fue un fenómeno global, consecuencia de la imposición colonizante de occidente.

¹³⁵ En concreción del “Programa Cultural de las Fronteras” que buscaba reforzar la “identidad mexicana” en la frontera norte del país, se realizó desde el centro un viaje a los estados fronterizos para diagnosticar y catalogar

regional para tratar de detener el deterioro de los edificios misionales de Baja California, Menghini apeló a la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público de 1992 que concedía a las iglesias un estatuto jurídico y concesionaba los templos a la custodia de estas asociaciones religiosas.

En esta Ley, fruto de los “acuerdos” entre las iglesias y el Estado, se permitía el uso “exclusivo” de los recintos a las asociaciones para fines religiosos (art. 9). Además, se establecía que las asociaciones religiosas estaban “obligadas a preservar en su integridad dichos bienes y a cuidar de su salvaguardia y restauración” (art. 20). En varios documentos de su archivo, Menghini citó a conveniencia estos artículos para justificar su intervención restauradora en las misiones de Santa Gertrudis y San Borja.¹³⁶ Desde este contexto de conflicto y apología, se procede al análisis textual del discurso, pues a través de él se podrá explicitar el intertexto que denota el uso de la memoria misional por su autor.

Género y estructura del discurso: el panfleto

El discurso que se propone analizar se puede clasificar como un panfleto¹³⁷ de divulgación. Este panfleto fue redactado para denostar a los que, a juicio de su autor, han realizado trabajos deficientes en las misiones; ensalzar a los que sí han contribuido al mejoramiento de estas; y motivar a los que no han contribuido para que realicen aportaciones para las obras de restauración. Desde este género, el discurso retórico predominante es el epidíctico,¹³⁸ por lo que el tiempo verbal más utilizado es el presente indicativo, utilizando el tiempo perfecto para las referencias al pasado, pues el tiempo perfecto tiene el sentido de una acción realizada en el pasado, pero cuyas repercusiones son patentes en el presente.

los inmuebles patrimonio de la nación, *Catálogo Nacional. Monumentos Históricos Inmuebles. Baja California. Municipio de Ensenada*. México: SEP/INAH/Gobierno del Estado, 1986.

¹³⁶ Como ejemplo, está la queja de Menghini ante la directora general del INAH nacional, porque la arquitecta del INAH regional, Diana González, no había notificado al misionero de su presencia en la misión de Santa Gertrudis. Se cita textualmente la ley mencionada para justificar la tarea de restauración a cargo del misionero, “Queja ante Directora del INAH por actitudes de arquitecta Diana Guerrero”, 8 septiembre 1995, Archivo Mejibó.

¹³⁷ Entiendo por “panfleto” a un escrito breve, con un talante apologético, contextualizado en una polémica. Su impresión es de bajo costo para facilitar la pronta difusión. El documento que analizo consta tres hojas escritas a máquina por un solo lado.

¹³⁸ Según la *Retórica* de Aristóteles, existen tres clases de retórica en todo discurso: la judicial, que intenta emitir un juicio sobre una situación pasada; la deliberativa, la cual busca que su auditorio haga una decisión en el futuro; y la epidíctica, que es usada para alabar o vituperar, y espera que el auditorio siga actuando como hasta ahora, si la conducta es correcta, Aristóteles, *Retórica*, ed. Arturo Ramírez (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002), I, 3.1358b.

Todo discurso contiene una estructura que sigue ciertos criterios retóricos acordes al género literario utilizado. Lo primero que sorprende es la usencia del *exordium* o *proemio*, la primera parte con la que inicia todo discurso para tratar de obtener la atención de sus lectores u oyentes. No hay alguna mención a los destinatarios del panfleto ni saludo ni introducción del tema a tratar. El discurso, entonces, comienza directamente con la *narratio*, la parte del discurso que da al auditorio la historia del problema.¹³⁹ Esta *narratio* comprende los dos primeros párrafos del discurso. El autor del discurso menciona el año de fundación de ambas misiones, pero no por interés sobre el pasado, sino como contraste con el presente: si en el *pasado* representaron el amor a Dios y a los hombres, *ahora* están despojadas de sus bellezas y en completa ruina. Este contraste se hace más evidente con el uso de calificativos entre el pasado y el presente.

El siguiente párrafo del panfleto corresponde a otra parte de la estructura retórica, denominada *probatio*, donde se pretende dar algunas pruebas y testimonios para dotar de solidez al argumento. Teun van Dijk utiliza el término “fuentes” como sinónimo de “pruebas”, señalando que “el discurso gana en credibilidad cuando los hablantes consiguen atribuir a fuentes fiables el conocimiento o las opiniones que expresan”.¹⁴⁰ Menghini citó a cuatro testigos que reafirman, según él, su argumento por el esplendor del pasado y la ruina presente de las misiones: la UNESCO, el estado de California, los visitantes y los moradores de las misiones. Como ya se ha señalado antes, las décadas de los ochenta y noventa fueron el contexto histórico de una patrimonialización acuciante, y en Baja California este contexto global también repercutió en la gestación de nuevos proyectos de conservación de sitios históricos, como se desarrollará más adelante.

Continuando con el análisis del discurso, el párrafo siguiente -el más breve del documento- corresponde a la *propositio*, la tesis principal del discurso, la propuesta sucinta del punto a debatir.¹⁴¹ El argumento principal de Menghini va dirigido a suscitar la colaboración de sus lectores del panfleto, a través de la utilización de tres verbos: ayudar,

¹³⁹ Richard Lanham, *A Handlist of Rhetorical Terms* (Berkeley: University of California Press, 1991), 103.

¹⁴⁰ Teun van Dijk, “Discurso, conocimiento, poder y política. Hacia un análisis crítico epistémico del discurso”, *Revista de Investigación Lingüística*, no. 13 (2010): 202.

¹⁴¹ Lanham, *A Handlist of Rhetorical Terms*, 171. La *propositio* no puede faltar en todo discurso, pues el mismo Aristóteles habla de dos partes del discurso: la proposición y la persuasión, o lo que es lo mismo, el problema y la demostración, Aristóteles, *Retórica*, III, 13.1414b.

colaborar, aportar. Esta finalidad de la proposición hace del documento analizado un discurso *natural*.¹⁴²

Los dos últimos párrafos constituyen la *peroratio* o *epílogo*, es decir, la conclusión de todo discurso donde se suele hacer un resumen de los argumentos tratados y se busca mover las pasiones del auditorio. En este epílogo, Menghini invita a los destinatarios del discurso a participar en las próximas actividades simbólicas de apropiación, como la reintegración de las campanas de la misión de San Borja, que por cierto nunca sucedió.¹⁴³

Metáfora: las joyas invaluableles

Las metáforas “sirven para comprender, representar y experimentar el mundo y, con él, nuestros conocimientos y opiniones”.¹⁴⁴ La metáfora principal utilizada por Menghini es la que designa a las misiones como “joyas”, como se enuncia desde el título del discurso. En la *probatio* también se puede leer: “[...] que se salve lo que queda de sus joyas”; y más adelante: “cómo es posible que se dejen maltratar y perder semejantes joyas”. Las joyas están relacionadas en la representación mental de los pobladores del desierto central con los tesoros, los cuales se cree están “enterrados” en las misiones, así como en la “misión perdida” de Santa Isabel, donde los jesuitas habrían escondido todos sus tesoros antes de ser expulsados.¹⁴⁵ Al utilizar esta metáfora de las “joyas”, Menghini sugiere que las misiones *son* los tesoros, al mismo tiempo que recrimina a quienes -sin nombrar- son “tercos buscadores de tesoros”, en oposición al “afán encomiable de desempolvar el verdadero entierro que esconde su amada misión”.

¹⁴² El discurso natural, en contraposición al discurso provocado, no es realizado con una finalidad de investigación histórica, sino que obedece a sus propios fines, distintos de los del investigador, Ruiz, “Análisis sociológico del discurso”, 4.

¹⁴³ Las campanas de esta misión fueron robadas en 1962 y recuperadas años después, pero han estado en el museo universitario de Mexicali desde entonces, aun cuando Menghini había gestionado su reinstalación con el delegado de Bahía de los Ángeles.

¹⁴⁴ van Dijk, “Discurso, conocimiento”, 204.

