

**Fiesta en La Misión: representar la nación
y la comunidad en Baja California****Fiesta en La Misión: Representing the Nation
and the Community in Baja California**Alexandra Hernández Borja¹ y Ana Lilia Nieto Camacho²

RESUMEN

En este artículo se analizan los orígenes y la consolidación de la Fiesta en La Misión, Baja California, fundada en 1979, como un proceso que articula memoria cultural e identidad en la frontera norte de México. El objetivo es examinar cómo esta celebración opera como una «tradición inventada» que integra pasado local y narrativa nacional. La metodología combina el marco teórico de Eric Hobsbawm y Jan Assmann con trabajo de campo etnográfico realizado entre 2020 y 2024, incluyendo entrevistas, observación participante y registro audiovisual. Los resultados muestran que especialistas y actores comunitarios seleccionaron y reorganizaron hitos históricos en una cronología alineada con la historiografía posrevolucionaria, fortaleciendo sentidos de pertenencia territorial y nacional. Como limitación, el estudio se centra en una comunidad específica y en actores culturales predominantes. Se concluye que la fiesta constituye un dispositivo dinámico de institucionalización de la memoria, donde convergen políticas culturales estatales y agencia comunitaria.

Palabras clave: 1. identidad nacional, 2. memoria colectiva, 3. patrimonio cultural inmaterial, 4. festividad, 5. México.

ABSTRACT

The article analyzes the origins and consolidation of the Fiesta en La Misión, Baja California, founded in 1979, as a process that articulates cultural memory and identity on the northern border of Mexico. The objective is to examine how this celebration operates as an «invented tradition» that integrates local history into a broader national narrative. The methodology combines the theoretical framework of Eric Hobsbawm and Jan Assmann with ethnographic fieldwork conducted between 2020 and 2024, including interviews, participant observation, and audiovisual documentation. The findings show that specialists and community actors selected and reorganized historical milestones into a chronology aligned with post-revolutionary historiography, strengthening senses of territorial and national belonging. As a limitation, the study focuses on a specific community and predominant cultural actors. The article concludes that the festival constitutes a dynamic device for the institutionalization of memory, where state cultural policies and community agency converge.

Keywords: 1. national identity, 2. collective memory, 3. intangible cultural heritage, 4. festival, 5. Mexico.

Recepción: 24 de septiembre de 2024

Aceptación: 13 de enero de 2025

Publicación web: 15 de marzo de 2026

¹(Autora de correspondencia) Universidad Autónoma de Baja California (<https://ror.org/05xwcq167>), alexandra.borja@uabc.edu.mx, (<https://orcid.org/0009-0006-4293-1972>)

² El Colegio de la Frontera Norte (<https://ror.org/04hft8h57>), anieto@colef.mx, (<https://orcid.org/0000-0001-7306-2323>)



INTRODUCCIÓN

Jan Assmann afirma que las conmemoraciones suelen tomar la forma de festividades que permiten a los grupos sociales establecer una relación con el pasado y sentar las bases de su identidad. Sin embargo, esta no es una identidad cotidiana, pues «la identidad colectiva necesita de la ceremonia, algo que la aparte de las rutinas diarias», que establezca un tiempo específico para la reunión de la comunidad y permita la representación y reinterpretación de los elementos relevantes de su historia (Assmann, 2011, p. 38). Por otra parte, Lisa Lewis (2018), en su análisis de diversos *performances* culturales en Gales, señala que los festivales son momentos de relaciones estructuradas que «sirven como portales a la experiencia de lo que significa ser de un lugar en un momento determinado [...] y moldean nuestra habilidad para emitir afirmaciones relevantes sobre nuestra identidad» (pp. 21, 27).³

El objetivo del presente artículo es analizar el evento anual conocido como Fiesta en La Misión, el cual se lleva a cabo en el municipio de Ensenada, Baja California, como una «tradición inventada» que permite acceder a la memoria cultural grupal a través de la repetición de un ritual colectivo que actualiza el significado del pasado y permite consolidar la idea de unidad al compartir conocimientos sobre la historia de la nación y la comunidad, así como la experiencia de la conmemoración colectiva. El trabajo se sustenta en investigación de campo, que consistió en la conducción de entrevistas semiestructuradas (algunas en modalidad virtual, debido a la contingencia sanitaria provocada por el COVID-19) a habitantes del poblado de La Misión durante los años 2020, 2021 y 2024. También se llevó a cabo la observación y el registro audiovisual de las partes que componen la Fiesta en La Misión, a partir del programa de actividades cívicas, artísticas y deportivas ejecutadas en el evento los días 28 y 29 de mayo de 2022.

Las festividades son un medio de transmisión de la memoria cultural. La memoria cultural es aquella dimensión de la memoria colectiva que se observa a través de elementos materiales y se refiere al pasado distante, a los eventos ubicados en el «pasado absoluto», del que se recuperan elementos de forma deliberada y requiere de instituciones especializadas para su conservación y para la transmisión de los significados que permitirán mantener su relevancia en el presente. El proceso de selección se remonta al pasado solo hasta el punto en que los elementos seleccionados pueden transmitir conocimiento sobre un «nosotros» (Assmann, 2008, p. 113), formando un *corpus* de «textos, imágenes y rituales específicos a cada sociedad en cada época, cuyo «cultivo» sirve para estabilizar y transmitir la auto-imagen de esa sociedad», que cada generación reutiliza y reinterpreta (Assmann, 1995, p. 132), un caso de institucionalización de prácticas de recuerdo, que transforman la «historia factual en historia recordada» (Assmann, 2011, p. 38).

Por otra parte, Jan Assmann se refiere a la memoria comunicativa como aquella que forma la identidad del individuo o del grupo de forma cotidiana, con un horizonte temporal de 80 a 100 años, que se origina y desaparece con sus portadores y es esencialmente la transmisión de sus experiencias personales (Assmann, 2008). Ambas dimensiones de la memoria refieren un uso específico del pasado y se encuentran interrelacionadas en la realidad. Para que algún elemento del pasado

³ Todas las traducciones fueron realizadas por las autoras.

permanezca dentro de la memoria cultural de forma activa, debe transmitir alguna verdad para el grupo y concretizarse en una «figura de memoria», la cual se integra por una idea y una imagen que refiere a un evento, un personaje o una localidad, y transmiten una historia que provee al grupo de coordenadas de tiempo y espacio (Assmann, 2011, p. 24).

La labor de seleccionar, interpretar, preservar y transmitir estos acontecimientos, eventos, personajes o vestigios del pasado se encomienda a especialistas, ya sean académicos, sacerdotes, poetas, o maestros, y se realiza en arreglo con los valores del grupo, especialmente los de las élites políticas y culturales (Assmann, 2008). Así, el pasado se construye y se recuerda de acuerdo con las motivaciones, objetivos y expectativas del presente, siendo estas representaciones las que mantienen la noción de continuidad y unidad del grupo. Esta continuidad depende de los medios empleados para la conservación, recuperación y transmisión de los elementos del pasado que conforman los procesos de rememoración, así como de la repetición e interpretación de esos elementos y sus significados (Assmann, 2011). El mantener el significado a través de la interpretación implica un proceso continuo de formación o reiteración de valores y de jerarquización de la relevancia de los elementos que componen el repertorio de recuerdos, una relación que permite la construcción de narraciones formativas y normativas sobre el pasado que transmiten conocimiento, que delimita el «nosotros», y señalan las posibilidades de acción grupales (Assmann, 1995, p. 132).

