



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA SUR
ÁREA INTERDISCIPLINARIA DE CIENCIAS SOCIALES
DEPARTAMENTO DE ECONOMÍA

TESIS

***BASES EPISTEMOLÓGICAS PARA MIRAR PRUDENTEMENTE EL MUNDO: A
PROPOSITO DE LA INTERVENCIÓN TECNOLÓGICA Y LA INSTITUCIÓN
IMAGINARIA DEL RANCHO SUDCALIFORNIANO***

**COMO REQUISITO PARA OBTENER EL TÍTULO DE
MAESTRO EN CIENCIAS SOCIALES
ORIENTACIÓN EN GLOBALIZACIÓN**

**PRESENTA:
TITO FERNANDO PIÑEDA VERDUGO**

**DIRECTORA:
DRA. ROSSANA ALMADA ALATORRE**

A la Lulú, al Verne, por ser el ojo de agua en mi desierto

*A Gilberto y Mirna, por creer en lo que hago, aunque me la pase jugando a romper lo de
por sí roto*

*A la familia Encinas Amador, en el rancho la Primera Agua, por todo lo que me siguen
dando*

*A Rossana Almada, por creer en mi forma y apoyarme académicamente hasta la última
huella*

A las comunidades zapatistas en resistencia

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	Pág. 4
<i>EXCURSUS</i>	
NOTAS PRELIMINARES PARA PENSAR LA INSTITUCIÓN IMAGINARIA DE LA SOCIEDAD.....	Pág. 9
I.	UN DISTANCIAMIENTO CRÍTICO CON EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL PARA MIRAR PRUDENTEMENTE EL MUNDO
I.1	Mirar para imponer o mirar para escuchar..... Pág. 17
I.2	Distanciamiento crítico del pensamiento occidental..... Pág. 23
I.2.1	El telón de fondo: el paradigma y la razón moderna
I.2.2	Racionalidad y racionalizaciones del mundo de la vida: las ciencias sociales en la encrucijada
I.2.3	Desentrañando la violencia del conocimiento
I.3	El dialogo de saberes como premisa para el acercamiento al rancho sudcaliforniano...Pág.40
I.3.1	La raíces socioculturales del etnocentrismo: la clausura signica del mundo
I.3.2	Descubrimientos y dominación del mundo de la vida
I.3.3	Hacia una mirada prudente del rancho sudcaliforniano
II.	DE LA FRÓNESIS A LA RUPTURA EPISTEMOLÓGICA PARA EL RECONOCIMIENTO DEL MUNDO RANCHERO SUDCALIFORNIANO.....Pág.55
II.1	Avistamiento al rancho tecnológicamente mediadoPág. 57
II.2	De la frónesis metodológica y la ruptura epistemológica: el reencuentro con la Experiencia de mundoPág. 65
II.2.1	Reconociendo <i>el mundo propio</i> para respetar al <i>otro</i> : hacia una razón fronética
II.2.2	La frónesis
II.2.3	Conocimiento y saberes: de la ruptura epistemológica moderna a la experiencia del mundo.
III.	EL RANCHO SUDCALIFORNIANO
III.1	De cómo nombrar el rancho y los rancheros: breve genealogía.....Pág. 78
III.2	Señales históricas. La emergencia del rancho sudcaliforniano.....Pág. 81
III.3	Del mundo indígena a una nueva apropiación y adaptación de la naturaleza: la emergencia de otra memoria..... Pág. 89
III.4	Rancho-panorama: observando <i>la matría</i> desde la punta del cerro.....Pág. 92
III.4.1	De los Dolores a la Soledad.
IV.	ESCUCHANDO EL RANCHO DESDE ABAJO
IV.1	Las primeras señales. El encuentro con el rancho sudcaliforniano..... Pág. 102
IV.2	Las señales del mundo rancho mediado tecnológica y naturalmente.....Pág. 110
CONCLUSIONES.....	Pág. 120
BIBLIOGRAFIA	

INTRODUCCIÓN

No hace mucho tiempo que el mundo ranchero sudcaliforniano emergió como un problema “digno” de pensarse. Antes se experimentaba, se vivía, se-estaba-en-el-rancho. Hoy, cuando algunos discursos aluden a las colectividades que constituyen aquello que llamamos rancho, buscan explicar sus formas o modos de vida.

Entre libros, documentales, exposiciones fotográficas, charlas entre amigos podemos rescatar cuatro imágenes sobre el rancho sudcaliforniano, las cuales buscan sobresalir una sobre otra. La primera nos remite a hombres y mujeres que aún a pesar de vivir geográfica, política y económicamente en los márgenes, se caracterizan por su humildad, sencillez pero sobre todo su hospitalidad y un fascinante orgullo de su enraizamiento socio-cultural hacia su terruño. Una segunda imagen nos presenta la extinción de estos rasgos identitarios a partir de la asimilación en el rancho, de algunos de los rasgos culturales más sobresalientes de lo que podríamos llamar la cultura urbana, es decir, la cultura del consumo desmedido, del confort, del despilfarro. Una tercera imagen, menos romántica por cierto, alude fundamentalmente a la marginación histórica de la que han sido sujetos los rancheros, y en ese sentido nos hacen suponer que desarrollar la vida al margen de la estructura económica, política y social ensancha la posibilidad que el rancho se quede vacío. Ante las condiciones económicas y materiales en las que las familias se desarrollan actualmente, la extinción de la vida en el rancho se vuelve inminente. Y una cuarta imagen, más reciente esta, nos hace pensar las formas de vida ranchera como un nuevo sujeto político, es decir, como una colectividad que a partir de una apropiación y adaptación al entorno, ha constituido una forma de vida frugal, y que reconociéndola, podemos considerarla como una opción para afrontar la situación que vive hoy la humanidad, en términos ecológicos.

Las cuatro imágenes pueden tener sus propios marcos normativos que las legitimen y efectivamente acercar al lector, de alguna forma u otra, al rancho sudcaliforniano. No obstante, si a quien le interesa entender la vida ranchera deja las imágenes de lado y se acerca empíricamente a uno de ellos, lo más seguro es que la experiencia le haga corto circuito con las ideas que trae a cuestras.

No pretendemos de ningún modo hacernos pasar por jueces y partes, es decir, con este ejercicio reflexivo no buscamos presentar una imagen que descarte las anteriores. No vamos a negar que en algún momento, construiremos nuestra propia imagen, pero no en este trabajo. Con este ejercicio buscamos algo más simple: prepararnos para el camino teórica y metodológicamente, lo cual nos permitirá, según nosotros, observar el rancho sudcaliforniano con prudencia y respeto. Creemos en el discurso científico pero también, sabemos que la forma de mirar que tradicionalmente nos viene proponiendo violenta fuertemente lo que observa. Es en ese sentido, que lo que buscamos con este trabajo es simplemente marcar distancia con un pensamiento que, *per se*, no nos permitirá observar las especificidades del rancho sudcaliforniano. El discurso de la ciencia positiva obliga a un distanciamiento con una supuesta especulación filosófica, de tal manera, que requiere siempre adecuar los conceptos con los datos recabados en la vida social. Sin embargo, es pertinente que desde las ciencias sociales empezamos a cuestionar nuestras prácticas, y qué mejor que en un programa de maestría.

No quiere decir esto que el trabajo de campo realizado en las inmediaciones de la Sierra de la Giganta, Baja California Sur, fuese tiempo perdido. Este nos permitió como lo manifiesta Carlo Ginzburg en *Señales. Indicios de un paradigma indiciario*¹, por lo pronto, reconocer aquello que las investigaciones sobre el rancho no habían considerado antes, pero sobre todo, nos permitió perfilar la segunda etapa de investigación.

Es importante mencionar aquí qué es lo que nosotros entendemos como especificidades del rancho sudcaliforniano. Habrá que plantear dos supuestos para ello. Primero: a partir de las relaciones entre los rancheros y la naturaleza que le circunda, estos han producido determinadas representaciones del mundo [social y natural] y saberes específicos, los cuales les ha permitido afrontar su vida cotidiana, es decir, de alguna manera han orientado una práctica social específica. Cuando aludimos a estas

¹ Carlo Ginzburg alude la posibilidad resolver la discusión sobre la racionalidad-irracionalidad de pensamiento occidental, a través del reconocimiento en lo que se piensa, de aquello que no se había pensado. Es decir, refiere a la propuesta de un método interpretativo enclavado sobre los descartes, sobre los datos marginales, consideramos como reveladores. De ese modo, detalles consideramos habitualmente sin importancia, o directamente triviales, ‘vulgares’, suministraban la clave para acceder a los productos más elevados del espíritu humano”, en GILLY Adolfo *et al*, “Discusión sobre la historia”, ed. Taurus, México 2003, p.81.

especificidades, asumimos al mismo tiempo que estas hacen a los rancheros sudcalifornianos, ser exactamente lo que son.