¹⁴⁵ La leyenda supone que esta habría sido la última misión fundada por los jesuitas, cerca de Santa María Calamajué. Ahí es donde los misioneros, tras ser advertidos de su próxima expulsión, podrían haber escondido los tesoros acumulados en una “teocracia independiente”, Peter Gerhard y Howard Gulick, *Lower California Guidebook* (Glendale: Arthur H. Clark Company, 1956), 121. Esta leyenda derivó en un discurso reiterado sobre los tesoros escondidos en las misiones del norte de México, Hilton, *Hardly Any Fances*, 53-54. Buscando los tesoros escondidos de esta misión perdida y de las otras misiones, no faltaron quienes excavaron dentro y fuera de los templos misionales, ocasionando debilitamiento y deterioro de los complejos misionales, tal como ha sucedido en toda la región del noroeste novohispano, Fierro Nuño, “Conversación informal con Júpiter Martínez”, Hermosillo, 14 octubre 2019.

Las metáforas de las misiones como “joyas” y de los “otros” como buscadores de tesoros fue algo recurrente en los escritos de Menghini. El 18 de junio de 1991, en una carta personal e íntima a su amigo italiano Fabio, describe a las misiones como verdaderos tesoros en pésimas condiciones: “Nella mia parrocchia ho le ultime due missioni dei gesuiti (1752 e 1759) prima della famosa espulsione. Sono veri *tesori* ma in pessime condizioni. Dobbiamo salvarle”.¹⁴⁶

Procesamiento del discurso: nosotros y ellos

Juntamente con el análisis textual del documento, es necesario un análisis intertextual de este, teniendo en cuenta las múltiples interrelaciones que se establecen entre ambos niveles.¹⁴⁷ Como primer paso de esta contextualización, comienzo con la descripción de los actores, pues “es determinante dilucidar la cuestión de cómo se retrata a las personas”.¹⁴⁸ En el panfleto, estas personas están agrupadas en dos grupos principales, que sin embargo no son nombrados: los que dañan las misiones y los que ayudan las misiones, definidos en torno a adjetivos y acciones, como se muestra a continuación:¹⁴⁹

Los que dañan las misiones	Los que ayudan las misiones
Despojan de su belleza	Se suma bellamente
Demoliciones	Amor y progreso
Reconstrucciones caprichosas	Obras de vanguardia
Golpes bajos y brutales	Desinteresados
Técnicas absurdas	Elegantemente dispuesto
Saqueos	Afán encomiable
Vendavales y tifones (metáfora)	Verdadero amor
Asaltos	Generosos

¹⁴⁶ Mario Menghini, “Carta a Fabio”, 18 de junio de 1991, Isla de Cedros, Archivo Mejibó [el énfasis es mío]. Siete años después, Menghini insistía en denunciar, a través de fotografías, las excavaciones realizadas en la misión de San Borja con la finalidad de “buscar tesoros”, Mario Menghini, “Calas en escalera de San Borja”, 1998, Archivo Mejibó.

¹⁴⁷ Ruiz, “Análisis sociológico del discurso”, 7.

¹⁴⁸ van Dijk, “Discurso, conocimiento”, 181.

¹⁴⁹ El siguiente cuadro comparativo es de elaboración propia, respetando términos y frases textuales del documento analizado.

El autor del documento hace una distinción todavía más tajante cuando recurre a vocabulario del campo semántico religioso para distinguir al “pueblo fiel” de los que han perpetrado “gestos tan diabólicos y sacrílegos”. El contexto del archivo de Mejibó A.C. es el que permite deducir la identificación de esos *otros*: para Menghini son los que han realizado anteriormente intervenciones defectuosas en el pasado, es decir, los trabajadores de INAH-regional.¹⁵⁰

Por su parte, el INAH-regional había realizado distintas intervenciones en la misión de Santa Gertrudis. En el verano de 1988 bajo la supervisión de la arquitecta Diana Guerrero, se realizaron trabajos de restauración en el monumento histórico, con la anuencia de los ejidatarios residentes.¹⁵¹ Para poder llevar a cabo tales trabajos, el INAH-regional se dirigía con los ejidatarios, incluso para solicitarles su ayuda económica.¹⁵² Los trabajadores contratados por INAH eran los “rancheros” del lugar, así como elementos del ejército. Para la arquitecta Diana Guerrero, la intervención del párroco Menghini fue un obstáculo para las obras del INAH-regional y sus trabajos “equivocados”.¹⁵³ Desde este punto de vista, Manghini y sus trabajadores serían los que dañan las misiones.

Regresando al análisis del panfleto, cuando Menghini se retrata a sí mismo, también prefiere el anonimato: “El que está redactando esta nota”.¹⁵⁴ Con la intención de crear una empatía con los que, en su opinión, han ayudado a las misiones, él mismo se considera parte de la comunidad, hablando en primera persona del plural y expresando lo siguiente: “con el pueblo hemos ya fraguado grandes programas [...]” Solo al final del discurso el misionero escribe su nombre, añadiendo “párroco” para ratificar su *ethos* -posición de poder- respecto a la comunidad.¹⁵⁵

¹⁵⁰ La documentación sobre quejas de intervenciones arquitectónicas en las misiones de Santa Gertrudis y San Borja es vasta en el archivo. Además, la arquitecta Diana Guerrero de INAH-regional reconoció que el misionero denostaba los trabajos de restauración efectuados bajo su cargo ante la comunidad, Fierro Nuño, “Conversación informal con Diana Guerrero”, Mexicali, 4 abril 2019.

¹⁵¹ “Acta de Iniciación de los trabajos de restauración en el Inmueble de la Misión de Santa Gertrudis la Magna”, 1 julio 1988, Mexicali, Archivo INAH-regional.

¹⁵² “Carta de Diana Guerrero a Jose Manuel Villavicencio, comisario ejidal”, 12 septiembre 1986, Mexicali, Archivo Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural, INAH, Ciudad de México.

¹⁵³ Diana Guerrero, “El rescate de la Misión Santa Gertrudis la Magna, 1986-1996”, presentación en conferencia, Ensenada, julio de 2014.

¹⁵⁴ Mario Menghini, “Joyas desconocidas en la sierra de Baja California”, diciembre 1990, Archivo Mejibó.

¹⁵⁵ Según Aristóteles, hay tres tipos de pruebas artísticas que el orador puede crear: a) *Ethos*: está en el carácter del que habla (autoridad); b) *Pathos*: está en el auditorio, sirve para disponer de alguna manera al oyente; c) *Logos*: está en el discurso mismo, se utilizan los argumentos lógicos o racionales, Aristóteles, *Retórica*, I, 3.1356a.

A la comunidad sobre la cual busca posicionarse como una figura de autoridad, Menghini la describe como “herederos de aquellos generosos cochimíes”, aludiendo a un intertexto escrito por el cronista jesuita Miguel Del Barco, presente en el librero de Mejibó A.C. Sin embargo, para Menghini esa comunidad no era heredera de los “cochimíes” prehispánicos, sino de los cochimíes “que aceptando la verdad en Cristo, se encaminaron por el sendero del amor y el progreso”. Así, los cochimíes a los que Menghini evoca en su recurso a la memoria son los cochimíes “dóciles” que estaban sujetos a la autoridad del misionero, como lo pretendieron proyectar las crónicas misioneras. De esta manera, un silogismo¹⁵⁶ nos llevaría a un intertexto presente pero no evidente:

- a. Ustedes son herederos de los cochimíes sujetos a la autoridad del *misionero*.
- b. Yo soy un *misionero* comboniano, párroco.
- c. Ustedes deben estar sujetos a mi autoridad (intertexto).

Por esta razón, Menghini retrata a los misioneros de manera positiva, resaltando solo calificativos de encomio: atrevidos, excepcionales, consagrados. Siguiendo el silogismo anterior, el intertexto que Menghini intentaba imponer es que él era heredero de esos misioneros “excepcionales”, quienes tenían, según sus palabras, un verdadero amor a las misiones, no como los *otros* “dizqueamorosos”.¹⁵⁷

A través de distintos recursos retóricos como hipérboles (“les aportaron los golpes más bajos y brutales”) o metáforas (joyas, entierros), Mario Menghini acude al *ethos* de su autoridad como párroco heredero de los misioneros; del *logos* con el ejemplo de la UNESCO y de California; pero, sobre todo, del *pathos*, tratando de mover los sentimientos de sus lectores para motivarlos a seguir colaborando. Menghini habla de “nuestros antepasados”, pues considera a la comunidad heredera de los cochimíes y a él mismo como heredero de los misioneros, persiguiendo así un doble fin: la empatía con la comunidad (*nosotros*) y la ratificación de poder.

¹⁵⁶ El silogismo es la forma básica de un argumento deductivo. Este tipo de argumento es formulado de tal forma que si sus premisas con ciertas, entonces la conclusión -no expresa- también tienen que ser cierta, Anthony Weston, *Las claves de la argumentación*, 11va ed. (Barcelona: Ariel, 2006), 79-80.