En el caso de la Fiesta en La Misión, tenemos todo un entramado de prácticas y figuras de memoria que transmiten el devenir de un poblado y sus habitantes en el marco de la historia nacional y en diálogo con el nacionalismo oficial del siglo XX. Esta festividad permite la representación de la nación y la localidad en dos niveles: el normativo de la continuidad temporal, que transmite conocimientos del pasado y la narración de una nación «inmemorial», así como de un performance que expresa la localidad y vincula a la comunidad a través de prácticas corporeizadas que remiten a un tiempo y lugar específico (Lewis, 2018).

La repetición cíclica de la fiesta da paso a la experiencia de recordar en comunidad, y este recuerdo se sitúa en un territorio que es «una superficie marcada [...] por una infinidad de huellas del pasado del grupo» que son «puntos de referencia para el recuerdo» (Giménez, 2009, p. 21). La Fiesta misma ha sido importante para la organización de un «territorio identitario», a través de las experiencias compartidas durante el performance cultural en el marco del paisaje bajacaliforniano (Giménez, 1999; Giménez, 2005). La particularidad de la Fiesta es que los habitantes de La Misión reconocen que fue un esfuerzo de recuperación de la «tradición» y de la historia donde muchos de ellos participaron, a la vez que reconocen también al «experto» que ayudó a crearla y las «figuras de memoria» que la integran.

La Fiesta en La Misión representa un proceso de formación de memoria cultural que se puede describir como «tradición inventada». Este concepto, propuesto por Eric Hobsbawm en 1980, se relaciona estrechamente con la memoria cultural, pues ambos aluden a la recuperación de elementos de un pasado distante y a su utilización para simbolizar la identidad del grupo. El énfasis de Hobsbawm en la formación de la identidad nacional, a partir del estudio del establecimiento

de prácticas que apelaban al pasado histórico con el fin de establecer la idea de continuidad con el presente, es especialmente iluminador para referirse a la Fiesta en La Misión.

En la introducción a su obra clásica *La invención de la tradición*, Hobsbawm y Ranger (1983/2002) definen la tradición como prácticas ritualizadas que se caracterizan por su fijeza e invariabilidad. En esta serie de ensayos los autores se centraron en el estudio de una faceta de la memoria cultural y la época de su formación: el nacionalismo y los Estados nacionales del siglo XIX. Como señala Assmann, la memoria cultural ha sido principalmente un asunto de élites, que se encargan de seleccionar, preservar y transmitir los significados del pasado, pues el poder requiere narrar sus orígenes para legitimarse (Assmann, 2011).

Así, el período de consolidación de los Estados nacionales modernos fue fructífero en este proceso de selección y articulación de elementos del pasado en narrativas y figuras de memoria con motivos políticos. Estas «tradiciones inventadas» comprenden una serie de prácticas que «buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición» (Hobsbawm y Ranger, 1983/2002, p. 8), las cuales han sido «construidas y formalmente instituidas» para referirse a un pasado histórico adecuado para los fines políticos y culturales de las élites en el poder (Hobsbawm y Ranger, 1983/2002, p. 1).

Assmann y Hobsbawm concuerdan en la importancia del uso del pasado para la legitimación del poder en el presente (Hobsbawm y Ranger, 1983/2002). De acuerdo con Hobsbawm, las tradiciones pueden «inventarse» desde los ámbitos oficiales o políticos, así como desde los no-oficiales o sociales. En el ámbito social se encuentran aquellos grupos «cuyos objetivos no eran específica o conscientemente políticos» cuando apelan al pasado al formar prácticas para expresar identidad y buscar la cohesión social (Hobsbawm y Ranger, 1983/2002, p. 273). Sin embargo, el autor señala que el Estado constituye el contexto en el que se desarrollan estas propuestas no-oficiales, siendo quien mantiene el vínculo entre las tradiciones oficiales y las no-oficiales. El caso de la Fiesta en La Misión permite estudiar la interacción entre las «tradiciones inventadas» desde la esfera política y aquellas surgidas desde la arena social, así como la articulación y transmisión de la memoria colectiva a través de la repetición de una «tradición inventada» en el período de declive del nacionalismo oficial en México.

HACER PRESENTE LA «MEXICANIDAD» EN LA FRONTERA NORTE CON EL APOYO DE LAS POLÍTICAS CULTURALES

A finales del siglo XIX, tras los cambios producidos por la caída de los regímenes monárquicos en Occidente, se comenzaron a producir narrativas que impusieron el modelo de Estado nación como base de la organización política, sustentada en una homogeneidad lingüística, racial y religiosa de grupos sociales que habitan un espacio delimitado (Blancarte, 2007). De este modelo deviene la idea de la identidad nacional, cuyo objetivo es dar forma «a una comunidad de pertenencia que ofrezca a sus miembros un espacio y un tiempo compartidos» (López Caballero, 2011, p. 137). En el caso de México, diversas elites intelectuales y políticas mostraron un interés por articular explicaciones sobre la idea de un pasado común, para demostrar su singularidad como fundamento para la creación de

una identidad nacional, búsqueda que puede encontrarse en los movimientos del patriotismo criollo del siglo XIX y el nacionalismo mexicano que surgió después del movimiento revolucionario de las primeras décadas del siglo XX (Brading, 1988).

Desde la Independencia, el pasado prehispánico como fundamento de la nación mexicana se transmitió a partir de la creación de museos, de excavaciones arqueológicas, y de la elaboración de textos historiográficos que exaltaban la grandeza de la civilización indígena. Sin embargo, esta visión entró en pugna con aquella que afirmaba el origen en la herencia hispana, siendo cada una de estas genealogías parte de las luchas políticas e ideológicas que acompañaron la consolidación de México como Estado durante el siglo XIX.

En la década de 1880, algunos intelectuales señalaron que las interpretaciones antagónicas del pasado prehispánico y el pasado colonial representaban un problema para fortalecer la idea de una nación unida. Así pues, en 1884 Vicente Rivapalacio publica la obra colectiva *México a través de los siglos*, que es el primer medio escrito en el cual se plasma un hilo conductor progresivo de las distintas etapas que daban singularidad a la nación mexicana: el pasado prehispánico, como creador de civilización, el virreinato, como el parteaguas que dio origen a la nación mestiza, y la Independencia y la Reforma, como las épocas fundacionales de la nación moderna y la integración del territorio nacional (Florescano, 2005). Esta narración conciliadora del devenir de México codificaba la unidad política lograda tras las enconadas disputas por la imposición de diversos proyectos de nación en los años posteriores a la independencia, fijando los acontecimientos relevantes de la fundación y formación nacional y consolidándose como el canon histórico mexicano.

A principios del siglo XX, los gobiernos emanados de la Revolución Mexicana se dieron nuevamente a la tarea de delinear la «identidad nacional». Debido a la amplia participación del «pueblo» –entendido principalmente como los campesinos y los indígenas– en el movimiento armado, desde la élite política se planteó la necesidad de considerarlo como un actor dentro del nuevo proyecto político, de ahí que la «cultura popular fue adquiriendo poco a poco un rango de cultura nacional» (Pérez Montfort, 2005, p. 73). Si bien artistas e intelectuales dedicaron su atención a estudiar «las múltiples expresiones culturales de las mayorías», enfatizaron la raíz indígena como el «elemento definitorio de la mexicanidad y lo popular» (Pérez Montfort, 2005, pp. 73-74).

Este nacionalismo cultural tuvo su época más dinámica en las décadas de 1920 y 1930, y, a decir de Ricardo Pérez Monfort, fue articulado por una élite que veía la cultura popular desde el centro de México. La gran diversidad de expresiones culturales que existían en el territorio nacional impulsó la producción de estereotipos por parte de los medios de comunicación masiva, con la aquiescencia del Estado, con el fin de crear unidad y consensos. En este contexto, los estereotipos nacionales de lo femenino y masculino se cristalizaron en el charro, la china poblana y las tehuanas del istmo de Tehuantepec, si bien a escala local también se establecieron los repertorios de elementos «típicos» –los atuendos, las comidas, las artesanías y las fiestas– (Pérez Montfort, 2007, p. 121).