No obstante, suponemos también lo siguiente. Desde hace poco más de cuatro décadas se vislumbra a nivel planetario una nueva intervención tecnológica que viene transformando de manera desigual y de-sincronizada la vida a todos los habitantes de la tierra: tanto en los gloriosos corazones del sistema hasta en las más insignificantes y escondidas periferias. A la luz de esta nueva condición histórico-social expresada en la famosa mundialización neoliberal, desde hace relativamente poco tiempo la intervención tecnológica ha permitido el despliegue de significaciones sociales sobre el territorio donde históricamente han habitado las familias rancheras en sudcalifornia. Esto ha generado las condiciones para una profunda transformación de sus formas de vida, es decir, una transformación drástica en lo que anteriormente las hacía ser rancheras y rancheros sudcalifornianos.

Nuestro primer planteamiento de investigación atendía el problema relacionado con la intervención tecnológica en el rancho, es decir, nos preocupaba de sobremanera que las formas de vida, entendidas como maneras de hacer las cosas y relacionarse con ellas, estuvieran cambiando drásticamente y, aun; salvo los trabajos de Rossana Almada en el valle de Los Planes y Todos Santos; no existieran muchos estudios sobre estas transformaciones. Decidimos así empezar nuestro ejercicio. Sin embargo, en el camino mismo de la investigación, desarrollando el trabajo de campo, nos percatamos que efectivamente, el rancho y los rancheros no respondían a las imágenes que nos llegaban a presentar algunos estudios y otro tipo de discursos, pero además, intuimos que el problema no tenía que ver con una mala recopilación de datos o una mala teorización, sino, el problema era precisamente nuestra manera de pensar, es decir, el pensamiento científico mismo. En ese sentido, es que nuestra propuesta, antes que cualquier otra cosa, se funda en un distanciamiento crítico del pensamiento occidental, como única vía para mirar el mundo prudentemente, es decir, respetando las diversas formas de vida que sobre él se despliegan.

El objetivo de la investigación, en suma, fue analizar críticamente los elementos y las premisas fundamentales del pensamiento científico occidental, para poder así reconocer

la violencia epistémica que se ejerce sobre lo que se piensa y, al mismo tiempo, reconocer algunos *indicios* en las formas de vida en el rancho sudcaliforniano que han sido pasados por alto en investigaciones anteriores. Cabe destacar aquí que este distanciamiento nos obligó a reconsiderar, digamos que por añadidura, la manera en que concebimos nuestra propia práctica como investigadores.

Así como la ciencia supone que el conocimiento que bajo su tutela nace es el único con carácter de verdad, las investigadoras y los investigadores suponemos que tenemos todo el derecho de pensar *a priori*, que el rancho puede ser estudiado como un objeto, es decir, que si acuñamos un armatoste categorial pertinente y preparamos los instrumentos para recabar información [ora preguntas precisas ora miradas adecuadas], podremos reconocer lo que realmente sucede ahí. Nosotros insistimos con este ejercicio que debemos poner en tela de juicio dicho procedimiento. Estamos de acuerdo con teorizar el mundo, pero esto no debe determinar lo que en él se desarrolla. Por ese motivo, proponemos una mira fronética, que nos permita encontrarnos con el rancho y reconocer lo propio de él.

El trabajo se divide en cuatro secciones. La primera de ellas son un conjunto de notas al margen para entender la problemática sobre lo que nosotros consideramos mantiene la cohesión de una sociedad y en ese sentido, aquello que determina las representaciones, el conocimiento y de algunas manera, orienta las práctica sociales. Para esto recurrimos a uno de los filósofos que han trabajado lucidamente aspectos relacionados sobre el imaginario y los elementos constitutivos de estos: las significaciones sociales imaginarias. También, en esta primera parte nos aventuramos a perfilar teóricamente, el escenario tecnológico en el que están envueltas todas las sociedades en esta fase histórico-mundial.

En la segunda parte, marcamos en dos sentidos un distanciamiento crítico con el pensamiento occidental. Por vía epistemológica y por vía histórico-política. La primera la recorreremos con el pensamiento de Edgar Morin y la segunda, con Boaventura de Sousa Santos.

En la tercera parte, segundo capítulo, perfilamos nuestra propuesta que se centra, fundamentalmente, en dos cosas, la primera, que alude a un investigador que debe

reconocerse como una fabricación social lo cual implica que ve el mundo desde su plataforma cultural. En ese sentido, debe acercarse al rancho teórica y metodológicamente con mucha prudencia. Y lo segundo que se plantea, es que, hay que recuperar lo que no había sido observado por el pensamiento moderno: las representaciones, los saberes y las prácticas sociales del rancho sudcaliforniano, es decir, la experiencia del mundo ranchero.

La última parte, que es el tercer capítulo, fue elaborada en su mayoría por un trabajo de campo centrado en la observación y el diálogo con algunas familias de los ranchos enclavados en la zona sur de la Sierra de la Giganta. Centramos la atención, primero, en la emergencia histórica del rancho sudcaliforniano, es decir, situamos el proceso a través del cual el rancho aparece en las diversas geografías sudcalifornianas y se desarrolla como tal. Posteriormente, planteamos teóricamente las implicaciones que tiene la constitución de colectividades en un ambiente geográfico y ecológico como el sudcaliforniano. Y por último, planteamos algunos indicios o señales que deben ser abordados prudentemente por los científicos sociales.

EXCURSUS

Notas preliminares para leer la institución imaginaria del rancho sudcaliforniano

i) Imaginario social y las significaciones imaginarias sociales según Cornelius Castoriadis

La realidad que nosotros conocemos se despliega en dos dimensiones. Una en la que el mundo se puede observar a simple vista, o mejor dicho que puede reconstruirse lógicamente y que en el último de los casos cuenta con una funcionalidad determinada. Otra dimensión donde el mundo no necesariamente responde a la lógica del conjunto y al principio de identidad, sino a otra cosa que por si fuera poco el referente empírico es difuso.

La dimensión lógica, hace operar (actuar y pensar) según los mismos esquemas que están activos en la teoría lógico-matemática: “elementos, clases, propiedades, relaciones, todo lo cual es establecido de manera bien distinta y bien definida” (CASTORIADIS 2006, p. 84). El esquema fundamental de esta dimensión es el de la determinidad; es decir, “para que algo exista, debe estar bien definido o determinado” (IBÍDEM). Incluso la existencia de ese algo está relacionado con la funcionalidad de una sociedad determinada.

Para explicar la otra dimensión de lo real, Castoriadis desarrolla una *constelación* conceptual muy interesante. Al centro de esta constelación ubica la idea de Imaginario Social (IS) y orbitándole, entre otras, la de Significaciones Imaginario Sociales (SIS).

Hoy en día no se tiene mucho cuidado cuando se habla de imaginarios. Todo mundo dice lo que mejor le place. Los periodistas por ejemplo regularmente suponen en el Imaginario una macro-ideología o algo así como una especie de *Djinn*² que representa lo más claro u oscuro de una época o una sociedad determinada. Cuando se le imprime cierta rigurosidad, algunos han llegado a suponerlo como la estructura de lo real mal formada (superestructura), o bien, como una falsa idea de lo que es -digámoslo en clave kantiana- la

² En las creencias árabes, son espíritu del aire, genio bueno, o demonio.

cosa en sí. Entre los que han ayudado a reproducir las ideas anteriores, están los seguidores de Louis Althusser y de Jacques Lacan, uno filósofo marxista el otro psicoanalista.

Castoriadis, tiene una idea mucho menos simple del Imaginario. Según Morin, mientras muchos, entre ellos el mismo Althusser y el mismo Lacan, “han considerado al imaginario como irrealidad, eflorescencia, superestructura, Castoriadis ve al imaginario [...] en la fuente de todo lo que se *instituye* o se *crea*, tanto en el psiquismo como en el devenir socio-histórico.” (MORIN 1994). Se entiende entonces que para Castoriadis el imaginario no solamente es la imagen que una sociedad construye de sí misma, sino además, el imaginario instituye lo que nosotros conocemos como realidad.

Podemos establecer algunas tesis de forma apresurada sobre el imaginario y a través de ellas explicar la pertinencia en el trabajo de investigación.

Tesis 1. El imaginario constituye permanentemente formas sociales determinadas, es decir, con-forma el mundo en que cada colectividad habita, la institución que da cohesión a los hombres de una sociedad particular. Dicha con-formación implica cierta unidad, en ese sentido es pertinente preguntar ¿Qué mantiene cohesionada a una sociedad? es decir ¿Qué es lo que la hace ser esta sociedad y no otra? ¿Qué determina su unidad y su forma? A la luz del pensamiento de Castoriadis esta unidad deriva “de la cohesión interna de un entretejido de sentidos, o de significaciones, que penetran toda la vida de la sociedad, la dirigen y la orientan” Bueno, esta *constelación* de significaciones, que por cierto se encuentran *amalgamados* [*encarnados* dice el autor] **en instituciones sociales como el lenguaje, normas sociales, hábitos**, etc., son las denominadas por el mismo Castoriadis (2006) como ***Significaciones Imaginarias Sociales***.