¹⁵⁷ Mario Menghini, “Joyas desconocidas en la sierra de Baja California”, diciembre 1990, Archivo Mejibó.

La estructura retórica del discurso, además, utilizada por un misionero con formación en un seminario religioso en Italia donde con seguridad habría llevado asignatura de retórica greco-latina, permite concluir que la *propositio* o propuesta principal de su discurso es usar la memoria misional para ratificar su posición de poder y, de esta manera, promover *su* restauración. Además, a través del abuso de la memoria misional, Menghini intentó que esta se erigiera como la memoria fuerte en la comunidad, denostando los intentos de INAH-regional, con su memoria nacional, por conservar el edificio misional.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. “Debate sobre estudios postcoloniales y subalternos”. *Fronteras de la Historia*, núm. 6 (2001): 163–223.
- Acuña Delgado, Angel. “Semana Santa en Norogachi: Fiesta y espectáculo del secretismo religioso rarámuri”. *Indiana*, núm. 22 (2005): 101–126.
- Aguilar Cavallo, Gonzalo. “La aspiración indígena a la propia identidad”. *Universum: revista de humanidades y ciencias sociales* 21, núm. 1 (2006): 107–119.
- Aguilar Marco, José Luis. *Misiones en la Península de Baja California*. México: INAH, 1991.
- Aguilera Calderón, Raúl. “La Fiesta de Semana Santa entre los xi’iui (pames) de Santa María Acapulco. De lo material a lo inmaterial”. *Revista de El Colegio de San Luis* 5, núm. 10 (2015): 134–155.
- Aiken, S. Robert. “The Spanish Missions Of Alta California Rise, Decline, and Restoration”. *Pioneer America* 15, núm. 1 (1983): 3–19.
- Álvarez Ávila, Carolina, y Lucas Palladino. “Lo que el GPS no registra. Diálogo de saberes y mapeo colectivo del territorio ancestral indígena de San Marcos Sierras, Córdoba”. *+E: Revista de Extensión Universitaria* 9, núm. 10 (2019): 17–37.
- Alvarez, Robert. “Calmallí: The mining circuit and Early Network Development, 1880-1910”. En *Familia: migration and adaptation in Baja and Alta California, 1800-1975*, 50–95. Berkeley: University of California Press, 1987.
- Arcelus Iroz, Pilar. *La misión de San Francisco Javier Viggé en Baja California Sur*. La Paz: Ser Puente, 2017.
- Arévalo, Javier Marcos. “La tradición, el patrimonio y la identidad”. *Revista de estudios extremeños* 60 (2004): 925–956.
- Aristóteles. *Retórica*. Editado por Arturo Ramírez. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
- Aróstegui, Julio. “Presente e historia: un compromiso de nuestro tiempo”. *Aula-História Social* 9, núm. 2 (2002): 72–78.
- Aschmann, Homer. *The Central Desert of Baja California: Demography and Ecology*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1959.
- Augé, Marc. *El tiempo en ruinas*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2003.
- Baena Reina, Fuensanta. “De ‘Tierra inhóspita’ a ‘Tierra de Misiones’: Baja California y la última frontera jesuítica (1683-1767)”. *Trashumante. Revista Americana de Historia social* 4 (2014): 88–110.
- Barco, Miguel Del. *Historia natural y crónica de la Antigua California*. Editado por Miguel León-Portilla. 2a ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

- Bassols Batalla, Ángel. *Segunda exploración geográfico biológica en la península de Baja California*. México: Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1961.
- Bassols Batalla, Ángel, y Gastón Guzmán Huerta. *Primera exploración geográfico-biológica en la península de Baja California*. México: Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1959.
- Bataillon, Claude. “Espacio centralizado/focalizado o espacio reticulado: ¿un problema de escala?” En *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, editado por Odile Hoffman y Fernando I Salmerón Castro, 31–44. México: Ediciones de la Casa Chata, 2006.
- Bayle, Constantino. *Historia de los descubrimientos y colonización de los Padres de la Compañía de Jesús en la Baja California*. Madrid: Editorial Razón y Fe, 1933.
- Belden, Burr. *Baja California Overland*. Glendale: La Siesta Press, 1965.
- Benson, Todd. “The Consequences of Reservation Life: Native Californians on the Round Valley”. *Pacific Historical Review* 60, núm. 2 (1991): 221–244.
- Bernabéu Albert, Salvador. “‘Edificar en desiertos’. Los informes de Fray Vicente Mora sobre Baja California en 1977”. México: Embajada de España, 1992.
- Bernstein, Michael A. “The Great Depression as a Historical Problem”. *OAH Magazine of History* 16, núm. 1 (2001): 3–10.
- Betancourt Echeverry, Darío. “Memoria individual, memoria colectiva y memoria histórica. Lo secreto y lo escondido en la narración y el recuerdo”. En *La práctica investigativa en ciencias sociales*, 123–134. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2004.
- Bonetto, María Julia. “El uso de la fotografía en la investigación social”. *Revista Latinoamericana De Metodología De La Investigación Social* 6, núm. 11 (2016): 71–83.
- Bonfil Batalla, Guillermo. “Nuestro patrimonio cultural: Un laberinto de significados”. En *Patrimonio, cultura y turismo. Pensamiento acerca del Patrimonio Cultural*, editado por Gloria López Morales, 45–70. México: CONACULTA, 2005.
- Braudel, Fernand. *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza Editorial, 1970.
- Briones, Claudia. “Teorías preformativas de la identidad y performatividad de las teorías”. *Tabula Rasa*, núm. 6 (2007): 55–83.
- Brubaker, Rogers, y Frederick Cooper. “Más allá de ‘identidad’”. México: CECYP, 2001.
- Builes Carmona, Verónica. “Habitar a través de la Identidad. Una aproximación a las formas de apropiación del espacio por indígenas mixtecos en la ciudad de Tijuana”. El Colegio de la Frontera Norte, 2016.
- Bull, James H. *Journey of James H. Bull, Baja California, October 1843 to January 1844*. Editado por Doyce B. Jr. Nunis. Los Angeles: Dawson’s Book Shop, 1965.
- Burckhalter, David. *Baja California Missions. In the Footsteps of the Padres*. Phoenix:

- University of Arizona Press, 2013.
- Burón Díaz, Manuel. “Los museos comunitarios mexicanos en el proceso de renovación museológica”. *Revista de Indias* 72, núm. 254 (2012): 177–212.
- Bustamante, Javier. “Las voces de los objetos: vestigios, memorias y patrimonios en la gestión y conmemoración del pasado”. Universidad de Barcelona, 2014.
- Camacho Jurado, Camilo Raxá, y María Eugenia Jurado Barranco. “Cuicatl Ayotl: Concepto musical que se resiste a desaparecer”. En *Identidades y patrimonios. Encrucijadas entre lo material y lo intangible*, editado por Alejandro Martínez de la Rosa, 31–50. México: Fontarama, 2016.
- Cannadine, David. “Contexto, representación y significado del ritual: La monarquía británica y la «invención de la tradición», c. 1820-1977”. En *La invención de la tradición*, editado por Eric Hobsbawm y Vicent Sanz Rozalén, 107–171. Barcelona: Crítica, 2002.
- Cárdenas de la Peña, Enrique. *Paralelo 28. Testimonio vivo de un camino*. México: Secretaría de Obras Públicas, 1976.
- Cárdenas, Héctor, y Sara Ducoing. *Misión Santa Gertrudis y su gente*. México: INAH, 1991.
- Cariño, Micheline. “La oasisidad: núcleo de la cultura sudcaliforniana”. *Gaceta Ecológica*, núm. 60 (2001): 57–68.
- Cariño, Micheline, y Lorella Castorena. “Las misiones jesuíticas de Baja California Sur (1697-1768): Cambio cultural/medioambiental”. En *El patrimonio cultural en las misiones de Baja California*, editado por Miguel Ángel Sorroche Cuerva, 113–162. Granada: Editorial Atrio, 2011.
- Cassigoli, Rossana. “Memoria, historia y praxis”. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, núm. 44 (2018): 97–112.
- Castillero, Andrés. *Apuntes que hace el comisionado de las Californias al Excmo. Sr. Gral. Don Anastasio Bustamante, 1837*. Editado por Rea Vargas. México: Biblioteca Aportación Histórica, 1944.
- Castillo Maldonado, Ana Luisa. “Orígenes históricos de la construcción de los oasis de la Península de Baja California”. *HALAC* 3, núm. 1 (2014): 14–39.
- Castillo Murillo, David Benjamín. “La fabricación de un discurso histórico institucional: Los cronistas jesuitas de la Antigua California (siglo XVIII) y la representación retórica del espacio misional”. *Meyibó* 6, núm. 12 (2016): 39–66.
- Castillo Negrete, Francisco. “Geografía y estadística de Baja California, 1853”. *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* 7 (1859): 338–359.
- Cervera Jimenez, José Antonio. “El Modo soave y los Jesuitas en China”. *Revista de Humanidades*, núm. 22 (2007): 169–187.
- Chakrabarty, Dipesh. “Clima e Historia: cuatro tesis”. *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, núm. 31 (2009): 51–69.