Dichas tradiciones lograron ser difundidas entre la población mexicana a través de los medios de comunicación, dando sustento a la idea de que sus miembros constituían una nación (Taylor Hansen, 1995). A su vez, con el apoyo de dependencias oficiales e instituciones privadas, se fomentó la investigación científica, la promoción artística y una amplia gama de actividades y programas conmemorativos. De esta forma, los imaginarios nacionales aparecieron en periódicos, estampas, calendarios, películas y eventos cívicos, como difusores populares de la idea de nación y de una identidad nacional (Florescano, 2005; Ruiz Mendoza, 2020).

Las tradiciones y estereotipos mexicanos promovidos para el fomento de una identidad nacional se encontraban en gran medida asociados a las manifestaciones culturales, estilos y ritmos de vida cultural que se practicaban en el centro y sur del país. Sin embargo, el norte de México no quedó fuera de este ánimo por identificar sus «muy propias manifestaciones» culturales (Pérez Montfort, 2005, p. 73). La búsqueda identitaria norteña se dio en los márgenes del gran nacionalismo oficial y se puede ubicar en la consolidación de tradiciones y estereotipos norteños mexicanos durante la década de 1950, gracias a la producción y reproducción de intérpretes y agrupaciones de música popular del estado de Nuevo León. Este género musical estaba compuesto principalmente por sonidos de acordeón, bajo sexto y huapangos. La difusión de dicha música, junto con los vestuarios asociados a ella, aunque inicialmente fue impulsada para visibilizar la dinámica cultural y económica de la ciudad de Monterrey, terminó por convertirse en el referente de toda la región norteña dentro de la imaginación cultural posrevolucionaria (Valdovinos García, 2015).

El nacionalismo cultural, sin embargo, comienza también su declive durante la década de 1950. Para esta época, lo «típico mexicano» y la identificación entre cultura nacional y cultura popular se habían consolidado como el vínculo simbólico entre el Estado, la nación y «el pueblo», por lo que la élite gobernante dejó la reproducción de la «mexicanidad» a la educación y a las industrias culturales. Carlos Monsiváis señala que «al desarrollo capitalista le va pesando lo nacional» (Monsiváis, 2015, p. 159) ante los procesos de expansión económica que permitieron el crecimiento de una clase media urbana con intereses y aspiraciones más cosmopolitas (Monsiváis, 2015). Esta desvinculación estatal de la preocupación por «lo nacional» se fue haciendo más visible conforme avanzaba el siglo XX, hasta llegar a un punto de inflexión a mediados de la década de 1980 con la adopción del modelo económico neoliberal, y con ello, el fin del Estado interventor y el abandono explícito de los marcos económicos y sociales derivados de la Revolución (Salazar, 2004).

Si a partir mediados de siglo la formación y transmisión de «lo nacional se traslada en gran medida de la política a la industria cultural» (Monsiváis, 2015, p. 168), existe un espacio donde el Estado mantendrá una participación directa en el fortalecimiento del nacionalismo y la cultura nacional, por lo menos hasta la década de 1990: la frontera con Estados Unidos. La relación con su vecino del norte ha sido parte importante del nacionalismo en México desde el siglo XIX, de ahí la decisión del Estado mexicano de preservar su influencia en el diseño de «la mexicanidad» en esta región, bajo el imperativo de que la cultura nacional es aquella que «siempre ha existido y que es nuestra obligación preservar de las contaminaciones y agresiones del exterior» (Monsiváis,

2015, p. 166), una forma de defensa de la soberanía ante la amenaza del colonialismo cultural estadounidense sobre los habitantes del septentrión.

Desde la época novohispana, el norte geográfico del país había sido descrito como un espacio hostil, principalmente por su árido paisaje geográfico y por sus habitantes, cuyo nomadismo no compaginaba con la idea sedentaria de civilización del centro y sur de México (Valenzuela Arce, 2003; Rajchenberg y Héau-Lambert, 2007). Durante la primera mitad del siglo XIX, y hacia finales del XX, al norte del territorio mexicano también se le asoció con una constante pérdida del control soberano a consecuencia de invasiones, guerras, alianzas, revoluciones políticas y cambios económicos (Vizcarra, 2005). Principalmente, la derrota en la guerra con los Estados Unidos (1846-1848), que tuvo como consecuencia la pérdida de más de la mitad del territorio, fue una crisis en el pensamiento mexicano político e intelectual que llevó a reflexionar sobre los remedios para resolver las consecuencias de dichos sucesos y evitar futuras pérdidas (Suárez Argüello, 2007).

Ya en el siglo XX, con el fin de acelerar el desarrollo económico de México, se llevaron a cabo fuertes inversiones en la región por parte de compañías extranjeras, para la explotación de recursos agrícolas, ganaderos y mineros. Como consecuencia, los residentes norteños tenían más contacto con Estados Unidos que con su propio país, debido a la distancia y a las barreras geográficas que los aislaban, provocando que la región se volviera cada vez más dependiente económicamente del país vecino. Dicha situación también propició que, durante mucho tiempo, a las sociedades fronterizas se les considerara distintas a las de otras regiones de México, y que se criticara a los habitantes por un supuesto gusto por aprender el idioma inglés y su tendencia a adoptar hábitos de consumo estadounidenses (Taylor Hansen, 2000).

Sin embargo, como señala Giménez, siguiendo a Barth, los grupos sociales pueden definir sus límites y mantener sus fronteras identitarias frente a los cambios sociales, políticos, económicos, así como en la convivencia cotidiana con otros grupos; de hecho, es la capacidad para mantener las fronteras «en la interacción con otros grupos lo que define la identidad» (Giménez, 2009, p. 19). Algunos de los elementos que marcan los límites identitarios son el territorio y la historia, como la expresión de un «sentimiento de continuidad cultural» (Giménez, 2009, p. 20), ambos puestos en performance durante La Fiesta.

Las condiciones de desarrollo económico y demográfico promovidas desde las administraciones presidenciales de 1934-1952 propiciaron que en 1952 Baja California se convirtiera en entidad federativa. La articulación de una historia regional como parte de una nación en crecimiento, o la identificación de tradiciones culturales propias de los habitantes, no había sido un tema relevante que desarrollar en Baja California, de ahí que, tras su ascenso a la categoría de estado «libre y soberano», surgió la necesidad de buscar las «tradiciones» de Baja California —como lo habían hecho los demás estados desde la postrevolución—, para crear una identidad específica que sustentara la autonomía política recién adquirida. Como un miembro de pleno derecho de la federación, la élite política y económica bajacaliforniana tuvo interés en escribir la historia de su propio desarrollo, pero también estaba deseosa de señalar su lealtad a la República Mexicana y de erradicar los conceptos

negativos sobre esta región fronteriza, deseos compartidos por una parte del sector educativo de la entidad (Ruiz Mendoza, 2020).

Por lo anterior, durante el período 1963-1968 se buscó establecer una corresponsalía de la Sociedad Mexicana de Cultura en Tijuana, para reafirmar la cultura mexicana por medio del arte, la literatura, el teatro y la danza, y de esta forma fomentar la identidad nacional en la frontera norte (Ruiz Mendoza, 2020). Posteriormente, en la década de 1970, comienza un proceso de establecimiento de nuevas instituciones en las áreas de difusión cultural, políticas culturales y de investigaciones científico-académicas en Baja California con el mismo propósito (Ochoa Tinoco, 2009; Ruiz Mendoza, 2020).