Las instituciones al socializar al individuo [...] tienen que proveer al individuo de sentido. Esto es gracias a las significaciones imaginarias sociales. Es decir que las significaciones imaginarias sociales son lo que anima a las instituciones de una sociedad, y es lo que hace que tengan -que puedan tener- sentido, y por ello eficacia (p. 86)

Este plexo de significaciones sociales están vinculadas unas con otras a través de un proceso de *remisión*. Por ejemplo la significación **obrero** me *remite* a la significación **salario**, y ésta a su vez a la significación **capital**, y ésta a la de **plusvalía**, y a la de

explotación. No obstante, las significaciones, por ser productos de la imaginación [no de la imaginación individual sino de un imaginario social determinado], es decir, de ese plexo de significaciones imaginarias sociales que lo articulan, no pueden estar vinculadas entre sí de manera causal, por condiciones necesarias o suficientes, es decir, por poner otro ejemplo, no está determinado que *biznaga*, *raíz* y *roca* nos remita a *auto-organización*, *dialogo* o *identidad*.

Por otro lado, es importante mencionar que las SIS no pueden ser reconstituidas analíticamente, y de nueva cuenta, esto por su carácter imaginario. En suma, la idea de imaginario social permite reflexionar en torno al entretejido de significaciones que al ser compartidas por sociedades específicas, instituyen mundos histórico-sociales determinados, o mejor dicho, crean mundos histórico-sociales. Mundos histórico-sociales que orientados por ese plexo de significaciones encarnadas en sus instituciones, como el lenguaje, normas, valores, etc.; son instituyentes a su vez de modos específicos de pensar –figuras de lo pensable diría Castoriadis-, o de maneras de hacer -y hasta de no hacer las cosas, ergo, de formas antropológicas específicas.

Tesis 2: El complejo de significaciones encarnadas en las instituciones sociales, es la carga signica de la cultura pensada en términos antropológicos, es decir, entre otras cosas, el imaginario acota lo que en cada caso puede pensarse y no puede pensarse, lo que puede hacerse y lo que no puede hacerse, lo que es un hecho y lo que no es un hecho, lo que es posible y lo que consideramos imposible. Incluso determina lo impensable, lo no dicho.

En ese sentido el sistema de significaciones constituyen a su vez una especie de clausura social, es decir, las condiciones de posibilidad para la creación de un *para sí* o un *mundo propio*. Castoriadis menciona que tanto la organización social como la organización biológica muestran una clausura organizativa, informativa y cognoscitiva. Cada sociedad, al igual que cada ser o especie viviente, establece (crea) su *propio mundo*, dentro del cual, desde luego, se incluye a sí misma. No obstante la clausura de un sistema social, o mejor dicho, de un mundo histórico social, no se caracteriza por un estado de autonomía, sino más bien por la *heteronomía social*, es decir, un estado social en el que las leyes, los

principios, las normas, los valores, los sentidos son establecidos de una manera definitiva, y en el que la sociedad, o el individuo como fabricación social, según el caso, no tiene ninguna influencia sobre ellos. O por lo menos aparentemente.

Tesis 3. Si el imaginario es el lugar donde cada colectividad se instituye a sí misma, se clausura, no es menos cierto que es ahí donde se juegan todos los conflictos pero sobre todo donde se constituyen las condiciones de posibilidad para la emergencia de un mundo histórico social radicalmente distinto al anterior.

ii) La mundialización y el rancho sudcaliforniano

Hace alrededor de 500 años inicio la expansión de lo que Immanuel Wallerstein llama acertadamente el sistema-mundo moderno, que, relativamente hace poco, muy poco, ha venido reorganizando *la totalidad* de muchos pequeños mundos aislados, al unirlos con vínculos económicos, políticos y sobre todo, *simbólicos*. Algunos hoy le llaman globalización, otros neoliberalismo; nosotros asumimos nombrar esta expansión como la mundialización capitalista contemporánea

Fue desde el siglo XIX que la *civilización moderna* puso toda su fe en el tejimiento de una red industrial con dimensiones globales. El conde Claude-Henri de Saint Simon postuló al principio de la década de 1820 la utopía de la <<Asociación universal desde el punto de vista de la industria>>. Según Saint-Simon el planeta debería ser *administrado* por los capitalistas como una *gran sociedad de industria* [donde se beneficiarían todos] y no gobernados por un conjunto de incipientes Estados-Nación. Apareció así de manera más formal la *ilusión* de la gran red mundial.

Dicha ilusión fue pertinente gracias a un plexo de significaciones que referían todas a la felicidad individual y colectiva de diversas sociedades, pero obviamente, fue prácticamente una posibilidad por los avances tecno-científicos de la época. Es cierto, el modelo racional capitalista y la idea de *progreso* fueron más o menos clave para inventar la gran familia industrial *sansimoniana*, pero sin la tecnología no pudo haber sido imaginada, menos posible. La idea del escritor que se imagina dar la vuelta en globo, en

tren y cualquier otro tipo de vehículo que le permita darla en 180 días, en el fondo no responde al genio, sino a las condiciones históricas de la época del autor³.

Si el siglo XIX fue el siglo de la ilusión, el XX fue el de la euforia y la locura. Frente a todo tipo de críticas los tecnócratas no reaccionaron a ninguno de los juicios morales que se hicieron en su contra. Aun a pesar de que las catástrofes y locuras que caracterizaron el siglo XX tuvieron como característica central la intervención tecnológica, la tecnología fue desarrollada exorbitantemente a tal grado que autores como Manuel Castells han llegado a sostener que vivimos a partir de la segunda mitad del siglo XX, particularmente en la década de los 70's, las consecuencias de una nueva revolución ahora tecnológica, que implicó según su coetáneo Fernando Broncano, una *nueva naturaleza*.

Obviamente, esta nueva naturaleza tecnológica es ordenada desde los centros del sistema mundo capitalista ¿Pero en qué consiste? Dice Broncano (2000) que “el horizonte [tecnológico] que nos rodea, el paisaje que observamos todos los días e incluso lo que permanece oculto, como lo están las ondas electromagnéticas que traen la información a nuestros aparatos, conforma nuestra *nueva naturaleza*” (p. 20). Una naturaleza que permite a lo largo y ancho del sistema-mundo se realicen una serie de cambios y mutaciones que les están transformando de manera *desigual y de-sincronizada* la vida a todos sus habitantes. Y de esa transformación no se salva nadie, ni los rancheros sudcalifornianos por más alejados y marginados que apresuradamente los supongamos.

Desde otras perspectivas no necesariamente filosóficas, como por ejemplo la del economista Daniel Bell, quien estudio en la década de los sesentas y setentas las nuevas características de lo que nombró como la *sociedad postindustrial*, se menciona que la tecnología ha permitido la emergencia de un nuevo modo de pensamiento, ***una nueva racionalidad***, que tiene como criterios de actuación “la eficiencia y la optimización, o sea, una utilización de los recursos con el mínimo costo y el mínimo esfuerzo” (Cfr. BRONCANO 2000, p. 21).

³ La tecnología ha causado revuelo y originado discusiones siempre, sobre todo en la modernidad que imprimió en ella muchas de sus añoranzas. El imaginario social ha sido articulado con las posibilidades de esta intervención sobre todo con aquella que implica tecnologías de información y comunicación. Cf. MATTELART Armand (2000), “Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la ciudad global”, ed. Paidós, pp. 127-227

Podríamos pensar junto a Herbert Marcuse (1973), que esta racionalidad produce entre otras cosas (*monstruos* diría Edgar Morin) una *conciencia feliz*; un nuevo conformismo; que poco a poco lo atrapa, seduciéndolo a través de la tecnología, todo. Esta racionalidad tecnológica, dice Marcuse, “sostiene a una sociedad que ha reducido -y en sus zonas más avanzadas eliminado- la irracionalidad más primitiva de los estadios anteriores, y que prolonga y mejora la vida con mayor regularidad que antes” (p. 104). Además, “Al asimilar todo lo que toca, al absorber la oposición, al jugar con la contradicción, demuestra su superioridad cultural” (p. 104).

Las formas o modos de vida organizadas al interior de las rancherías sudcalifornianas, como dijimos, no están exentas de este tras-tocamiento tecnológico. Bien, pues ante estas realidades trastocadas es necesario que la mirada que se ha encargado de observar y elucidar las forma de vida de los rancheros sudcalifornianos de igual manera se transforme.