- Chapman, Charles. "The 'Native Sons' Fellowships". *The Southwestern Historical Quarterly* 21, núm. 4 (1918): 389–394.
- Chartier, Roger. *El mundo como representación: Estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa, 1992.
- Chávez Becker, Carlos. "Reflexiones teóricas en torno a la sociedad civil rural en México". *Acta Sociológica*, núm. 74 (2017): 13–38.
- Choay, Françoise. *Alegoría del patrimonio*. Barcelona: Editorial Gustavo Gilo, 2007.
- Clavigero, Francisco Xavier. *Historia de la Antigua o Baja California*. Editado por Xavier Cacho. México: Universidad Iberoamericana, 1986.
- Colin, Armand. "La Basse-Californie D'Après Mr Léon Diguët". *Annales de Géographie* 9, núm. 45 (1900): 243–250.
- Coronado, Eligio Moises. *Descripción e Inventarios de las Misiones de Baja California, 1773*. Palma de Mallorca: Institut D'estudis Balearics, 1987.
- Crosby, Harry. *Antigua California. Mission and Colony on the Peninsular Frontier, 1697-1768*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1994.
- . *Los últimos californios*. La Paz: Instituto Sudcaliforniano de Cultura del Gobierno del Estado de Baja California Sur, 2010.
- . *The King's Highway in Baja California. An Adventure into the History and Lore of a Forgotten Region*. Salt Lake: The Copley Press, 1974.
- Daly, Kate. "The interpretation of Ruins at Sites of Memory". University of Pennsylvania, 2002.
- DaMatta, Roberto. *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Daona, Victoria. "Algunas consideraciones en torno a los estudios sobre memoria en Latinoamérica". *Espacio abierto: cuaderno venezolano de sociología* 25, núm. 4 (2016): 129–142.
- Dartt-Newton, Deana, y Jon Erlandson. "Little Choice for the Chumash: Colonialism, Cattle, and Coercion in Mission Period California". *American Indian Quarterly* 30, núm. 3 (2006): 416–430.
- Dezzi Bardeschi, Marco. "Conservar, no restaurar. Hugo, Ruskin, Boito, Dehio et al. Breve historia y sugerencias para la conservación en este milenio". *Loggia* 17 (2005): 16–35.
- Diguët, Léon. "Etnografía de la Baja California". *Calafia* 3, núm. 5 (1978): 7–18.
- . *Fotografías del Nayar y de California 1893-1900*. Editado por Jean Meyer. México: Instituto Nacional Indigenista, 1991.
- . *Territorio de la Baja California. Reseña geográfica y estadística*. Madrid: Librería de la Vda. de C. Bouret, 1912.

- Dijk, Teun van. “Discurso, conocimiento, poder y política. Hacia un análisis crítico epistémico del discurso”. *Revista de Investigación Lingüística*, núm. 13 (2010): 167–215.
- Donjuan Espinosa, Esperanza. “Protección, registro, difusión y divulgación responsable de los bienes muebles históricos de las antiguas misiones. Antídoto para el olvido”. En *Misiones del noroeste de México: Origen y destino, 2015*, editado por Raquel Padilla Ramos, 15–25. Hermosillo: Forca Noroeste, 2017.
- Dubey, Madhu. “Geografías posmodernas”. En *Modernidades Coloniales: Otros pasados, historias presentes*, editado por Saurabh Dube, Ishita Benerjee, y Walter Mignolo, 119–144. México: El Colegio de México, 2004.
- Edpina, Álvaro. “El darwinismo social: de Spencer a Bagehot”. *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 110, núm. 2 (2005): 175–187.
- Engelhardt, Zephyrin. *The Missions and Missionaries of California*. San Francisco: The James H. Barry Company, 1908.
- Enríquez Licón, Dora Elvia, Esperanza Donjuan Espinoza, y Raquel Padilla Ramos. “Sonora, territorio mariano. La Virgen de Loreto en Bacadéhuachi”. *Región y Sociedad* 26, núm. 60 (2014): 229–269.
- Enríquez Licón, Elvia Dora. “La iglesia Católica en Baja California. Péndulo entre misión y diócesis”. *Frontera Norte* 20, núm. 39 (2008): 7–35.
- Escandón, Patricia. “Historias y escritos misionales de la Compañía de Jesús en el norte novohispano”. En *Historiografía Mexicana*, editado por Juan Ortega y Medina y Rosa Camelo, 1295–1354. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- Espinosa Meléndez, Pedro. “Medir el sistema solar. El viaje de Jean-Baptiste Chappe d’Auteroche a la Antigua California y la observación del tránsito de Venus en 1769”. *Meyibó* 8, núm. 15 (2018): 7–43.
- Espinosa Spínola, Gloria. “El proceso de evangelización en Nueva España. Elementos básicos de la religiosidad en Baja California”. En *El patrimonio cultural en las misiones de Baja California. Estado de la cuestión y perspectivas de futuro*, editado por Miguel Ángel Sorroche Cuerva, 79–112. Granada: Editorial Atrio, 2011.
- Ezquerro, David Baringo. “La tesis de la producción del espacio en Henri Lefebvre y sus críticos: un enfoque a tomar en consideración”. *Quid. Revista del Área de Estudios Urbanos* 16, núm. 3 (2014): 119–135.
- Farnsworth, Paul. “Missions, Indians, and Cultural Continuity”. *Historical Archaeology* 26, núm. 1 (1992): 22–36.
- Fernández del Real, Rómulo. *Modesto Sánchez Mayón. Evangelizador y Pionero en la Reconquista Espiritual de la Península de California (1897-1987)*. Loreto: Imprenta López, 1997.
- Fernández Poncela, Anna, y Lilia Venegas Aguilera. *La flor más bella de ejido. Invención, tradición, transformación*. México: CONACULTA/INAH, 2002.

- Figuroa Beltrán, Carlos. “La prehistoria en el noroeste del Pacífico: inferencias ambientales y etnoarqueológicas en la reconstrucción del pasado”. En *Antropología del desierto. Espacios culturales: el norte de México-Atacama*, editado por Rafael Pérez-Taylor, Axel Ramírez, y Alejandra Ruiz, 21–35. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.
- Francez, James Donald. *The Lost Treasures of Baja California*. Rancho Cucamonga: Luna Printing, 2005.
- Franquesa, Jaume. “Una aproximación al patrimonio desde la antropología económica: La patrimonialización como guardar”. En *Los lindes del patrimonio. Consumo y valores del pasado*, editado por Camila del Marmol, Joan Frigolé, y Susana Narotzky, 39–57. Barcelona: Icaria, 2010.
- Gabb, William. “Exploration of Lower California”. En *Resources of the Pacific slope: a statistical and descriptive summary of the mines and minerals, climate, topography, agriculture, commerce*, editado por John Ross Browne, 82–122. New York: Appleton and Company, 1869.
- Galaviz Granados, Gloria Iralda. *Creyentes por experiencia. Religiosidad en el desierto bajacaliforniano*. México: El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán, 2016.
- Gálvez Mora, César, y María Andrea Runcio. “Ocupación, movilidad y subsistencia en el desierto de la margen derecha del valle de Chicama, Costa Norte del Perú”. *Archaeobios* 1, núm. 9 (2015): 246–268.
- Gardner, Erle Stanley. *Hunting the Desert Whale. Personal Adventures in Baja California*. New York: William Morrow and Company, 1960.
- Garduño, Everardo. *De lugares con historia a historias sin lugar*. Mexicali: Casa Editorial Abismos, 2014.
- . *Los cochimí*. Mexicali: UABC - IIC, 2019.
- Garduño, Everardo, Eva Caccavari, y Alberto Tapia. “De lugares ‘con historia’ a historias ‘sin lugares’. La geografía simbólica del pueblo kumiai”. En *Antropología del desierto. Espacios culturales: el norte de México-Atacama*, editado por Rafael Pérez-Taylor, Axel Ramírez, y Alejandra Ruiz, 55–78. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.
- Garzón Montenegro, José Benito. *Mediadores interculturales y nación. El caso de las comunidades subalternas del sur del valle geográfico del río Cauca. Colombia, 1850-1885*. Cali: Universidad del Valle, 2013.
- Gasca Moreno, Claudia Teresa. “Habitar el patrimonio: experiencias espaciales de los habitantes del Centro Histórico Potosino”. *Iztapalapa* 37, núm. 80 (2016): 11–38.
- Gasca Moreno, Claudia Teresa, y Óscar Felipe Reyna Jiménez. “Reseña: Los lindes del patrimonio. Consumo y valores del pasado”. *Alteridades* 22, núm. 44 (2012): 167–171.
- Gerhard, Peter, y Howard Gulick. *Lower California Guidebook*. Glendale: Arthur H. Clark