Durante el sexenio del gobernador Milton Castellanos Everardo (1971-1976), se organizó la Dirección de Difusión Cultural del Gobierno del Estado, la cual tendría como una de sus actividades principales la investigación de la historia bajacaliforniana. Con ello, el gobierno de Baja California hizo un llamado a los investigadores académicos para que se profundizara en el estudio de los elementos propios de la historia y la cultura de Baja California, y dar a los jóvenes «la posibilidad de conocer más profundamente nuestras raíces históricas y culturales» (Franco Martín, 2012). En un primer momento, la historia de Baja California se retomó a partir de la experiencia virreinal, pues en su territorio no existen asentamientos prehispánicos de carácter monumental como los que se encuentran en otras regiones del país, en donde se pudiera representar de manera tangible la idea de un pasado indígena. Lo que sí había eran los restos de los complejos arquitectónicos de las fundaciones misionales, que se establecieron en Baja California a finales del siglo XVII, y concluyeron de manera formal a mediados del XIX.

Las políticas locales estaban en consonancia con las preocupaciones del gobierno federal. Las fronteras, y especialmente la frontera norte, fueron los espacios donde tendría lugar la última etapa del Estado mexicano como agente preponderante en la formación de la identidad nacional y como impulsor de «la mexicanidad», a través de políticas culturales que incluyeron la invención de tradiciones, con la participación amplia y explícita de especialistas en la recuperación e interpretación del pasado. Entre algunas de las actividades cívicas culturales que se promovieron durante las décadas de 1970 y 1980 para el fomento de la identidad del mexicano en la frontera, se encuentran los honores a la bandera y las danzas regionales (Ruiz Mendoza, 2020), actividades promovidas por el magisterio, cuyos miembros, en el entramado social, cultural e ideológico de la población, actuaban de la mano de las políticas del Estado, como guías en la comunidad y como articuladores del discurso nacionalista del gobierno en turno (Martínez, 1977).

A mediados de la década de 1980, el gobierno federal, a través de la Secretaría de Educación Pública, puso en marcha el Programa Cultural de las Fronteras, para «preservar y promover las distintas manifestaciones de la cultura mexicana en las áreas fronterizas, con la finalidad de fortalecer la conciencia de nuestra soberanía e identidades nacionales» (Acuerdo de 1985). Dicho programa impulsó la infraestructura destinada a espacios culturales, como la creación de museos y bibliotecas, así como la elaboración de diversas publicaciones sobre el norte del país (Ochoa Tinoco, 2009). De igual manera, se volvió prioritaria la organización de un cuerpo nacional de promotores de la cultura, que impulsarían la participación popular, el fomento de la literatura

mexicana, las manifestaciones teatrales, y sobre todo a la danza y la creación de espectáculos folklóricos, para que los mexicanos residentes en la zona fronteriza del norte del país contaran con servicios de promoción y difusión de la cultura nacional (Martínez, 1977).

Las figuras de memoria y la creación de tradiciones en La Misión

La Misión es un poblado de clima semiárido que se localiza al norte del estado de Baja California. Se encuentra en el valle del mismo nombre, rodeado por cuerpos de agua, suaves colinas cubiertas de arbustos, y vegetación típica del matorral costero. El asentamiento humano de dicho espacio tiene su origen a finales del siglo XVIII, con el establecimiento de la fundación misional dominica de San Miguel Arcángel de la Frontera. La región en la cual la orden religiosa de los dominicos llevó a cabo su actividad misional durante los siglos XVII al XIX, fue conocida como La Frontera, la cual operaba como una comandancia militar y un centro de operaciones estratégicas, encargada de la protección a los pueblos de misión por medio de sus escoltas (León, 2006).

Posteriormente, entre su abandono y una serie de decretos de secularización, colonización y reformas agrarias, se convirtió en rancho a mediados del siglo XIX. A partir de la reforma agraria, la población incrementó notoriamente, como resultado de movimientos migratorios hacia Baja California promovidos por el Estado mexicano con la intención de «dar un sitio al “México del sur” en el “México del Norte”» (Samaniego y Antonio, 1999, p. 681). La entidad era considerada como una «tierra de promesa», un lugar para «hacer patria» (Ruiz Mendoza, 2020, p. 7), y de esta manera arribaron personas con bagajes culturales de distintas zonas del país, atraídas por las ofertas de trabajo de las compañías extranjeras, el comercio, la compraventa de bienes raíces, la minería y la política (Piñera, 2003).

Uno de los temas que intersecan con el de la construcción de una identidad nacional, es el papel de la memoria cultural y el potencial creativo que los grupos sociales tienen para generar prácticas culturales propias, y pueden manifestarse en la elaboración de estrategias innovadoras que fomentan un sentido de comunidad. Mientras que los gobiernos federal y estatal desarrollaron estrategias para contrarrestar las constantes críticas o estereotipos negativos que identificaban a Baja California como algo ajeno a la nación, también surgieron actores de la sociedad civil que se interesaron por el fomento de una identidad mexicana en la región.

En este contexto aparecen las figuras de los profesores Mario Reyes Meléndez y Juan Gil Martínez Tadeo. Para ayudar a generar conocimientos que contrarrestaran la supuesta influencia cultural de Estados Unidos en Baja California, el profesor Reyes se apoyó en las estrategias promovidas desde el gobierno federal, relacionadas con la educación y la cultura, para generar un sentido de identidad nacional: el establecimiento de un pasado común, con sus objetivaciones materiales, y la creación de eventos conmemorativos.

El profesor Mario Reyes tuvo un acercamiento con la comunidad de La Misión entre las décadas de 1960 y 1970, cuando era docente de la Facultad de Turismo en la Universidad Autónoma de Baja California. Durante aquellos años, dicho programa tenía entre sus actividades realizar viajes

de campo en la región para identificar posibles lugares con potencial turístico. Cabe mencionar que en ese período los referidos planes eran promovidos como una importante estrategia de difusión para promover la historia, la cultura y las tradiciones de Baja California, y por lo tanto de México, tanto para los habitantes locales como para el turista extranjero. Además de su labor como docente universitario, Mario Reyes fue cofundador de la Sociedad de Historia de Tijuana, de Rosarito, y de Loreto, así como miembro del Seminario de Cultura Mexicana. Él consideraba que era responsabilidad de la sociedad civil organizarse y tomar medidas para conocer, disfrutar y promover la historia regional, ya que, de esta manera, se podría generar un sentido de pertenencia a las tierras bajacalifornianas, a las que él, como otros tantos migrantes, habían llegado a habitar (BC Online TV, 2021).

Por su parte, el profesor Martínez Tadeo, además de estudiar la carrera de Turismo en la Universidad Autónoma de Baja California, se especializó en la investigación de la danza folklórica, y es considerado el principal promotor del baile Calabaceado como una danza típica de Baja California, en México y en el extranjero, desde finales de la década de 1980. Martínez Tadeo afirma que «muchos maestros [de danza] pensaban que eran inventos, pero esto provocó que los maestros tuvieran interés en ir a las comunidades y vieran que es un fenómeno que nace en la comunidad de La Misión» (J. G. Martínez Tadeo, comunicación personal, 16 de noviembre 2024).