En estos lugares existen sujetos que se han apropiado de su espacio; digamos que lo reacomodan, lo reorganizan siempre a *su modo y a su tiempo*. Un modo que por cierto tiene características muy particulares; un modo organizado en buena medida a través de impulsos creativos (*poiéticos*) difícilmente domado ciertamente, por el mundo funcional de la “civilidad” urbana, que son en otras palabras las formas de vida administradas a través de la racionalidad tecnológica del capitalismo. No significa esto que sus formas han sido producto del hermetismo cultural. Y esto independientemente de su marginalidad geográfica, política y económica. Pensar eso sería otro gran error, una falacia. La relación con la racionalidad instrumental del capitalismo, y aquí vuelvo a llamar la atención, ha sido *con sus modos y permanentemente*. No obstante, desde hace un par de décadas, la nueva forma en que la tecnología interviene en el mundo ranchero, ha vuelto más agresiva la contradicción, de tal manera que las transformaciones en las formas de vida se han acelerado. La coraza simbólica que permitía en algún momento hablar determinadamente de los rancheros y las rancheras sudcalifornianas en relación con los individuos fabricados en las ciudades, se volvió una delgada membrana que permite la emergencia de nuevos sentidos, nuevas significaciones sociales, *ergo*, nuevas formas de vida.

Efectivamente pensamos que en las rancherías se vive una contradicción nueva. Una contradicción o mejor dicho, una hibridación cultural. Nos explicamos. La hibridación según el antropólogo Néstor García Canclini se refiere a los entrelazamientos entre lo tradicional y lo moderno de las culturas contemporáneas. En este caso la hibridación sociocultural en las rancherías sudcalifornianas no la pensamos como una simple mezcla de estructuras o prácticas sociales puras, que existían en forma separada y que al combinarse, generan nuevas estructuras y nuevas prácticas. En los espacios sudcalifornianos intervenidos históricamente por sus rancheros y rancheras, se está tejiendo una fina red de significaciones mediada tecnológicamente, que genera las condiciones para la emergencia de nuevas formas de vida.

Y es que al interior de las zonas rurales a través de soportes informativos como la radio, la televisión, los teléfonos celulares; o *gadgets* como la grabadora, los refrigeradores, las cocinetas, los automóviles, los transportes públicos; u obras como brechas y carreteras; posibilitan la emergencia de rasgos culturales ajenos al rancho sudcaliforniano. Considerando esto es que suponemos una nueva contradicción, una nueva dialéctica, un nuevo entramado de significaciones, una nueva lucha entre la ciudad y el mundo rural. Esto no significa en lo absoluto la muerte de una forma de vida, aun, sino la emergencia de algo nuevo.

El abanico de posibilidades para las ciencias sociales es amplísimo. Aquí aludimos a las dos opciones que consideramos más urgentes llevar a cabo. Por un lado, es necesaria la elucidación de las contradicciones culturales en los ranchos sudcalifornianos; que en otras palabras sería entender lo nuevo y lo viejo en esos espacios. Para ello, en palabras de Geertz, deberíamos “conjeturar significaciones, estimar las conjeturas y llegar a conclusiones explicativas partiendo de las mejores conjeturas” (GEERTZ 2000, p. 32). Por otro lado, y esto es de inicios, debemos arriesgarnos a afirmar las formas de vida en el rancho sudcaliforniano, desde ellas mismas y no tanto desde las disciplinas científicas que se han dedicado a hacerlo desde hace algunas décadas. Comprender el mundo ranchero, hoy, es conocer las crisis de su *proceso identificadorio*⁴, y esto, al mismo tiempo es iniciar

⁴ Cuando hablamos de un proceso identificadorio entendemos una diversidad de mecanismo que le permiten a una sociedad, un grupo social o individuos diversos referirse a sí mismos; y en el último de los casos que le

un dialogo donde reine la prudencia, lo que implica, por ejemplo, anular la transgresión de sus formas de vida por la testaruda necesidad de imponer las nuestras.

El problema es que este dialogo no es un asunto de voluntad, en ese sentido, necesitamos antes que cualquier cosa allanar nuestro camino como científicos sociales, y esto hace inevitable reconocer que nuestra manera de observar el mundo ha estado orientada por un método sumamente violento, que niega, así como lo colonizadores lo hicieron con los pueblos originarios, reconocer al *otro* tal como es.

permiten mantenerse juntos como esta sociedad y no otra, como este grupo y no otro, como estos individuos y no otros. Además que este proceso identificatorio determina la dirección que esta sociedad, este grupo o los individuos mismos tomen en un momento específico, dicho esto en términos políticos o económicos. En otras palabras nos referimos al proceso que orienta la constitución de identidades particulares.

I. DISTANCIAMIENTO CRÍTICO CON EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL PARA MIRAR PRUDENTEMENTE EL MUNDO

“Aunque es cierto que no hay descubrimientos sin descubridores y descubiertos, lo más intrigante es que teóricamente no es posible saber quién es quién”

Boaventura de Sousa Santo, Epistemología del Sur

I.1 Mirar para imponer o mirar para escuchar

La mirada colonizadora de la corona española se desplegó sobre la península californiana y nombró sus características a través de los cronistas, algunos misioneros y uno que otro soldado escribano con carácter de conquistador, como Hernán Cortés: a los primeros habitantes los llamaron indios y calificaron sus prácticas sociales como salvajes o primitivas⁵. Hoy, desde hace algunas décadas, investigadores de distintas universidades, al igual que integrantes de organizaciones no gubernamentales, han nombrado el mundo ranchero sudcaliforniano desde cada una de sus disciplinas (historia, sociología, antropología), sus necesidades o buenas intenciones (programas comunitarios para el desarrollo local y sustentable), y en algunos casos han hecho público los discursos en torno a *los último californios* diría Henry Crosby (2010), los cuales, no necesariamente responden a lo que son ellos, pero si les ha permitido de alguna manera u otra, intervenir en términos discursivos, organizativos, socioculturales, políticos e incluso económicos no solo los ranchos, sino además el espacio en el que estos están enclavados.

Políticamente suponemos como lo afirman hoy algunos representantes de la corriente crítica del pensamiento contemporáneo, como Immanuel Wallerstein, Boaventura de Sousa Santos, Bolívar Echeverría, Enrique Dussel, entre otros; que la invención [discursiva] y la intervención de un continente como el nuestro responde a la necesidad de

⁵ Dice Rosa Elba Rodríguez Tomp en *Los límites de la identidad* (2006) que al llegar los españoles a estas tierras “los llamaron indios, sin importar mucho que entre ellos existieran diferencias importantes originadas principalmente por la gran diversidad cultural con que contaba toda la extensión de los territorios del continente recién descubierto”, p. 157. Esto implica un desconocimiento de las diferencias culturales existentes en la región. Pero más allá de esto, no reconocieron nunca el conocimiento profundo de su entorno mediato e inmediato que tenían estas gentes, y en cambio, peyorativamente y filtrado por las formas organizativas europeas, decían que “era gente pescadora y holgazana, que se muda de un sitio a otro conforme anda el cardumen del pez y cría de ostiones” p.163

acumulación⁶ de capitales y al mismo tiempo, a la dominación de una forma de vida sobre diferentes formas de *ser* producidas desde lo local. Por ejemplo, el *mal llamado* descubrimiento de América traía implícito un objetivo que al tiempo aparece obvio pero no fue del todo así en su momento: se trataba de *civilizar la barbarie* y extraer de los distintos territorios todo el provecho económico posible. Si nos arriesgamos a leer el presente con las lecciones y las claves de un pensamiento crítico como el de los pensadores antes mencionados, la imagen de despojo y de dominación [política, cultural, económica] que empezó su proceso de mundialización a partir del siglo XV⁷, no sería del todo extraña para el hoy. Hoy, los procesos de colonización mantienen su curso por las mismas necesidades del capital y hasta cierto punto, a través de mecanismos de dominación similares, pero con una forma propia del momento contemporáneo (emergente en la posguerra): de nuevo, la del desarrollo local y sustentable⁸.

⁶ El documento rector de la praxis zapatistas, la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, sugiere que el reconocimiento de la lógica del capital, nos permite observar que la acumulación trae implícitos cuatro procesos íntimamente relacionados entre sí: la explotación, el despojo, la represión y la dominación. Documento revisado en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx>

⁷ Aclaro nuestra perspectiva histórica, porque habrá quienes supongan que el sistema mundial capitalista se consolida en el siglo XIX, reconociendo los dos grandes eventos que impulsaron su desarrollo: la Revolución Francesa y la Revolución Industrial. Y estamos de acuerdo, sin embargo, según lo dice Immanuel Wallerstein, en el siglo XV el sistema “ya tenía las tres características definitorias de una economía-mundo capitalista: dentro de sus fronteras ya existía una sola y central división del trabajo, con polarización de tipo central y de tipo periférico; las principales estructuras políticas, los estados, estaban unidos dentro de, y obligados por, un sistema interestatal cuyas fronteras coincidían con las de las de la división central del trabajo; a mediano plazo, quienes perseguían la incesante acumulación de capital se impusieron sobre los que no la querían” en “Después del liberalismo”, ed. Siglo XXI, México 2001, p.131.