- Company, 1956.
- Goff, Jacques Le. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991.
- . “Memoria”. Cholonautas.com, 1974.
- Gold, John, y Montse Conill. “Los límites y lo limitado: El lenguaje del espacio y del lugar”. *Historia y Fuente Oral*, núm. 12 (1994): 69–76.
- Goldbaum, David. “Noticia respecto a las comunidades de indígenas que pueblan el distrito norte de la Baja California”. *Calafia* 5, núm. 3 (1984): 19–26.
- . *Towns of Baja California. A 1918 Report*. Editado por William Hendricks. Glendale: La Siesta Press, 1971.
- Gómez Carmona, Gabriel, y Alberto Javier Villar Calvo. “Apropiación simbólica y reconfiguración identitaria del espacio urbano en Metepec, Estado de México”. *Nova Scientia* 6, núm. 11 (2013): 268–290.
- Gómez Padilla, Gabriel. “Kino en California: 1681-1686”. *Espiral* 21, núm. 61 (2014): 145–190.
- Gómez Suárez, Águeda. “El discurso político indígena en América Latina”. *Desacatos* 22, núm. 2 (2007): 215–228.
- González-Varas Ibáñez, Ignacio. *Las ruinas de la memoria. Ideas y conceptos para una (im)posible teoría del patrimonio cultural*. México: Siglo veintiuno editores, 2014.
- Grawford, Oswald. *By Path and Trail*. Salt Lake: Intermountain Catholic Press Company, 1908.
- Grossberg, Lawrence. “Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?” En *Cuestiones de Identidad Cultural*, editado por Stuart Hall y Paul Du Gay, 148–180. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 2003.
- Gruel Sáñez, Víctor Manuel. “Al margen de la carretera transpeninsular: Turismo residencial, agricultura y minería de exportación en Baja California y Baja California Sur durante el siglo XX”. El Colegio de México, 2019.
- Guerrero González, Diana. “Historia del Instituto Nacional de Antrpología e Historia en Baja California”. *Archivo Histórico Municipal Mexicali* 6, núm. 24 (2007): 16–18.
- . “Restauración de la Misión de Santo Domingo”. *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, núm. 56 (1999): 61.
- Guldi, Jo, y David Armitage. *Manifiesto por la historia*. Madrid: Alianza Editorial, 2016.
- Gurría Lacroix, Jorge, y Miguel Messmacher. “Las misiones de la Baja California”. *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, núm. 20 (1965): 17–34.
- Halbwachs, Maurice. “Memoria colectiva y memoria histórica”. *Reis* 69 (1995): 209–219.
- Hartog, Francois. *Regímenes de Historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*.

- México: Universidad Iberoamericana, 2007.
- Hausberger, Bernd. “La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano”. *Estudios de historia novohispana* 17 (1997): 63–106.
- Herrero Pérez, Nieves. “Patrimonialización y movilidad posmoderna: La reconfiguración de la peregrinación jacobea”. En *Los lindes del patrimonio. Consumo y valores del pasado*, editado por Camila del Mármol, Joan Frigolé, y Susana Narotzky, 127–145. Barcelona: Icaria, 2010.
- Hilton, John. *Hardly Any Fences. Baja California in 1933-1959*. Los Angeles: Dawson’s Book Shop, 1977.
- Hobsbawm, Eric. “Introducción. La invención de la tradición”. En *La invención de la tradición*, editado por Eric Hobsbawm y Terence Ranger, 7–21. Barcelona: Crítica, 2002.
- Hobsbawm, Eric, y Vicent Sanz Rozalén. “Inventando tradiciones”. *Historia Social*, núm. 40 (2001): 203–214.
- Hoffman, Odile, y Fernando I Salmerón Castro. “Introducción. Entre representación y apropiación, las formas de ver y hablar del espacio”. En *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, editado por Odile Hoffman y Fernando I Salmerón Castro, 13–30. México: Ediciones de la Casa Chata, 2006.
- Jackson, Robert Howard. “Demographic and Social Change in Northwestern New Spain: A comparative Analysis of the Pimeria Alta and Baja California”. University of Arizona, 1982.
- . “Una frustrada evangelización: las limitaciones del cambio social, cultural y religioso en los ‘pueblos errantes’ de las misiones del desierto central de Baja California y la región de la costa del Golfo de Texas”. *Fronteras de la Historia*, núm. 6 (2001): 7–40.
- Jelin, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. 2a ed. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2012.
- Jordán, Fernando. *Baja California, tierra incógnita*. Tijuana: Universidad Autónoma de Baja California, 2005.
- . *El otro México. Biografía de Baja California*. Tijuana: Universidad Autónoma de Baja California, 2005.
- Jordanova, Ludmilla. “Objects of knowledge: a historical perspective on museums”. En *The New Museology*, 22–40. London: Reaktion Books, 1989.
- Junco Garza, Carlos. *La Biblia, libro sagrado*. Navarra: Verbo Divino, 2008.
- Kimbro, Edna, Julia Costello, y Tevvy Ball. *The California Missions. History, Art, and Preservation*. Los Angeles: Getty Publications, 2009.
- Kroll, C. Douglas. “The Decline and Restoration of Mission San Diego de Alcalá, 1821-

- 1931". *Southern California Quarterly* 68, núm. 4 (2012): 315–328.
- Kuri Pineda, Edith. "La construcción social de la memoria en el espacio: Una aproximación sociológica". *Península* 12, núm. 1 (2017): 9–30.
- la Maza, Francisco de. "Política indígena, prácticas sociales y negociaciones en la tribu yaqui, Sonora, México". En *Antropología del desierto. Espacios culturales: el norte de México-Atacama*, editado por Rafael Pérez-Taylor, Axel Ramírez, y Alejandra Ruiz, 143–164. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.
- LaCapra, Dominick. *Historia en Tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- . *Historia y memoria después de Auschwitz*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.
- Lanham, Richard. *A Handlist of Rhetorical Terms*. 2a ed. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Lara López, Emilio Luis. "La fotografía como documento histórico, artístico y etnográfico: Una epistemología". *Revista de Antropología experimental* 5, núm. 10 (2005): 1–28.
- Lassépas, Ulises Urbano. *Historia de la colonización de la Baja California y decreto del 10 de marzo de 1857*. Editado por David Piñera Ramírez. 2a ed. Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California, 1995.
- . "The Memorial Published by The Citizen Ulises Usbano Lassepas in 1859". *Historical outline of Lower California*. San Francisco: H. Payot, 1862.
- Lazcano Sahagún, Carlos. *Misión de Santa Gertrudis La Magna, 1737*. Mexicali: Instituto de Cultura de Baja California, 2010.
- . "Misión de Santa Gertrudis La Magna". *Ibero-Americana Pragensia* 43 (2009): 169–179.
- Lazcano Sahagún, Carlos, y Denis Pericic. *Fernando Consag: textos y testimonios*. Ensenada: Fundación Barca, 2001.
- Leach, Edmund. *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*. 4a ed. Madrid: Siglo veintiuno editores, 1989.
- Lee, M. Panich. "Missionization and the Persistence of Native Identity on the Colonial Frontier of Baja California". *Ethnohistory* 57, núm. 2 (2010): 225–262.
- Lefebvre, Henri. "La producción del espacio". *Papers: revista de sociologia* 3 (1974): 219–229.
- León-Portilla, Miguel. *El Camino Real y las Misiones de la Península de Baja California*. México: INAH/CONACULTA, 2008.
- . *La California Mexicana. Ensayos Acerca de su Historia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.