Siguiendo los valores establecidos por el Estado mexicano a principios de la década de 1920, durante la definición de la «cultura nacional», Reyes y Martínez Tadeo orientaron su búsqueda de «lo bajacaliforniano» en la cultura popular. En este proceso de búsqueda y creación es posible encontrar la «invención de tradiciones» en el sentido definido por Hobsbawm, pues las fiestas y las danzas establecen o simbolizan cohesión social o pertenencia al grupo, y tienen como principal objetivo la socialización y el inculcar creencias, sistemas de valores, o convenciones relacionadas con el comportamiento (Hobsbawm y Ranger, 1983/2002). En la Fiesta en La Misión, cada elemento transmite los valores del grupo: el respeto por la comunidad y por la nación, la conservación de la historia/tradición y la relevancia de la participación colectiva.

La simbolización de la pertenencia a Baja California y a México, así como los valores a transmitir entre los habitantes de La Misión, se sustentó en un ejercicio de formación de memoria cultural a través de la recuperación de la historia nacional y las expresiones culturales bajacalifornianas, dando lugar a la «invención» de nuevas tradiciones. Mario Reyes articuló varias figuras de memoria en torno a una celebración, que sería el medio principal de transmisión de conocimientos sobre el pasado de la comunidad. Al seleccionar las etapas relevantes en la historia de La Misión, Reyes crea una estructura de rememoración en la que se articula la relación entre la comunidad, Baja California y la nación. La celebración narra el origen y desarrollo de La Misión, adquiriendo la calidad de historia fundacional, pues es una historia factual que se convierte en historia recordada (Assmann, 2011).

La celebración es un puente entre el presente y el pasado absoluto de una historia que los habitantes de La Misión consideran «milenarios». Cada figura de memoria refiere a una narración sobre el pasado que se transmite a través de una ceremonia claramente estructurada que fija los

puntos temporales de referencia de la comunidad e integra una «tradición inventada» de mayor jerarquía, que estabiliza la memoria cultural del grupo. La Fiesta es un espacio de rememoración de los orígenes, pero también un tiempo señalado para la participación de la comunidad, el intercambio de conocimientos relevantes sobre el pasado tanto distante como inmediato, así como de experiencias compartidas. Las prácticas que integran la fiesta transmiten las versiones formativas y normativas del pasado que sustentan la identidad de la comunidad.

Así pues, en un ejercicio de actualización de la memoria cultural mexicana, Mario Reyes hizo una nueva narración local y articuló un pasado común a los habitantes de La Misión. El pasado prehispánico se relacionó con la presencia de grupos kumiai, uno de los pueblos originarios de Baja California. El pasado colonial, por su parte, se objetivó en los remanentes de la fundación misional de San Miguel Arcángel de la Frontera, mientras el México independiente estaría representado en el establecimiento del rancho Misión Vieja de San Miguel y las prácticas vaqueras. Finalmente, el México posrevolucionario y contemporáneo se verían reflejados con la fundación del Ejido La Misión.

Mario Reyes y Martínez Tadeo son, por su formación y relación con el ámbito académico y los objetivos de las élites políticas, los especialistas encargados de seleccionar, interpretar y transmitir la memoria cultural del Estado nacional. Sin embargo, en esta época, el interés del Estado mexicano en asegurar la transmisión de la «cultura nacional» y el proceso de fortalecimiento de la identidad nacional no sería solamente un asunto de la élite política y cultural.

A finales del siglo XX, ante las demandas democráticas en México, se consideró necesaria la participación de los ciudadanos en el fortalecimiento de «la mexicanidad» y en la recuperación y designación de las tradiciones que había que conservar. Mario Reyes y Martínez Tadeo fueron profesores con experiencia en investigación, promoción y gestión cultural. Sin embargo, la Fiesta se estructuró en un diálogo constante con la comunidad, cuyos habitantes se habían educado en el marco del nacionalismo transmitido intensamente a través de la educación básica, y que consideraba la historia nacional como un conocimiento relevante en interacción con las «tradiciones» locales.

Lo anterior dio como resultado que el Grupo de Vaqueros de La Misión, junto con descendientes de la familia Crosthwaite se interesaran en colaborar con la propuesta de generar y compartir el conocimiento sobre los orígenes y prácticas socioculturales de los habitantes de Baja California, fortaleciendo con ello la identidad nacional en la frontera norte. La narración normativa sobre el pasado de La Misión que se establece en el ritual de la fiesta acompaña las nuevas relaciones de sentido que se generan durante las actividades realizadas en los días de la celebración. La Fiesta no es sólo una narración que transmite conocimientos sobre un pasado «inmemorial», que une a la localidad con la nación, sino también un performance que, a través de la experiencia misma de rememorar, articula la memoria cultural y comunicativa de la comunidad de nueva cuenta de cara a un «futuro ilimitado» (Lewis, 2018, p. 44).

La festividad como performance permite observar que la memoria individual y colectiva está anclada y sustentada por una fuerte identidad territorial, pues, a decir de Edward Casey,

así como la experiencia corporeizada se abre al lugar, *sucede efectivamente en el lugar* y no en otro sitio, así también nuestro recuerdo de lo que experimentamos en el lugar es específico de este: está ligado al lugar como a su propia base. (Casey, citado en Lewis, 2018, p. 57)

En este sentido, el actual presidente del Grupo de Vaqueros de La Misión comenta:

Lo que el maestro quisiera es que la gente tuviera ese sentido de pertenencia de aquí de la comunidad, con todos esos eventos que se celebran en la fiesta. Yo lo veo mucho en mi hijo Jorge, que cuando se anunciaba en los rodeos, él decía Jorge Valdiviezo de La Misión, no de Baja California, no de México, de La Misión. Para mí ese es el legado de la fiesta. Uno le debe de inculcar a los hijos que se sientan orgullosos de la comunidad en donde viven, así sea un pueblo chico, que tengas un sentido de identidad de tu pueblo. (J. Valdiviezo, comunicación personal, 16 de noviembre de 2024)

De esta forma, la festividad enfatiza la calidad del territorio como paisaje que transmite una historia personal y colectiva, como un «objeto de apego afectivo» (Giménez, 1999, p. 29). De ahí que, bajo la idea de integrar a una región joven al ritmo de vida nacional, la Fiesta en La Misión se llevó a cabo por primera vez en 1979. En este evento, cada una de las actividades realizadas proporciona a los miembros de la comunidad una noción general de su pasado compartido, al tiempo que se exalta una idea local de cómo se vive la identidad nacional en la frontera norte de México.

Como comunidad, todos los habitantes de La Misión buscan la manera de participar de una forma u otra, ya sea ayudando a limpiar, montando las decoraciones, aportando materiales, recogiendo la basura, reparando los corrales, cortando la hierba, acomodando las pacas, o en las cuestiones logísticas de planeación de cada una de las etapas que conforman la fiesta. De igual manera, con la intención de transmitir visualmente una idea de elementos relacionados con la cultura mexicana, el fin de semana de la Fiesta se instalan puestos de comida decorados con material natural encontrado en los alrededores de La Misión: troncos, hojas de palma y hierbas de río, siendo esta una regla general para todos los que quieran participar en la venta de comida.