⁸ Existen varias concepciones de desarrollo, pero por el momento podemos generalizar y hacer mención de aquella que se expresa en el discurso de Harry Truman pronunciado en la conferencia de San Francisco en 1945. En este discurso, Truman como representante de los países desarrollados, hace mención de su compromiso con los países subdesarrollados, de la siguiente manera: “Debemos embarcarnos en un nuevo programa que haga disponible nuestros avances científicos y nuestro progreso industrial para la mejora y crecimiento de las áreas subdesarrolladas. Más de la mitad de la población del mundo vive en condiciones que se acercan a la miseria. Su alimentación es inadecuada. Son víctimas de la enfermedad. Su vida económica es primitiva y estancada. Su pobreza es un lastre y una amenaza tanto para ellos como para las áreas más prosperas. Por primera vez en la historia la humanidad tiene los conocimientos y habilidades para aliviar el sufrimiento de esas personas”. Y añadía: “Nuestro propósito tendría que ser el de ayudar a los pueblos libres del mundo para que, a través de sus propios esfuerzos, produzcan más alimentos, más vestidos, más materiales para sus casas y más potencia mecánica para aligerar sus cargas”, y aquí lo más interesante: “con la cooperación de empresas, capital privado, agricultura y la mano de obra de este país, este programa puede aumentar en gran manera la actividad industrial en otras naciones y puede incrementar substancialmente su nivel de vida”. Estas palabras nos permiten imaginar que, lo que se entiende por desarrollo, son una serie de prácticas políticas y económicas propuestas desde los países centrales, que les permitirá a los países subdesarrollados adaptarse al modelo económico y sobre todo, generar las condiciones económicas para mejorar la calidad de vida. Además, desde esta lógica desarrollista, según lo expresado por Truman, las

Por otro lado -y aquí llamamos sobremanera la atención del lector- la dominación y la intervención no solo ha sido en términos geopolíticos. Epistémicamente, desde el momento que Europa transgredió sus fronteras sabiendo el encuentro con el *Otro*, con lo no-europeo, inició una mutilación de la diferencia y un engrandecimiento del complejo de superioridad de los países históricamente centrales; lo cual no es un secreto que dicho instinto de superioridad fue formalizado a partir de la emergencia de la razón moderna y particularmente con la consolidación de las ciencias sociales de corte eurocéntricas.

Dicho esto, advertimos que en esta parte de nuestro trabajo, nos interesa establecer una imagen que nos permita desarrollar lo siguiente: establecer cómo la dominación en territorio sudcaliforniano –al igual que en otras partes del mundo- no solamente se ha llevado a cabo a través de la colonia, los procesos misionales, el mercado, sino también a través del pensamiento, a través de la determinación de la vida a partir de lo que el sujeto que piensa el mundo -en este caso el científico social- supone que existe.

Esta imagen abonará a una reflexión crítica sobre la manera en la que hemos abordado el conocimiento de nosotros mismos y nuestros territorios, pero además, permitirá cierta pertinencia a la hipótesis general de la investigación, la cual supone que el conjunto de *significaciones sociales* que mantuvieron por un largo periodo la cohesión del mundo ranchero sudcaliforniano; a la luz de una nueva intervención tecnológica⁹ y la *racionalidad capitalista* hoy predominante en esas zonas; ha perdido su fuerza y a su vez ha provocado la emergencia y el despliegue de otras significaciones sociales, que a su vez, vienen

condiciones de pobreza y miseria de las periferias afectan de manera significativa los procesos productivos y a la postre la acumulación de capitales de las grandes economías mundiales.

A partir de la década del setenta, el modelo desarrollista inicia su declive. Ante esto, los grandes críticos del modelo aluden a la crisis ambiental pero sobre todo, a una falta de sensibilidad de este modelo, a las condiciones reales de los pueblos. De tal manera que, se propone una inversión en el modelo de desarrollo. Es así que desde hace unas décadas, se habla de desarrollo local: “el desarrollo local se construye de abajo hacia arriba, endógeno puesto que necesita de alianzas en el espacio de lo local, así como la cooperación entre actores, capital social, acuerdos y de una acción pública local de alta intensidad” [Cabrero 2005, citado en Chacón Castillo Benjamin, “El desarrollo local desde la perspectiva del desarrollo humano” y revisado en <http://www.dhl.hegoa.ehu.es>]. Boaventura, consciente de este proceso, mencionó hace un par de años que, este desarrollo local es nueva estrategia del imperialismo para mantener su intervención, ahora en los pocos espacios abundantes en biodiversidad.

⁹ Más adelante trataremos el tema de la intervención tecnológica, pero por el momento podemos advertir que en esta intervención suponemos nosotros soportes, como lo sería el automóvil, la radio, el teléfono, la televisión o un tractor, pero además, eventos emergentes a esta intervención, como lo sería la migración, los nuevos imaginarios sociales, las nuevas formas de relacionarse, la nueva concepción de la naturaleza, etc.

generando las condiciones simbólicas para la constitución de nuevas *formas de vida en los ranchos sudcalifornianos*. Es decir, hoy existen nuevas maneras en las que los rancheros sudcalifornianos representan su mundo general (natural y sociocultural), lo conocen y lo practican (o intervienen). Hoy pues, lo que los hace ser rancheros y rancheras sudcalifornianas, o mejor, lo que los hace estar juntas y juntos, son otras cosas, otros sentidos.

Presentada está intención el asunto se complejiza. Y es que tenemos ya perfiladas un par de vías reflexivas. Una histórica y geopolítica y una meramente epistemológica. Si bien se vuelve insoslayable una explicación sobre la relación entre una y otro vía, tendrá que el lector dar un voto de confianza a quien escribe y ser paciente ya que cualquier tipo de respuesta dada en este preciso momento sería muy apresurada. Basta curarnos en salud y mencionar que histórica y geopolíticamente, habrá que hacer con mucho cuidado la denuncia de la colonización de nuestro territorio y establecer cómo es que hoy, al igual que ayer, los mecanismos de dominación se han diversificado pero el objetivo es el mismo: acumular riquezas. No podemos correr riesgos. Podríamos echar a andar las pasiones pero no se trata acá de hacer la revolución, sino de pensar de otro modo. Aunque las ciencias sociales sea un campo de disputas teóricas variopintas, no dejan de ser ciencias, es decir, lo que se deja intacto en la lucha es su condición de un saber que alude fundamentalmente a un discurso esencialmente ordenado/ordenante.

En ese sentido, donde sí estamos en condiciones de intervenir es en la parte digamos cognitiva, es decir, podemos, de alguna manera, proponer la posibilidad de crear un nuevo discurso que nos permita entender las prácticas y las representaciones expresadas en las formas de vida que se vienen gestado en la geografía sudcaliforniana y particularmente en el rancho, sin determinarlas a una forma de ser que no respondan verdaderamente a lo que son. Podemos pues, abonar con nuestra reflexión, a la emergencia de una nueva mirada. Una mirada podríamos decir junto a Silvia Rivera (2010), descolonizante¹⁰, es decir, que

¹⁰ Debo admitir que la propuesta tiene en el fondo un thelos político, justo en los términos que lo plantea Silvia Rivera: “El mundo al revés del colonialismo, volverá sobre sus pies realizándose como historia solo si se puede derrotar a aquellos que se empeñan en conservar el pasado, con todo su lastre de privilegios mal habidos” en “CH’IXINAKAX UTXIWA. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires 2010, p. 55

nos permita reconocer una forma de vida relativamente autónoma, más que determinarla, con nuestra lectura científicista y moderna, a una forma de ser ajena y de cierta manera, simbólicamente alejada de lo que realmente es.

Nosotros justificamos este camino a seguir aludiendo a la *frónesis* aristotélica, es decir, a una razón práctica que le permite a un sujeto en el mundo, en un momento determinado, hacer juicios reflexivos a partir de las condiciones a las que se expone y asumiendo, sobre todo, sus propias condiciones de posibilidad para la práctica y para su mirada. Dicho de otra manera, la *frónesis* es la prudencia de un sujeto que orienta su acción (metodológica podría ser) a partir de una deliberación previa, que subrayo, emerge en la práctica misma¹¹. Ser prudentes o frónéticos significa entonces, ser cauteloso en lo que decimos ante lo que no somos, ante lo que aparece a nuestra mirada; sobre todo, para respetar su complejidad. El poeta Tomás Segovia (2011), en uno de sus textos de manera exquisita, expresa el trasfondo de lo que decimos:

“Por una vez podré decir
Sin que haya nadie que me contradiga
Que no es lo mismo el que desea
Que el que codicia algo
Como no son las mismas las palabras
Dichas para escuchadas
Que dichas para obedecidas
Ni tampoco es el mismo el que me habla
Para decirme algo
Que el que me habla para que me calle”.