- León Velazco, Lucila del Carmen. “Dominio y dependencia: Soldados e indígenas en la península de California”. *Calafia* 2 (2007): 1–7.
- . “Indígenas, misioneros y soldados en Baja California durante la administración franciscana y dominica”. En *El Patrimonio Cultural en las Misiones de Baja California. Estado de la cuestión y perspectivas de futuro*, editado por Miguel Ángel Sorroche Cuerva, 163–200. Granada: Editorial Atrio, 2011.
- Lerma Rodríguez, Enriqueta. “Etnografía de una territorialidad sagrada. La apropiación del espacio por exrefugiados guatemaltecos en Trinitaria, Chiapas”. *Revista Pueblos y fronteras digital* 12, núm. 24 (2018): 1–22.
- Lomnitz, Claudio. “La etnografía y el futuro de la antropología en México”. Nexos, 2014. <https://www.nexos.com.mx>.
- Longinos, José. *Diario de las expediciones a las Californias, 1792*. Editado por Salvador Bernabéu Albert. Madrid: Doce Calles, 1994.
- López Gutiérrez, Francisco. *Los combonianos que conocimos y... ¿reconocemos? (1948-1951)*. La Paz: Archivo histórico Pablo L. Martínez, 2018.
- Macías Guzmán, Eugenia. *Sentido social en la preservación de bienes culturales: la restauración en una comunidad rural: el caso de Yanhuitlán, Oaxaca*. México: CONACULTA/INAH, 2005.
- Madrazo Miranda, María. “Algunas consideraciones en torno al significado de la tradición”. *Contribuciones desde Coatepec*, núm. 9 (2005): 115–132.
- Madrid y Ormaechea, Germán. *Historia cristiana de la California, obra traducida al español para El Domingo por el lic. D. Germán Madrid y Ormaechea*. México: Imprenta de Pedro Murguía, 1864.
- Magaña Mancillas, Mario Alberto. “De pueblo de misión a rancho fronterero: historia de la tenencia de la tierra en el norte de la Baja California, 1769-1861”. *Estudios Fronterizos* 10, núm. 19 (2009): 119–156.
- Mármol, Camila del, Joan Frigolé, y Susana Narotzky. “Introducción”. En *Los lindes del patrimonio. Consumo y valores del pasado*, editado por Camila del Mármol, Joan Frigolé, y Susana Narotzky, 9–15. Barcelona: Icaria, 2010.
- Martínez de la Rosa, Alejandro. “Identidades y patrimonios. Repensando la dinámica social”. En *Identidades y patrimonios. Encrucijadas entre lo material y lo intangible*, editado por Alejandro Martínez de la Rosa, 11–27. México: Fontarama, 2016.
- Martínez del Río de Redo, Marita. “La Misión de Santa Gertrudis la Magna en Baja California”. *México en el tiempo. Revista de Historia y Conservación*, núm. 18 (1997): 18–25.
- Martínez, Maximino. *Baja California. Reseña Histórica del Territorio y de su Flora*. México: Ediciones Botas, 1947.
- Martínez, Miguel. “La Baja California en 1836”. En *Documentos para la historia de la Baja*

California, editado por Jorge Flores. México, 1940.

- Martínez Ramírez, Júpiter. “Rememorando el descubrimiento de los restos del padre Kino: un análisis crítico”. En *Misiones del noroeste de México: Origen y destino*, 2011, editado por Raquel Padilla Ramos, 273–303. Hermosillo: Forca Noroeste, 2013.
- Massó Guijarro, Ester. “¿Giro decolonial en el patrimonio? La Liberation Heritage Route como alternativa poscolonial de activación patrimonial”. *Pensamiento* 72, núm. 274 (2016): 1277–1295.
- Mathes, Michael. “Baja California Indians in the Spanish Maritime Service, 1720-1821”. *Southern California Quarterly* 62, núm. 2 (1980): 113–126.
- McDonald, Marquis, y Glenn Oster. *Baja: Land of Lost Missions*. San Antonio: The Naylor Company, 1968.
- Meigs, Peveril. *La frontera misional dominica en Baja California*. Tijuana: Secretaría de Educación Pública - Universidad Autónoma de Baja California, 1994.
- Mendoza Vargas, Héctor, y Karina Busto Ibarra. “La Baja California inventada: visiones sobre un territorio mexicano a mediados del siglo XX”. *Investigaciones Geográficas, Boletín del Instituto de Geografía*, núm. 86 (2015): 98–115.
- Meyer, Bárbara. *Iglesias de la antigua california. Fachadas y retablos del siglo XVIII*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008.
- Miró Alaix, Manel. “La ruta de las misiones jesuíticas en la Baja California desde la óptica de la interpretación comprometida (Hot Interpretation)”. Academia, 2019.
- Montenegro, Mauricio. “La patrimonialización como protección contra la mercantilización: paradojas de las sanaciones culturales de lo igual y lo diferente”. *Revista Colombiana de Antropología e Historia* 46, núm. 1 (2010): 115–131.
- Montes González, Francisco. “Reflexiones sobre las misiones jesuíticas en el Noroeste novohispano”. En *El patrimonio cultural en las misiones de Baja California. Estado de la cuestión y perspectivas de futuro*, editado por Miguel Ángel Sorroche Cuerva, 201–226. Granada: Editorial Atrio, 2011.
- Morales Cortez, Ana Paola. “Cochimíes, indios del norte. Etnohistoria y patrimonio cultural del desierto central de Baja California. Siglo XVIII al presente”. El Colegio de la Frontera Norte, 2016.
- Motzkin, Gabriel. “The Invention of History and the Reinvention of Memory”. *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly* 45 (1996): 25–39.
- Muñoz González, María. “El sistema de rancherías: revisión de conceptos en el contexto de las misiones jesuíticas de la península de California (1697-1768)”. *IHS: Antiguos Jesuitas en Iberoamérica* 3, núm. 1 (2015): 67–85.
- Muñoz Orozco, Maximiliano. “Descripción de la Semana Santa Pima”. En *Semana Santa Indígena en el noroeste de México*, editado por Maximiliano Muñoz Orozco, 12–20. Hermosillo: Unidad Regional de Culturas Populares e Indígenas, Instituto Sonorense de

- Cultura, 2001.
- Nivón Bolán, Eduardo. “La comunidad en cuestión”. *Mirar la ciudad desde la periferia*. UNAM, 1998.
- Nogué i Font, Joan. “Espacio, Lugar, Región: hacia una nueva perspectiva geográfica regional”. *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, 1989.
- North, Arthur Walbridge. *Camp and Camino in Lower California. A record of the adventures of the author while exploring Peninsular California, Mexico*. Editado por Admiral Robley Evans. Glorieta: The Rios Grande Press, 1977.
- . *The Mother of California*. San Francisco/New York: Paul Elder and Company, 1908.
- Noschis, Kaj, Marie José Dosio, Pierre Feddersen, y Euphrosyne Triantis. “Appropriation of space: a method and two case studies”. *Ekistics* 45, núm. 273 (1978): 451–466.
- Ochoa Zazueta, Jesús Ángel. “La identidad étnica en los grupos indígenas de Baja California”. Cuadernos de trabajo. México, 1975.
- Ochoterena, H. “Miguel del Barco, naturalista y precursor de la geografía moderna”. *Investigaciones Geográficas*, núm. 11 (1981): 277–283.
- Orcutt, Charles Russell. *The Baja California Travels of Charles Russell Orcutt, 1899*. Editado por Helen DuHane. Los Angeles: Dawson’s Book Shop, 1971.
- Ortega Santos, Antonio, y Micheline Cariño. “Oasis de Baja California Sur México (siglos XVIII- XX) Propiedad y Uso Comunitario en Ecosistemas Áridos”. *Annis. Revue de civilisation contemporaine Europes/Amériques* 13 (2014): 1–14.
- Ortega Santos, Antonio, y Ana Isabel Molina Aguado. “Otras visiones, otros oasis. Construcción histórica del paisaje en Baja California, México”. En *Oasis. Agua, biodiversidad y patrimonio*, editado por Antonio Ortega Santos y Ana Molina Aguado, 31–48. Granada: Editorial Atrio, 2011.
- Ortiz Cadena, Kenia. “La fiesta patronal de Juanchorrey, Zacatecas. Referente de una comunidad en diáspora”. En *Religiosidades trasplantadas. Recomposiciones religiosas en nuevos escenarios transnacionales*, editado por Renée de la Torre y Patricia Arias, 67–94. México: El Colegio de la Frontera Norte/Juan Pablos Editor, 2017.
- Oviedo Herrerías, Angélica Consuelo. “Patrimonio cultural: búsqueda, encuentro y conservación de una identidad histórica”. Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía “Manuel del Castillo Negrete” del INAH, 2000.
- Owen, Roger C. “Indians and Revolution: The 1911 Invasion of Baja California, Mexico”. *Ethnohistory* 10, núm. 4 (1963): 373–395.
- Pacheco Rojas, José de la Cruz. “Sistema misional y cambio cultural en el noroeste novohispano”. En *Seminario: Los Jesuitas en el Norte de Nueva España. Sus contribuciones a la Educación y El Sistema Misional*, editado por José de la Cruz Pacheco Rojas, 103–113. México: Universidad Juárez del Estado de Durango, 2004.