El evento, que en sus orígenes comenzó como algo relativamente pequeño, donde miembros de la comunidad asistían a presenciar actividades de rodeo y bailes ejidales, se ha ido transformando, hasta convertirse actualmente en un gran evento que recibe alrededor de 10 000 personas, entre habitantes de la comunidad, familiares que viven en Estados Unidos, y turistas o amistades provenientes de diversos municipios de Baja California. Así pues, el último fin de semana de mayo, la Fiesta se desarrolla en dos lugares específicos del poblado: la arena de rodeo y las instalaciones de la escuela primaria de La Misión. El actual presidente del Grupo de Vaqueros de La Misión comparte su testimonio:

Yo considero que la fiesta tiene tres etapas; la primera etapa en 1979 inició con poca gente, nada más de la comunidad durante muchos años. Hasta el 2006 que entramos nosotros como grupo de vaqueros, y se puede decir que la mitad de la fiesta la organizan los vaqueros [...] porque ahí nosotros quisimos hacer una arena de rodeo; eso es la segunda etapa. Empezamos trabajando y construyendo el ruedo, con el propósito de irlo haciendo de metal, más profesional, y al mismo tiempo ir pensando meter un proyecto en el gobierno para que nos construyera una arena de rodeo. Esto duró hasta aproximadamente el 2009, no se aprobó hasta el 2016, y fue cuando quitamos el ruedo y se comienza a construir la arena que hoy existe. Medio terminó en el 2017. Y hoy en día cada vez viene más gente, el lugar ya nos queda más chico. (J. Valdiviezo, comunicación personal, 16 de noviembre de 2024)

*Las partes de la Fiesta: conmemorar
los orígenes del espacio habitado*

El primer aspecto que conmemora la Fiesta en La Misión es el espacio donde se lleva a cabo, que fue un asentamiento de la población nativa kumiai (Reyes, 2019, citado en Hernández Borja, 2022). Con la reestructuración del régimen de propiedad de la tierra y la imposición de la noción de comunidad sedentaria, la territorialidad de los indígenas fue restringida a entidades específicas, identificadas jurídicamente como ejidos o comunidades (Ruiz Mendoza, 2020). El fin de semana de la Fiesta, algunos miembros de la comunidad kumiai son invitados a participar con la venta de artesanías y la presentación de danza y canto tradicionales dentro de las instalaciones de la primaria de la localidad. Su incorporación es importante para representar el segundo punto de la cronología del poblado: la llegada de los primeros castellanos, criollos, mestizos, e indígenas de otras misiones, que participaron en la fundación de la misión dominica de San Miguel Arcángel de la Frontera, es decir, el reconocimiento de un pasado novohispano (Reyes, 2019, citado en Hernández Borja, 2022).

Este acontecimiento se toma como el momento fundacional del actual poblado de La Misión. Sin embargo, a diferencia de otras localidades bajacalifornianas, en las que se pueden encontrar vestigios de fundaciones misionales, en La Misión no existen descendientes de las personas que habitaron la fundación misional de San Miguel Arcángel de la Frontera mientras se encontraba activa, a pesar de ello, los valores históricos y culturales del pasado misional son representados en dos ejercicios.

El primero es el uso de un dibujo en carteles para difundir el evento y en la decoración de algunos espacios durante la festividad, un recurso que permite imaginar cómo pudo haber sido el complejo arquitectónico de San Miguel Arcángel durante su época funcional. El segundo ejercicio es la Cabalgata Histórica, que consiste en la participación de miembros del Grupo de Vaqueros de La Misión, quienes, desde un cerro, de donde se puede apreciar el valle de La Misión,

bajan con dos banderas, una de color rojo con blanco que representa a los kumiai, y otra amarilla con rojo que representa al ejido de La Misión; la marca que representa a cada familia ganadera y vaquera de la comunidad. (Hernández Borja, 2022, p. 151)

Los vaqueros son liderados por el Capitán de la Cabalgata, quien porta un traje de cuero con sombrero y chaparreras. Esta vestimenta ha sido transmitida de generación en generación desde la época de los ranchos, y hace alusión a la indumentaria que los vaqueros sudcalifornianos utilizaban para protegerse cuando se desplazaban entre los ásperos montes de espinas y matorrales. El descenso de la cabalgata hasta la arena del rodeo, es acompañado por el maestro de ceremonias, quien hace un recuento de la empresa de evangelización llevada a cabo por el misionero franciscano Junípero Serra, en el siglo XVIII. Finalmente, el tercer aspecto que queda representado en la Fiesta en La Misión es la compra que hace en 1862 Felipe Crosthwaite Armstrong, cuando adquirió 7 500 hectáreas de terrenos que pertenecían a las antiguas tierras misionales, las cuales posteriormente serían conocidas como Rancho Misión Vieja de San Miguel (Reyes, 2019, citado en Hernández Borja, 2022).

Los habitantes de la población se han apropiado de la idea de que las prácticas vaqueras son una herencia, resultado de las dinámicas desarrolladas en la época misional y las formas de convivencia en la región con la fundación de los ranchos, pues como señala el testimonio de L. Lara: «de ahí parte toda la historia, costumbres, recuerdos, todo. Y pues todo va junto con todo porque la tradición vaquera, todo va de ahí [...] la comida, como bailan, como que de aquí sale» (comunicación personal citada en Hernández Borja, 2022, p. 147). En este contexto, es el Grupo de Vaqueros de La Misión la figura que ha exaltado la identidad vaquera y promovido sus prácticas por medio del rodeo, como un deporte con reglas y formas establecidas.

Es importante señalar que dichas actividades se han aprendido de generación en generación, como forma de sustento de vida en la comunidad, es decir, por medio de la memoria comunicativa. En términos recreativos, el rodeo como deporte se practica de manera periódica en La Misión, pero también algunos vaqueros van a participar a otros poblados, e incluso a otros países. El fin de semana de la Fiesta se lleva a cabo una muestra de actividades infantiles, profesionales y no profesionales en el corral de rodeo, a manera de competencia y espectáculo.

Otra tradición que se exalta como un referente identitario de los habitantes de la comunidad son los bailes calabaceados. Sus pasos principales, los brincos, giros y patadas, hacen alusión a diversas actividades ganaderas. Aunque la práctica de este tipo de baile está presente en la comunidad desde la llegada de la familia Crosthwaite, como bailes que se llevaban a cabo después de las faenas de trabajo, fue hasta 1998 cuando, con el apoyo del profesor Juan Gil Martínez Tadeo, se propone realizar el Festival de Bailes Calabaceados como parte de la Fiesta:

es su tradición, su identidad, la cotidianidad de ellos y aquí no hay duda de que es la cuna, nadie lo sigue practicando como aquí en la comunidad; y a raíz de esta práctica que vemos, la idea es que los grupos de danza sean un reflejo de la comunidad. (J. G. Martínez Tadeo, comunicación personal, 16 de noviembre de 2024)

Dicho festival se lleva a cabo dentro de las instalaciones de la escuela primaria de La Misión, a un costado de la arena de rodeo. En el patio de la primaria se acondiciona y se decora un escenario donde participan grupos de danza de todo el estado, y aunque los números de bailes calabaceados son los protagonistas de la fiesta, también se presentan números de bailes folklóricos de otras

entidades del país. Igualmente, gracias a la investigación realizada por el profesor Martínez Tadeo, se han institucionalizado las características del vestuario representativo: los hombres portan pantalón de mezclilla, mientras que las mujeres visten una falda del mismo material, ambos con camisa a cuadros de botón a presión, una texana, bota vaquera, chaleco de piel, paliacate o mascada al cuello, cinturón de cuero con hebilla grande, y, en ocasiones, un llavero de amuleto (Valdovinos García, 2015):

tengo el conocimiento que en los cinco continentes se ha llevado el baile Calabaceado por compañías grandes [...] era una necesidad dar a conocer que Baja California tiene identidad. Quizás no en las ciudades, pero sí en las comunidades como aquí, donde la gente ha cuidado con gran celo sus tradiciones. (J. G. Martínez Tadeo, comunicación personal, 16 de noviembre de 2024)

Sumando a las interpretaciones llevadas a cabo por profesionales, en la noche se lleva a cabo un concurso de baile popular detrás de la arena de rodeo. Este ya no es una proyección dancística, como la de los números presentados en el escenario, pero la gente baila teniendo en cuenta los pasos y vestuarios considerados como típicos. Por último, para concluir la jornada de actividades del sábado, se encuentra el encendido de la fogata monumental por el Grupo de Vaqueros de La Misión:

Todos hacemos la famosa lunada, aquí al pie de la fogata, y la gente del norte asa carne, come, asa bombones [...]. Esa fogata representa el alma del pueblo, por decirlo. Entonces, lo que empezamos a hacer es seguir la tradición, pero de forma monumental, ahora hacemos la fogata de unos 10 o 15 metros, depende [...] los vaqueros la prenden y la gente sigue reunida, disfrutando de lo cálido, como si de ahí saliera buena energía, la gente se concentra y después se va a bailar, con la fogata a un lado; entonces, la fogata es la encargada de la reunión. (J. G. Martínez Tadeo, comunicación personal citada en Valdovinos García, 2015, p. 62)

La Fiesta, a través de la participación de la comunidad (como protagonistas o como espectadores) y por medio de las diversas actividades que se suceden durante sus dos días de duración, permiten la formación de recuerdos individuales y generacionales, así como la re-invencción de la tradición, al revalorar la relevancia de los conocimientos transmitidos, al tiempo que se mantiene el vínculo con el pasado (Lewis, 2018).

Como punto concluyente de la trama cronológica, el domingo se conmemora que, bajo las disposiciones de la Ley Agraria, en 1937, se consolidó en la antigua propiedad de la familia Crosthwaite el grupo de ejidatarios que fundaron La Misión (Reyes, 2019, citado en Hernández Borja, 2022). Para ello, se llevan a cabo una serie de actos cívicos frente a la entrada de las instalaciones de la Escuela Primaria Rural Federal: los honores a la bandera, la entonación del himno nacional mexicano y el himno de Baja California. Cabe señalar que, además de la conmemoración de las etapas que articulan la historia de la comunidad, otro de los objetivos de la fiesta es celebrar el encuentro entre familias y amigos:

El sentido de pertenencia de esta comunidad es que ese día te miras con gusto, en un día de fiesta, pero más de fiesta es un día de convivencia. Y pues son nuestras raíces, es el legado de nuestras generaciones que son los que la empezaron y yo creo que no se debe de perder. (J. Arellano, comunicación personal citada en Hernández Borja, 2022, p. 178)

Durante el fin de semana de la Fiesta en La Misión, tradiciones como el jaripeo, la gastronomía, actos cívicos, y las actividades vaqueras, se convierten en la puesta en escena de actividades que funcionan como recursos que, al tiempo que se proyectan como un espectáculo de cómo se vive la mexicanidad en la frontera norte del país, exaltan los elementos y actividades que han sido seleccionadas como representativas del sentido de pertenencia local y regional del devenir histórico de La Misión. Así pues, la Fiesta cumple la función de las celebraciones dentro de la memoria cultural, suspende el tiempo ordinario de las actividades y relaciones sociales dentro del grupo, y es el punto de interacción entre el conocimiento del pasado y la experiencia compartida que, los días siguientes o durante la preparación de la siguiente fiesta, será uno de los elementos de la memoria comunicativa de la comunidad.

CONCLUSIONES

La creación de la fiesta fue resultado de dos procesos complementarios. En un primer nivel creativo, la Fiesta en La Misión es una propuesta en la que se articula una cronología de acontecimientos sucedidos en el poblado actual de La Misión: la presencia de los indígenas kumiai, el establecimiento de una fundación misional dominica, y la creación de ranchos y ejidos. Esta sistematización de eventos toma como brújula de orientación las etapas historiográficas promovidas por las políticas posrevolucionarias, que secuencian la historia nacional en las etapas prehispánica, colonial, moderna y la que sigue al triunfo de la Revolución Mexicana.

Desde la década de 1920 las fiestas populares estuvieron entre los elementos considerados más importantes dentro de la «cultural nacional», y promover las fiestas «típicas» fue una constante en la época del «nacionalismo cultural». La Fiesta en La Misión ejemplifica un proceso de formación de memoria cultural impulsado por el Estado, dirigido por un profesional en los estudios sobre turismo y gestión cultural, que también era un entusiasta de la historia local y nacional. Pero, como señala Assmann, la permanencia de los esfuerzos de articulación de elementos del pasado depende de que transmitan conocimientos válidos para el grupo (Assmann, 2008), y la Fiesta es considerada por los habitantes de La Misión como una «recuperación» de la tradición, aun cuando la integración de las figuras de memoria en una festividad no existiera antes de 1979.

En un segundo nivel creativo, la Fiesta en La Misión es un ejercicio de creación de prácticas culturales, en el cual los habitantes de este poblado constituyen una comunidad participativa horizontal. Estas prácticas, que también han tomado como punto de referencia las tradiciones promovidas por el discurso nacional, como los bailes, trajes y música típica regional, son parte de un proceso de recreación y transmisión de conocimientos, que ayudan a fomentar un sentido de pertenencia a nivel comunitario, al tiempo que se relacionan con las ideas comunes sobre lo que es la mexicanidad en la frontera, es decir, con una identidad nacional y mestiza.

Esta ceremonia transmite conocimientos del pasado distante, pero también del pasado reciente, que para algunos aún es parte de la memoria comunicativa, y en ese vínculo temporal ha fortalecido la identidad del grupo. Como en todo proceso de formación de identidad y memoria, los mecanismos de selección son llevados a cabo por un grupo específico de personas, que se encarga de decidir cuál será el discurso predominante, de ahí que, aunque la creación de la Fiesta en La Misión se expresa entre los habitantes como un esfuerzo comunitario por generar un sentido de pertenencia, es evidente que, si bien seguramente existen otras identidades dentro de la comunidad, es el Grupo de Vaqueros de La Misión quien lidera la organización de esta celebración.

Por su parte, el profesor Reyes y el profesor Martínez Tadeo intervienen desde una perspectiva académica, que refuerza la predominancia de la identidad y las tradiciones vaqueras en La Misión. A pesar de ello, el entusiasmo con el que se ha abrazado la Fiesta es un indicativo de la participación del pueblo, y de que los elementos seleccionados del pasado transmiten valores y prácticas que son relevantes para el conjunto de sus habitantes: la historia, la tradición, la familia, el rodeo, la educación, la fiesta.

El fallecimiento del Profesor Mario Reyes, acaecido en 2021, ha generado incertidumbre en cuanto a los aspectos de organización de la Fiesta, pues él era la figura responsable de conseguir patrocinadores para que se llevara a cabo. Por lo tanto, queda la expectativa sobre si las tradiciones y conocimientos creados hace treinta años pueden perdurar sin él, o si estas se irán transformando para adaptarse a las nuevas necesidades de los habitantes de La Misión.

Cabe mencionar que entre algunas de las estrategias para preservar los conocimientos generados se encuentra la iniciativa por parte del Grupo de Vaqueros de La Misión de proponer la Fiesta y la práctica del rodeo en La Misión como parte de la lista del Patrimonio Cultural del Estado de Baja California. Por el momento, la gestión para obtener dichas declaratorias se encuentran elaboradas, pero el proceso de deliberación por parte de las autoridades estatales se encuentra detenido.

Por su parte, en el año 2022 el profesor Martínez Tadeo logró conseguir una declaratoria para el reconocimiento del baile Calabaceado, como parte del Patrimonio Cultural del Estado de Baja California. Actualmente, frente a las instalaciones de la primaria de La Misión, se encuentran unas letras vistosas de metal que señalan a la comunidad como la «Cuna del Baile Calabaceado», marcando un primer paso en la institucionalización de este entramado de «figuras de memoria» como elementos de la memoria cultural de Baja California y La Misión.