¿Qué implica ser prudentes en el marco de este trabajo? Implica primero, asumir el riesgo que supone el encuentro entre un sujeto que piensa y el objeto que será pensando, es decir, tomar conciencia de que el sujeto deviene en un artificio filosófico para la dominación en cuanto se considera otra cosa distinta del objeto. En efecto, no se puede dejar de pensar el sujeto y el objeto sino es separado, no obstante, lo importante es asumir que ambos se encuentran mediados recíprocamente, es decir, el objeto mediante el sujeto, pero sobre todo y de otra forma, el sujeto mediante el objeto. Si no reconocemos este tipo

¹¹ Según Aristóteles “[la prudencia] tiene que ser, pues, una capacidad racional, munida de un conocimiento verdadero pero referida exclusivamente a la acción, de determinar lo que es bueno y malo para el ser humano.” Citado en GUARIGLIA Osvaldo, “La ética en Aristóteles o la moral de la virtud”, ed. EUDEBA, Buenos Aires 1997, p. 301.

de relación entre ambos, diría Theodoro Adorno, la separación “se convierte en ideología, precisamente en su forma canónica” (ADORNO 2003, p.144). En ese sentido, si el sujeto que piensa no se asume como un ente fabricado socialmente y alude en el encuentro [con lo que en la jerga denominamos objeto de conocimiento] al poder de los conceptos para explicar lo que se despliega frente a sus ojos, se puede caer en el error en el que viene cayendo la ciencia desde hace siglos al querer determinar las cosas a su imagen y semejanza.

Debemos pecar de prudentes para reconocer que las formas de ser en el rancho sudcaliforniano son diversas y complejas, es decir, que son otras formas de ser adecuadas a un entorno determinado, lo cual no las hace ni la mejor forma ni la peor, sino las hace ser exactamente lo que son: diferentes maneras de estar y de ser en el mundo. Y sobre todo, subrayo, habrá que pecar de *fronéticos*, y dejar en el camino toda la carga de prejuicios que implican los constructos teóricos de las disciplinas científicas a las cuales nos adherimos para construir el discurso científico que requiere una tesis de maestría. Nada fácil la tarea.

I.2 Distanciamiento crítico del pensamiento occidental

Para *acercarnos* al rancho sudcaliforniano de manera prudente; ora en términos epistémicos¹² ora metodológicamente; estamos obligados a *distanciarnos críticamente* del paradigma científico occidental, que como se sabe, nace con las revoluciones científicas del siglo XVI y en el siglo XIX alcanzó el carácter universal al extender esta racionalidad¹³ a los dos grandes campos del saber científico. Las ciencias naturales y las emergentes ciencias sociales, se convirtieron así, podría decirse, rigurosamente racionales y como bien lo dice Boaventura de Sousa Santos (2011), “admite variedad interna, pero [...] se distingue y defiende, por vía de fronteras palpables y ostensiblemente vigiladas de dos formas de conocimiento no científico (y, por lo tanto irracional) potencialmente perturbadoras e intrusas: el sentido común y las llamadas humanidades” (p. 21).

¹² Vamos entender el término epistémico o episteme en el sentido que Foucault lo plantea en *Las palabras y las cosas*, es decir, *como aquello que define las condiciones de posibilidad de un saber*. En ese sentido, cuando hablamos de una prudencia epistémica, podemos pensar en el reconocimiento de las distintas condiciones histórico-sociales que hacen pertinente un tipo de saber, incluidas nuestras condiciones de posibilidad y nuestros saberes mismos.

¹³ Más adelante vamos a discutir el concepto de racionalidad.

Una de las características de este tipo de racionalidad, que sigue operando en buena medida, por cierto, sobre todo en el campo de las ciencias sociales, es su praxis dominante y totalitaria, en tanto, niega categóricamente como lo perfilamos líneas arriba, “el carácter racional a **todas las formas de conocimiento** que no se pautaran por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas” (IBÍDEM). Es ese sentido la necesidad del distanciamiento, sobre todo, porque lo que buscamos con este trabajo es proponer una nueva forma de mirar al mundo, específicamente el del rancho sudcaliforniano. Para nosotros, mirar es como preguntar, como buscar algo en el desierto: es “en el mirar donde el otro, la otra, lo otro aparece. [...] Si no aprendemos a mirar el mirarse del otro ¿qué sentido tiene nuestra mirada, nuestras preguntas?”¹⁴

Nosotros buscamos un camino para reconocer las representaciones que los rancheros sudcalifornianos tienen del mundo, de sí mismos y la forma en que estos practican sus espacios; es decir, buscamos entender ese saber que les ha permitido por cientos de años vivir/convivir con una geografía árida/desértica y tejer y reproducir a través de una práctica determinada, lo que ellos mismos llaman su sistema¹⁵. Por eso fuimos al rancho, para encontrarnos con ellos. Construir discursos científicos desterrando el sentido común¹⁶, como una de las condiciones para poder explicar así diversos acontecimientos sociales; o las diferentes formas de vida tejidas a ras del suelo sudcaliforniano [aunque orientadas en buena medida por el fenómeno tecnológico]; o el imaginario de las comunidades rancheras en Sudcalifornia, tarde o temprano aparecerá como una práctica preñada de una ideología que poco o nada permitirá observar de esa realidad que se pretende explicar claramente. Creer en la posibilidad que este tipo de discursos nos permitirá reconocer las representaciones del mundo y los saberes locales que emergen en el medio rural sudcaliforniano, es un falso artificio que deviene en un pseudo-dominio racional del mundo. Insistimos: mantener el sentido común al margen del discurso científico, y apostarle a los números, el cálculo, los conjuntos, la causas primeras, para

¹⁴ Comunicado “Ellos y nosotros. VI.- Las miradas. 1.- Mirar para imponer o mirar para escuchar”, Ejército Zapatista de Liberación Nacional, Febrero 2013, <http://enlacezapatista.ezln.org.mx>

¹⁵ Cuando las personas en el rancho aluden al sistema del rancho, se refieren fundamentalmente a las maneras en que los habitantes de las zonas aledañas se relacionan entre ellos; entre ellos y las personas que vienen de la ciudad y, entre ellos y la naturaleza.

¹⁶ Necesariamente el discurso científico moderno se deshace del sentido común por su variabilidad y poca consistencia en términos racionales, es decir, el sentido común engañoso diría Rene Descartes en su Discurso.

poder decir algo lo suficiente y verdaderamente claro y distinto, implica si, una validación interna (evidencia) del trabajo del sujeto que piensa el mundo científicamente, en efecto, pero en el fondo, se corre el riesgo de mutilar características esenciales de lo estudiado.

Al desterrar el sentido común, se reproduce la extraña ceguera con la que se ha preñado el pensamiento occidental durante siglos. Uno de los pensadores que han subrayado las limitaciones epistemológicas del pensamiento moderno es Edgar Morin, quien, en su obra alude sistemáticamente a esta ceguera cognitiva orientada por la lógica heredada de Rene Descartes.

Morin recopila una serie artículos y ensayos que llevan como título ***Introducción al Pensamiento Complejo*** (2007). En el primer capítulo (*La inteligencia ciega*), refiere a las características fundamentales del pensamiento moderno, impulsado por el mismo Descartes, quien por cierto, despliega sus reflexiones bajo el imperio de los principios de disyunción, reducción y abstracción, los cuales, si lo traducimos a la jerga cartesiana podemos hablar sin problemas de las reglas del método establecidas por él mismo a mediados del siglo XVII (1637): dudar, fragmentar, analizar las partes estudiadas y enumerar las veces que sea necesario estas para tener así y solo así, una idea clara y distinta del mundo, o sea de lo que se conoce.

Las dos aportaciones cartesiana más conocidas, son, la escisión mente-cuerpo, es decir, la separación radical entre el sujeto cognoscente (*res cogitan*) y el objeto cognoscible (*res extensa*) y; la revalorización de un mundo escrito en lenguaje matemático, ergo, la necesidad de entenderlo en esos términos. Estas dos aportaciones, alimentadas mutuamente, tienen implicaciones en el discurso y sobre todo, en la forma en la que el discurso se constituye como un discurso científicamente valido.