- Paddison, Joshua. *American Heathens. Religion, Race, and Reconstruction in California*. San Marino: University of California Press, 2012.
- Padilla Ramos, Raquel. “Ascendiendo el espíritu al cielo. La danza matachín entre los yaquis”. En *Misiones del noroeste de México: Origen y destino, 2015*, editado por Raquel Padilla Ramos, 183–201. Hermosillo: Forca Noroeste, 2017.
- Palou, Francisco. *Recopilación de noticias de la Antigua y de la Nueva California (1767-1783)*. México: Editorial Porrúa, 1998.
- Papastergiadis, Nikos. “Hybridity and Ambivalence: Places and Flows in Contemporary Art and Culture”. *Theory, Culture & Society* 22, núm. 4 (2005): 39–64.
- Paz Frayre, Miguel Ángel. “Identidades y resignificación: Los Tohono O’otham entre la memoria y el olvido”. En *Antropología del desierto. Espacios culturales: el norte de México-Atacama*, editado por Rafael Pérez-Taylor, Axel Ramírez, y Alejandra Ruiz, 79–95. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.
- Peiró Martín, Ignacio. “La consagración de la memoria: una mirada panorámica a la historiografía contemporánea”. *Ayer*, núm. 53 (2004): 179–205.
- Pérez-Taylor, Rafael. “Introducción”. En *Antropología del desierto. Espacios culturales: el norte de México-Atacama*, editado por Rafael Pérez-Taylor, Axel Ramírez, y Alejandra Ruiz, 13–18. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.
- Pérez Garzón, Juan Sisinio. “Memoria e Historia: reajustes y entendimientos críticos”. *Ayer: revista de Historia Contemporánea* 86, núm. 2 (2012): 249–261.
- Piñera Ramírez, David. *Ocupación y uso del suelo en Baja California*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma de Baja California, 1991.
- Piñón Flores, Iraís. *Recetario indígena de Baja California*. México: CONACULTA, 2004.
- Plevnik, Joseph. “Honor/Shame”. *Handbook of Biblical Social Values*. Hendrickson Publishers, 1998.
- Pol Urrútia, Enric. “El modelo dual de la apropiación del espacio”. En *Psicología y medio ambiente. Aspectos psicosociales, educativos y metodológicos*, editado por R. García, J. M. Sabucedo, y J. Romay, 123–132. La Coruña: Asociación Gallega de Estudios e Investigación, 2002.
- Povea Moreno, Isabel. “Una mirada sobre las masculinidades en los reales mineros del México colonial: violencia y honor en Zacatecas, siglo XVIII”. *Revista de Humanidades*, núm. 36 (2019): 109–128.
- Prats, Llorenç. *Antropología y patrimonio*. 2a ed. Barcelona: Ariel, 2004.
- Pratt, Mary Louise. “Apocalipsis en los Andes: zonas de contacto y lucha por el poder interpretativo”. *Encuentros* 15 (1996): 1–21.
- . *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

- Rabotnikof, Nora. “Política y tiempo: Pensar la conmemoración”. *Sociohistórica. Cuadernos del CISH*, núm. 26 (2009): 179–212.
- Ramírez Zavala, Ana Luz. “Reflexiones en torno al sistema de autoridad indígena del noroeste novohispano durante el régimen misional”. En *Misiones del noroeste de México: Origen y destino, 2015*, editado por Raquel Padilla Ramos, 53–67. Hermosillo: Forca Noroeste, 2017.
- Ranger, Terence. “El invento de la tradición en el África colonial”. En *La invención de la tradición*, editado por Eric Hobsbawm y Terence Ranger, 219–272. Barcelona: Crítica, 2002.
- Río, Ignacio del. *Conquista y Aculturación en la California Jesuítica 1697-1768*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- . *El régimen jesuítico de la antigua California*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- . “La adjudicación de las misiones de la Antigua California a los padres dominicos”. *Estudios de Historia Novohispana* 18 (1998): 69–81.
- . “Población y Misiones de Baja California en 1772. Un informe de Fray Juan Ramos de Lora”. *Estudios de Historia Novohispana* 5, núm. 5 (1974): 1–33.
- Ríos Beltrán, Rafael. “Miradas y usos del concepto de Apropiación. Reflexiones introductorias”. *Revista UIS Humanidades* 40, núm. 2 (2012): 99–111.
- Risler, Julia, y Pablo Ares. *Manual de mapeo colectivo. Recursos cartográficos críticos para procesos territoriales de creación colaborativa*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.
- Roca, Lourdes. “Historias de vida e imagen. Reflexiones a partir de dos experiencias”. En *Cuéntame tu vida. Historia oral: historias de vida*, editado por Graciela de Garay, 67–74. México: Instituto Mora, 1997.
- Rodríguez Tomp, Rosa Elba. “La tradición cazadora-recolectora como patrimonio histórico de la península californiana”. En *Baja California: Memoria, herencia e identidad patrimonial*, editado por Miguel Ángel Sorroche Cuerva, 91–113. Granada: Universidad de Granada/Atrio, 2014.
- Romero Gil, Juan Manuel. “El mercado de trabajo minero en el Noroeste de México, 1880-1910”. *Regiones y Sociedad* 13, núm. 21 (2001): 117–146.
- Rubial García, Antonio, y Doris Bieñko de Peralta. “La más amada de Cristo. Iconografía y culto de Santa Gertrudis la Magna en la Nueva España”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM* 25, núm. 83 (2003): 5–54.
- Ruffer, Mario. “La exhibición del otro: tradición, memoria y colonialidad en museos de México”. *Antíteses* 7, núm. 14 (2015): 94–120.
- Ruiz de Gordejuela Urquijo, Jesús. “La independencia de México y las misiones californianas: españoles versus mexicanos, 1821-1833”. *Boletín Americanista* 57, núm. 57 (2007): 219–232.

- Ruiz Gutiérrez, Ana, y Miguel Ángel Sorroche Cuerva. “Oasis y Misiones en Baja California”. En *Oasis. Agua, biodiversidad y patrimonio*, editado por Antonio Ortega Santos y Ana Molina Aguado, 49–58. Granada: Editorial Atrio, 2011.
- Ruiz, Jorge. “Análisis sociológico del discurso: métodos y lógicas”. *Forum: Qualitative Social Research* 10, núm. 2 (2009): 1–33.
- Ruiz Ríos, Rogelio. “Las ‘Noticias de la península americana de California’ de Juan Jacobo Baegert. Influencias y contexto de un documento etnohistórico”. *Memoria Americana* 26, núm. 1 (2018): 57–76.
- Sales, Luis de. *Noticias de la provincia de Californias*. Editado por Salvador Bernabéu Albert. Ensenada: Fundación Barca, 2008.
- Salvador, Rael, ed. *Libro de Memorias. 1er Festival y Encuentro de Lenguas Indígenas en Baja California*. Ensenada, 2013.
- Sariego, Juan Luis. “Olvidos, presencias y afanes de la antropología en el norte de México”. En *La antropología en México: A veinticinco años de su publicación*, editado por Mechthild Rutsch y José Luis Vera, 195–216. México: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, 2019.
- Sariego Rodríguez, Juan Luis. “la cruzada indigenista en la Tarahumara”. *Alteridades* 12, núm. 24 (2002): 129–141.
- Serna, Justo, y Anaclet Pons. “Los preparativos del viaje. Mapa y destinos”. En *La historia cultural. Autores, obras, lugares*, 2a ed., 15–40. Madrid: Ediciones Akal, 2013.
- Serra, Fray Junípero. *Diario de viaje de Loreto a San Diego 1769*. Editado por Provincia Franciscana de San Pedro y San Pablo de Michoacán. Ensenada: Fundación Barca, 2002.
- Shaul, D. Leedom. “John Wesley Powell and the Classification of American Languages”. *Journal of the Southwest* 41, núm. 3 (1999): 297–310.
- Shepherd, John. “Eric Hobsbawm, 1917-2012”. *Labour History*, núm. 104 (2013): 221–224.
- Smith, Alexander. “Lower California: its geography and characteristics”. New York: M. B. Brown & Co., 1868.
- Smith, Anthony D. “Conmemorando a los muertos, inspirando a los vivos. Mapas, recuerdos y moralejas en la recreación de las identidades nacionales”. *Revista Mexicana de Sociología* 60, núm. 1 (1998): 61–80.
- Smith, William C. S. “A Journey to California in 1849”. En *A History of California: The American Period*, editado por Robert Glass Cleland. New York: The MacMillan Company, 1922.
- Sorroche Cuerva, Miguel Ángel. “De tierra, madera y piedra. Sistemas de construcción en las misiones de Baja California en el siglo XVIII”. Académico UACJ, YouTube, 2016. <https://www.youtube.com/>.
- . “Earthen structures in the missions of Baja California (México)”. En *Rammed Earth*