El Estado mexicano fue exitoso en su empeño por crear una «cultura nacional» durante la primera mitad del siglo XX, y los alcances de la transmisión del nacionalismo a través de la educación se observan hasta hoy en quienes todavía recientemente organizan la Fiesta. La escuela primaria sigue siendo no solo un espacio académico, sino de encuentro social y de transmisión de valores nacionales y prácticas culturales. La Fiesta en La Misión, como una «tradición inventada» que cada año toma la forma de un performance cultural, muestra que la experiencia de lugar, de la historia narrada y el recuerdo compartido expresan a la comunidad y también, a la nación.

REFERENCIAS

- Acuerdo de 1985 [Secretaría de Educación Pública]. *Acuerdo que crea la Unidad del Programa Cultural de las Fronteras*. 14 de febrero de 1985. <https://dof.gob.mx/index.php?year=1985&month=02&day=14#gsc.tab=0>
- Assmann, J. (1995). Collective memory and cultural identity. *New German Critique*, 65, 125-133. <https://doi.org/10.2307/488538>
- Assmann, J. (2008). Communicative and cultural memory. En A. Erll y A. Nünning (Eds.), *Cultural memory studies. An international and interdisciplinary handbook* (pp. 109-118). Walter de Gruyter.
- Assmann, J. (2011). *Cultural memory and early civilization. Writing, remembrance and political imagination*. Cambridge University Press.
- BC Online TV. (2021, 25 de agosto). *The Baja Talk Show: En memoria de Mario Ramón Reyes Meléndez* [Video transmitido en vivo]. Facebook.
- Blancarte, R. (2007). *Cultura e identidad nacional*. Fondo de Cultura Económica.
- Brading, D. (1988). *Los orígenes del nacionalismo mexicano* (Trad. S. Loeza Grave). Ediciones Era.
- Florescano, E. (2005). *Imágenes de la patria a través de los siglos*. Taurus Editores.
- Franco Martín, H. (2012). *Discursos institucionales e identidad étnica en los yumanos de Baja California* [Tesis de maestría, Universidad Autónoma de Baja California]. <https://hdl.handle.net/20.500.12930/3332>
- Giménez, G. (1999). Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 5(9), 25-57. <https://www.economia.unam.mx/academia/inae/pdf/inae5/516.pdf>
- Giménez, G. (2005). Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural. *Trayectorias*, 7(17), 8-24. https://trayectorias.uanl.mx/public/anteriores/17/territorio_identidad.htm
- Giménez, G. (2009). Cultura, identidad y memoria: materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas. *Frontera Norte*, 21(41), 7-32. <https://doi.org/10.17428/rfn.v21i41.972>
- Hernández Borja, A. (2022). *Fiesta en La Misión, Baja California (1970-2022). Tradiciones y sentido de pertenencia en torno a vestigios misionales y prácticas culturales* [Tesis doctoral, El Colegio de la Frontera Norte]. <https://posgrado.colef.mx/tesis/20191528/>
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. (Eds.). (2002). *La invención de la tradición* (Trad. O. Rodríguez). Editorial Crítica. (Trabajo original publicado en 1983).
- León, L. (2006). El período misional 1697-1849. En M. A. Samaniego (Coord.), *Breve historia de Baja California* (pp. 27-62). Universidad Autónoma de Baja California.
- Lewis, L. (2018). *Performing wales. People, memory and place*. University of Wales Press.

- López Caballero, P. (2011). De cómo el pasado prehispánico se volvió el pasado de todos los mexicanos. En P. Escalante Gonzalbo (Coord.), *La idea de nuestro patrimonio histórico y cultural* (pp. 137-152). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Martínez, E. (1977). *La política cultural de México*. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- Monsiváis, C. (2015). Notas sobre el Estado, la cultural nacional y las culturas populares. En E. Concheiro Bojórquez, A. F. González Jiménez, A. A. Guevara Santiago, J. Ortega Reyna y V. H. Pacheco Chávez (Coords.), *Antología del pensamiento crítico mexicano contemporáneo* (pp. 153-171). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Ochoa Tinoco, C. (2009). De la bohemia a las instituciones: el sinuoso camino de las políticas culturales en la ciudad de Tijuana. *Andamios*, 6(11), 323-352. <https://doi.org/10.29092/uacm.v6i11.163>
- Pérez Montfort, R. (2005). El pueblo y la cultura. Del Porfiriato a la Revolución. En R. Béjar y H. Rosales (Eds.), *La identidad cultural mexicana como problema político y cultural. Nuevas miradas* (pp. 57-80). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pérez Montfort, R. (2007). *Expresiones populares y estereotipos culturales en México, siglos XIX y XX. Diez ensayos*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Piñera Ramírez, D. (2003). *Tijuana en la historia: una expresión fronteriza de mexicanidad*. Ediciones ILCSA.
- Rajchenberg, E. y Héau-Lambert, C. (2007). La frontera en la comunidad imaginada del siglo XIX. *Frontera Norte*, 19(38), 37-61. <https://doi.org/10.17428/rfn.v19i38.1006>
- Ruiz Mendoza, K. (2020). *Transiciones: Rubén Vizcaíno Valencia y la cultura en Tijuana, 1952-1972*. [Tesis de maestría, Universidad Autónoma de Baja California]. https://www.academia.edu/57394912/Transiciones_Rub%C3%A9n_Vizca%C3%ADno_Valencia_y_la_cultura_en_Tijuana_1952_1972
- Salazar, F. (2004). Globalización y política neoliberal en México. *El Cotidiano*, 20(126), 1-12. <https://elcotidianoenlinea.azc.uam.mx/index.php/numeros-por-articulos/no-126-20-anos-viajero-lector-no-busques-aqui-las-palabras-siempre-estuvieron-en-otro-lugar/globalizacion-y-politica-neoliberal-en-mexico>
- Samaniego, M. A. y Antonio, M. (1999). El cardenismo en Ensenada: el establecimiento del Estado Corporativo. En M. A. Samaniego (Ed.), *Ensenada: nuevas aportaciones para su historia* (pp. 639-684). Universidad Autónoma de Baja California.
- Suárez Argüello, R. (2007). Una punzante visión de los Estados Unidos. La prensa mexicana después de 1947. En R. Blancarte (Comp.), *Cultura e identidad nacional* (pp. 111-161). Fondo de Cultura Económica.
- Taylor Hansen, L. D. (1995). La revuelta magonista de 1911 en Baja California: acontecimiento clave en el desarrollo del sentimiento nacional entre la población peninsular norteña. *Frontera Norte*, 7(13), 25-47. <https://fronteranorte.colef.mx/index.php/fronteranorte/article/view/1521>

Taylor Hansen, L. D. (2000). La transformación de Baja California en Estado, 1931-1952. *Estudios Fronterizos*, 1(1), 47-87. <https://doi.org/10.21670/ref.2000.01.a02>

Valdovinos García, R. (2015). *Fiesta del vaquero. Gestadora de una tradición. El baile calabaceado* [Tesis de maestría, INBA-Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información de la Danza José Limón]. <http://inbadigital.bellasartes.gob.mx:8080/jspui/handle/11271/2685>

Valenzuela Arce, J. M. (2003). *Por las fronteras del norte: una aproximación cultural a la frontera México-Estados Unidos*. Fondo de Cultura Económica.

Vizcarra, F. (2005). En busca de la frontera. Identidades emergentes y migración. Apuntes para una aproximación reflexiva. En F. Vizcarra (Coord.), *La frontera interpretada. Procesos culturales en la frontera noroeste de México* (pp. 65-86). Universidad Autónoma de Baja California.