El pensamiento *moriniano* sugiere que la aventura de la razón occidental ha mutilado la complejidad de lo real, simplificando todo aquello que toca y pasa por su mirada. Leyendo a Wallerstein, podríamos decir que esta simplificación se institucionaliza a partir de la secularización de la universidad y la consolidación de las humanidades y las

nacientes ciencias sociales, entre el siglo XVIII y XIX¹⁷. A partir de entonces la filosofía y sus avatares, y las emergentes culturas científicas abrieron un agudo camino hacia la determinación de las distintas realidades que fue normalizada hasta el siglo XX, cuando los mismos descubrimientos científicos, sobre todo de la física, hicieron tambalear toda la base epistémica de la modernidad. Pero en suma, la denuncia de Morin se vuelca en dos flancos que de primera impresión, son específicamente epistemológicos. Uno, se expresa en la imagen de la hiperespecialización del pensamiento, que es la imagen de las anteojeras que orientan la mirada sobre un mundo fragmentado. Otro, refiere al *cómputo*, a la máxima idealista que supone que todo lo real es racional así como todo lo racional es real, *ergo*, todo aquello que no puede ser traducido a lenguaje matemático es un residuo de lo real que poco sirve para entender el mundo de la vida, cualquiera que este sea (Cfr. MORIN 2007, pp. 30-31) Esta manera de *bien dirigir* la razón, diría Descartes, pretenciosa en muchos sentidos diría Morin, viene mutilando la interpretación de la riquísima complejidad de lo real, entre otras cosas, por esta necedad de determinar una identidad que, dicho sea de paso, no lo sostiene ni los científicos ni los campos científicos menos flexibles¹⁸.

Con lo dicho hasta aquí se hace inevitable hacer una somera caracterización de lo que entendemos por un mundo y una teoría simple. Y vamos a insistir con Morin porque

¹⁷ Dice Wallerstein en *Abrir las ciencias sociales* que “la creación de las múltiples disciplinas de ciencia social fue parte del intento general del siglo XIX de obtener e impulsar el conocimiento ‘objetivo’ de la ‘realidad’ con base en descubrimientos empíricos (lo contrario a la ‘especulación’). Se intentaba ‘aprender’ la verdad, no inventarla e intuirlo”. Además, comenta que la forma de pensar nueva no se da en todos lados por igual. Existen cinco países, donde se pueden ubicar la mayor parte de los estudiosos y la mayor parte de las universidades abonan a la institucionalización de la racionalidad moderna: Gran Bretaña, Francia, Las Alemanias, las Italías y Estados Unidos. Véase WALLERSTEIN Emmanuel, 2006, p.p. 16-17

¹⁸ “En la segunda mitad del siglo XIX, la materia parecía ser algo permanente, perfectamente alcanzable [...] se podía agarrar con la seguridad de que no se esfumaría de entre los dedos [...]

Demócrito y los continuadores de su teoría hasta finales del siglo XIX, aunque nunca registraron el efecto de un átomo individual (y probablemente nunca pensaron que sería posible), estaban convencidos de que los átomos son pequeños corpúsculos individuales, identificables, igual que los objetos palpables que nos rodean. [...] ahora nos vemos obligados a afirmar que los componentes finales de la materia no poseen «mismidad» alguna. Cuando observamos una partícula de un tipo determinado, pongamos por caso un electrón, aquí y ahora, debes considerarlo, en principio, como un acontecimiento aislado. Incluso si observas, muy poco tiempo después una partícula similar en un punto muy próximo al primero y hasta si tienes toda la razón para encontrar una relación causal entre la primera y la segunda observación, no tiene auténtico e inequívoco sentido afirmar que es la misma partícula la que has observado en los dos casos [...] Quiero hacer hincapié en esto y les ruego que lo crean: no se trata de que seamos capaces de afirmar la identidad en algunos casos y ser incapaces de hacerlo en otros. No cabe la menor duda de que la cuestión de la mismidad, de la identidad, carece realmente de sentido” SCHRÖDINGER Erwin (1998), *Ciencia y humanismo*, Barcelona: editorial Tusquets, pp. 22, 27

queramos o no es uno de los pensadores que mayor lucidez expresa en este tipo de reflexiones. Para definir esta mirada simplificante, el francés lo hace a través de la noción de complejidad, es decir, busca acceder a esta última idea por vía negativa. En *Ciencia con conciencia* mencionan que la complejidad es:

[...] lo que no es simple. El objeto simple es el que se puede concebir como una unidad elemental indescomponible [sonara injusto, pero qué tal la *res extensa*] La noción simple es la que permite concebir este objeto de forma clara y neta, como una entidad aislable de su entorno. La explicación simple es la que puede reducir un fenómeno compuesto a sus unidades elementales, y concebir el conjunto como una suma del carácter de las unidades. La causalidad simple es la que puede aislar la causa y el efecto, y prever el efecto de la causa según un determinismo estricto. Lo simple excluye a lo complicado, lo incierto, lo ambiguo, lo contradictorio. A fenómenos simples, le corresponde una teoría simple. No obstante, se puede aplicar una teoría simple a fenómenos complicados, ambiguos, inciertos. Entonces se hace una simplificación (1982, p.p. 318-319)

Tenemos muy claro que el trabajo que aquí estamos presentando es un ejercicio de maestría y en ese sentido buscamos por el momento, aunque suene contradictorio, algo muy simple: para nosotros no se trata de decir más o menos de la cuenta sino de reconocer al rancharo y su experiencia, es decir, buscamos un camino que nos permita comprender sus formas de vida. En ese sentido nos vimos en la necesidad de aludir a un principio dialógico de saberes¹⁹, alimentado fundamentalmente de una prudencia metodológica en nuestro hacer investigación histórico-social.

El siguiente capítulo profundizará sobre la idea de la prudencia con la que debe cargarse la mirada del investigador. Ahora vamos a seguir trabajando el distanciamiento porque queramos o no, el paradigma cientificista de occidente devino en telón de fondo de una razón totalitaria que entre otras cosas, como lo he dicho en párrafos anteriores, tiene como característica principal la simplificación de la interpretación de lo real.

Como una primera síntesis de este distanciamiento, podemos mencionar pues que esta forma de mirar expresada en el discurso racional moderno mutila por un lado la realidad, al fragmentarla y pretender entender el objeto separado de la totalidad misma

¹⁹ Queramos o no, al campo nos fuimos con una visión preestablecida, no obstante, esta quiso ser muy prudente, sobre todo, porque buscamos encontrar nuestra manera de ver el mundo con la manera de saber y practicar el mundo de ellos. Para nosotros esta manera de caminar es un principio

[donde está el sujeto mismo]; y peor aún, en un segundo momento, mutila la realidad al presentar esa parcela como lo realmente real.

Ahora la pregunta es qué hay en el fondo de esta forma particular de guiar la razón. Tomas Khun supone que lo que guía esta manera son los paradigmas. Esta es la vía que a continuación vamos a explorar, es decir, vamos a discutir esta noción y la de razón para fortalecer la discusión sobre la dominación racional de la ciencia moderna sobre el mundo de la vida. Las preguntas que guiarán este pasaje son las siguientes: ¿Qué significa el paradigma? ¿A qué nos referimos cuando aludimos a la Razón? ¿Qué implicaciones tienen en la fabricación de discursos científicos? ¿Qué relación existe entre estos términos y las interpretaciones que se hacen sobre el mundo de la vida?

I.2.1 El telón de fondo: el paradigma y la razón moderna

Si bien el término paradigma nace posteriormente al nacimiento de la filosofía occidental en la Grecia Clásica, fue popularizado por Thomas Khun hasta el siglo XX gracias a su obra *La Estructura de las revoluciones científicas*. Khun suponía que el paradigma incluía, entre otras cosas, “marcos de razonamiento, premisas y fundamentos epistémicos para la elaboración teórica y la observación empírica de los fenómenos sociales” (VIZCARRA 2009, p. 6). El paradigma khuniano, implica entonces, determinadamente, una visión científica del mundo.

Según Morin, el concepto de paradigma es fuerte y al mismo tiempo vago: “fuerte, porque [...] tiene valor radical de orientación metodológica, esquemas fundamentales de pensamiento, presupuestos o creencias que tienen un papel clave, por lo que lleva en sí un poder dominador sobre las teorías. Vago, porque oscila entre sentidos diversos que, *in extremis*, cubren de forma vaga la adhesión colectiva de los científicos a una visión del mundo” (MORIN 1991, p. 217). Es decir, el paradigma representa el fundamento de una vía cognitiva para reconstruir el mundo –dicho en términos cartesianos-; y no nos referimos a la teoría sino aquello que permite que la teoría –una mirada determinada en un momento histórico específico- tenga sentido. Al mismo tiempo, diría Morin (1992), el concepto no permite unificar la diversidad de presupuestos teóricos que le permiten a su vez, a los científicos, aprehender el mundo.