- Conservation: Proceedings of the first International Conference on Rammed Earth Conservation*, editado por Camilla Mileto, Fernando Vegas López-Manzanares, y Valentina Cristini, 581–586. Valencia: Restapia, 2012.
- . “El paisaje cultural como patrimonio en Baja California”. *Millars* 34 (2011): 119–139.
- . “Las instituciones de frontera: la arquitectura misional en Baja California en los siglos XVIII-XIX”. *Meyibó*, núm. 4 (2011): 7–40.
- Stone, Lawrence. *El pasado y el presente*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Suárez Barnet, Alberto. “El problema de la preservación de los restos culturales en Sonora”. En *Misiones del noroeste de México: Origen y destino, 2007*, editado por Rómulo Félix Gastélum y Raquel Padilla Ramos, 151–161. Hermosillo: Forca Noroeste, 2011.
- Taylor, Alexander. “Historical summary of Lower California, From its Discovery in 1532 to 1867”. En *Resources of the Pacific slope: a estatical and descriptive summary of the mines and minerals, climate, topography, agriculture, commerce*, editado por John Ross Browne, A05-A77. New York: Appleton and Company, 1867.
- Taylor Hansen, Lawrence Douglas. “El viaje de exploración de John Ross Browne a Baja California en 1867”. *Secuencia* 53, núm. 2 (2002): 46–77.
- . “La explotación de un recurso mineral en la frontera norte de México. La comercialización del ónix mármol de Baja California, 1890-1958”. *Región y Sociedad* 16, núm. 30 (2004): 117–157.
- . “La ‘fiebre del oro’ en Baja California durante la década de 1850: su impacto sobre el desarrollo del territorio Introducción”. *Región y Sociedad* 19, núm. 38 (2007): 105–127.
- Thane, Patricia M. “Oral History, Memory and Written Tradition: An Introduction”. *Transactions of the Royal Historical Society* 9 (1999): 161–168.
- Torres Mont, Oscar. *Ciencia y especulación. El viaje de William More Gabb a Baja California en 1867*. México: Historiadores de las Ciencias y las Humanidades, A.C., 2017.
- Traverso, Enzo. “Historia y memoria. Notas para un debate”. En *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, editado por Marina Franco y Florencia Levín, 67–96. México: Paidós, 2007.
- . *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Trejo Barajas, Dení. “Declinación y crecimiento demográfico en Baja California, siglos XVIII y XIX. Una perspectiva desde los censos y padrones locales”. *Historia Mexicana* 54, núm. 3 (2005): 761–831.
- Trevor-Roper, Hugh. “La invención de la tradición: La tradición de las Highlands en Escocia”. En *La invención de la tradición*, editado por Eric Hobsbawm y Terence

- Ranger, 23–48. Barcelona: Crítica, 2002.
- Tuan, Yi-Fu. “Time in Experiential Space”. En *Space and Place. The Perspective of Experience*, 9a ed., 118–35. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.
- Urbalejo Castorena, Olga Lorenia. “Ciudad de migrantes, ciudad para quedarse. Prácticas culturales y relaciones institucionales de los grupos indígenas en Tijuana, México”. *Revista Culturales IV*, núm. 2 (2016): 21–41.
- Vázquez León, Luis. *El Leviatán Arqueológico. Antropología de una tradición científica en México*. 3a ed. México: Ciesas, 2017.
- . *Ser indio otra vez, la purechización de los tarascos serranos*. México: CONACULTA, 1992.
- Velasco Pegueros, Blanca Alejandra. “¡Aquí estamos! Identidad, memoria y territorio del pueblo cochimí de Baja California”. Universidad Autónoma Metropolitana, 2017.
- Velasco Rivero, Pedro. “Semana santa Tarahumara: historia y descripción”. En *Semana Santa Indígena en el noroeste de México*, editado por Maximiliano Muñoz Orozco, 21–28. Hermosillo: Unidad Regional de Culturas Populares e Indígenas, Instituto Sonorense de Cultura, 2001.
- Velasco Toro, José. “Territorio e identidad chinanteca en Uxpanapa, Veracruz”. En *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, editado por Odile Offmann y Fernando I Salmerón Castro, 133–153. México: Ciesas, 1997.
- Velázquez, Emilia. “La apropiación del espacio entre nahuas y popolucas de la Sierra de Santa Marta, Veracruz”. En *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, 113–132. México: Ediciones de la Casa Chata, 2006.
- Vernon, Edward. *Las Misiones Antiguas: The Spanish Missions of Baja California*. Santa Barbara: Viejo Press, 2002.
- VIC. *Cómo hacer un mapeo colectivo*. Madrid: Continta Me Tienes, 2017.
- Vidal Moranta, Tomeu, y Enric Pol Urrútia. “La apropiación del espacio: una propuesta teórica para comprender la vinculación entre las personas y los lugares”. *Anuario de Psicología* 36, núm. 3 (2005): 281–297.
- Villa Gómez, Juan David, y Daniela Barrera Machado. “Registro identitario de la memoria: políticas de la memoria e identidad nacional”. *Revista Colombiana de Sociología* 40, núm. 1 (2017): 149–172.
- Vivanco, Aurelio. *Baja California al Día*. México: CODIBAC, 1924.
- Vos, Jan De. “La memoria interrogada”. *Desacatos* 15–16, núm. 2 (2004): 222–236.
- Weston, Anthony. *Las claves de la argumentación*. 11a ed. Barcelona: Ariel, 2006.
- Wortman, Bill, y Orv Wortman. *Bouncing Down to Baja*. Los Angeles: Westernlore Press, 1954.

Young, Eric Van. "PressDoing Regional History: A Theoretical Discussion and some Mexican Cases". *Yearbook. Conference of Latin Americanist Geographers* 20 (1994): 21–34.

Entrevistas

Fierro Nuño, Gabriel. "Entrevista a Arcelia Pazos". Ensenada, 19 de octubre 2018.

———. "Entrevista a Armando Urías". Guerrero Negro, 14 abril 2019.

———. "Entrevista a María de la Luz Villa Poblano". Guerrero Negro, 16 abril 2019.

———. "Entrevista a Teresa Ceseña". Guerrero Negro, 16 abril 2019.

Galaviz Granados, Gloria. "Entrevista a Mario Menghini 1". La Paz, 2009.

———. "Entrevista a Mario Menghini 2". La Paz, 2009.

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Imagen 1: Misiones y caminos de Baja California.....	12
Imagen 2: Un wa' construido por Vicente en Arroyo León.....	62
Imagen 3: Mapa del oasis Kadakamán (Misión Santa Gertrudis).....	71
Imagen 4: Acequia de Santa Gertrudis.....	73
Imagen 5: Fachada misión Santa Gertrudis.....	83
Imagen 6: Gambusinos en Calmalli.....	95
Imagen 7: A digger indian.....	96
Imagen 8: Tres de los ocho últimos representantes de la raza cochimí.....	98
Imagen 9: The aged cochimi.....	101
Imagen 10: Luz Pico Romero, Calmallí.....	106
Imagen 11: Familia en Santa Gertrudis.....	108
Imagen 12: Misión La Purísima.....	126
Imagen 13: Fe de Bautismo de Pilar Romero.....	140
Imagen 14: Circuito de las misiones.....	152
Imagen 15: La comunidad de Santa Gertrudis recibe a santa patrona.....	158
Imagen 16: Inscripción en bóveda.....	165
Imagen 17: Altar antes y después de la restauración.....	166
Imagen 18: Perro con antorcha.....	168
Imagen 19: Indio catequista.....	169
Imagen 20: Carne seca en Santa Gertrudis.....	178
Imagen 21: Procesión con santa patrona.....	183
Imagen 22: Quema del Judas.....	187
Imagen 23: Recibimiento de cabalgata.....	195
Imagen 24: Mapa del lugar Santa Gertrudis. Armando Urías, abril 2019.....	201
Imagen 25: Mapa del lugar Santa Gertrudis. Teresa Ceseña, abril 2019.....	203
Imagen 26: Mapa del lugar. María de la Luz Villa, abril 2019.....	204
Imagen 27: Mapa del lugar misional. Gabriel Fierro, junio 2019.....	205
Imagen 28: Mapeo del espacio, Armando Urías, abril 2019.....	208
Imagen 29: Mapeo del espacio, María de la Luz Villa, abril 2019.....	209
Imagen 30: Mapeo del espacio, Gabriel Fierro, 2019.....	212