A la luz de la lectura que Morin hace del paradigma moderno, menciona varias cosas de las cuales rescatamos solo algunas:

- 1) El paradigma dispone de un principio de exclusión, es decir, excluye no solo los datos, enunciados e ideas que no sean conformes a él, sino también los problemas que no reconozca.
- 2) El paradigma nos hace ciegos para con aquello que excluye como si no existiera.
- 3) Un gran paradigma determina, a través de teorías e ideologías, una mentalidad, un *mindscape*, una visión del mundo. Esa es la razón de que un cambio en el paradigma se ramifique en el conjunto de nuestro universo²⁰

Hay dos problemas que recuperamos y que son evidentes -uno más que otro. El primero es que el paradigma de Khun es excluyente, ya que no reconoce ningún otro saber que no responda a sus propias necesidades. El segundo problema, que es el que vamos a desarrollar a continuación y está obviamente ligado al primero, es que el paradigma khuniano es privativo al campo²¹ científico; es decir, se supone que permite reconocer las condiciones de posibilidad del saber científico, además de orientarlo; pero diluye su pertinencia en otros campos de la vida social donde emergen tipos de saberes diferentes al científico y esto aun a pesar de que interviene en esos otros campos de la vida. Diría Morin que “es una noción que no se puede ni aislar verdaderamente, ni conectar verdaderamente con el lenguaje, la lógica, el espíritu humano, la cultura” (1992, p. 217).

En Michel Foucault muchos reconocen un esfuerzo por superar la regionalización cognitiva implícita en el paradigma de Khun, al cargar de nuevos sentidos conceptos clásicos como el de *episteme*. Es en *Las palabras y las cosas* donde Foucault (1968) hace un análisis sobre el horizonte de posibilidad que permite a los sujetos sociales hacer *para sí*

²⁰ Recurrimos a algunas apreciaciones particulares sobre el paradigma -que nos sirven para nuestros planteamientos- pero el lector puede remitirse directamente al texto de Morin (1992) *El Método 4. Las ideas. Su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización*, España: ed. Cátedra, p.p. 222, 223

²¹ “Un campo [...] es una esfera de la vida social que se ha ido autonomizando progresivamente a través de la historia en torno a cierto tipo de relaciones sociales, de intereses y de recursos propios, diferentes a los de otros campos” GÍMENEZ Gilberto, “Introducción a la sociología de Pierre Bourdieu”, Revista de Investigación de la Universidad Veracruzana *Colección Pedagógica Universitaria*, No. 37-38, Veracruz 2002, p. 6 revisado en http://www.uv.mx/cpue/coleccion/Indice_general_coleccion.htm

el mundo, ora científicamente ora cotidianamente (en términos socioculturales). Foucault establece formas distintas de aprehender el mundo, las cuales por cierto están íntimamente relacionadas entre ellas y que dicho sea de paso, explica de la siguiente manera: “los códigos fundamentales de una cultura —los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas— fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá. En el otro extremo del pensamiento, las teorías científicas o las interpretaciones de los filósofos explican por qué existe un orden en general, a qué ley general obedece, qué principio puede dar cuenta de él, por qué razón se establece este orden y no aquel otro” (FOUCAULT 1968, p. 9). Según Foucault estas dos formas de hacer *para sí* el mundo, comparten la experiencia de la *episteme* en un momento histórico de terminado.

En ese sentido, diría Foucault, cada época define las condiciones de posibilidad de sus saberes, “sea que se manifieste en una teoría o que quede silenciosamente investida en una práctica” (IBIDEM, p.166). A la vista de Edgar Morin (1992) la *episteme foucaultiana* “se encuentra casi en el fundamento del saber y recubre el campo cognitivo de una cultura” (p. 217), es decir, no solo controla las teorías y los razonamientos científicos, “sino también el campo cognitivo, intelectual y cultural donde nacen teorías y razonamientos” (IBIDEM, p. 218). Es por esta condición totalitaria que observa una radicalidad mayor en Foucault que en Khun y al mismo tiempo, es por ello que asume algunos postulados *foucaultianos*. Sin embargo, también menciona que su compatriota simplifica de manera arbitraria la relación cultura/episteme al determinar que “en una cultura y en un momento dado, solo hay siempre una episteme” que como dijimos, determina “las condiciones de posibilidad de todo saber” (FOUCAULT 1968, p. 9)

Habría que entender que Morin hace una lectura de Foucault desde una perspectiva epistemológica, pero además, con las características que el emergente paradigma de la complejidad determina. No obstante, los dos filósofos coinciden en que existe un marco epistémico que orienta una manera muy particular de aprehender el presente, que implica como lo hemos venido diciendo, una marginación del sentido común, por indeterminado y contingente; una exclusión de los saberes locales porque están preñados del espíritu

indomable de la reciprocidad entre sujeto-objeto y, sobre todo, una anulación de la reflexión por la existencia o estar-en-el-mundo, para decirlo en términos *heideggerianos*.²²

Ahora, habrá que retornar sobre aquello que le subyace a este paradigma. Existen algunas vías para esta discusión, pero detengámonos para pensar un poco, en los instrumentos que nos permiten conocer el universo. Estos instrumentos son, diría Morin (2007), de naturaleza racional. Vamos a apuntar en primer lugar, algunas cuestiones en torno a -la *ratio* occidental, que desde el siglo XVII, ha producido (sigue haciéndolo, según nosotros) simultánea e indistintamente racionalidad y racionalizaciones. La Razón a la que por el momento aludimos supone la voluntad de tener una visión coherente de “los fenómenos, de las cosas y del universo” (MORIN, 2007 p. 101). Pero además, esta Razón, tiene implicaciones en un método de conocimiento “fundado en el cálculo y la lógica” (MORIN 1982, p. 293). Y de nuevo, Descartes aparece en la discusión.

I.2.2 Racionalidad y racionalizaciones del mundo de la vida: las ciencias sociales en la encrucijada

Habrà que mencionar que existen autores que suponen un aire sincrónico y abstracto en la idea misma de Razón y en ese sentido, prefieren hacer referencia a conceptos como el de racionalidad, que tiene un sentido más instrumentalista [pragmático]; o el de racionalización, que de alguna manera u otro es el pecado con el que el sujeto cartesiano ha tenido que lidiar por el solo hecho de haber nacido.

Rodolfo Cortés del Moral (2003), por ejemplo, ha discutido el concepto de racionalidad de tal manera que lo supone a partir de un marco mucho más general al que nos vamos a referir más adelante-moderno-. Cortés del Moral piensa el concepto como un “conjunto de principios, valores, criterios, categorías e instancias de legitimación que

²² Este estar-en-el-mundo que no se trata de estar dentro de él, sino ser-en-él; es la plenitud de la existencia. El mundo entonces no es un ente, tampoco la naturaleza, es la existencia misma del ser -*Desein*-. “no es un estar-dentro de un espacio como los entes que están-ahí. El estar-en, originariamente en alemán ‘procede del *innan*-, residir, *habitare*, quedarse en; “an” significa: estoy acostumbrado familiarizado con, suelo [hacer] algo; tiene la significación de *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo*” en VALDÉS N. Cristián, “El Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) de Rodolfo Kusch y el Estar-en-el-Mundo (*In-Der-Welt-Sein*) de Martín Heidegger”, tesis de Maestría, Chile 2007. Revisada en <http://www.tesis.uchile.cl/>

explícita o implícitamente *determinan* el desarrollo de los saberes, instituciones, formas de vida, ideologías, producciones culturales y materiales que conforman un horizonte sociocultural de dimensiones históricas” (CORTÉS DEL MORAL, 2003, p. 37).

Esta racionalidad no es privativa del saber científico, y en ese sentido, estamos obligados a contextualizar el planteamiento de Cortés Del Moral, ya que este concepto, aparentemente pretensioso, nace bajo el auspicio de un paradigma complejo; es decir, nace a partir de una visión del mundo distinta a la emergente entre el siglo XVII y el siglo XX, o dicho de otra manera, una visión del mundo alimentada por la diversidad de evidencias presentadas fundamentalmente por la ciencia más avanzada²³. Esto le permite al autor, expresar que en dicha racionalidad “opera de manera cada vez más manifiesta, tanto en las elaboraciones teóricas como en los restantes niveles, *el principio de complejidad creciente*, según el cual los entes, procesos y estados de cosas de que consta el mundo implican eventualidades y causalidades múltiples” (CORTÉS DEL MORAL, 2003, p. 41)

No obstante a lo anterior, es importante aludir a la idea de racionalidad emergente a la modernidad, para tejer así nuestro propio distanciamiento crítico con estas herramientas cognitivas emanadas desde el paradigma de la simplificación descrito líneas arriba; y de las que por cierto, vienen echando mano quienes practican las ciencias sociales, en su encuentro con el mundo. En ese sentido es que vamos a limitar el acercamiento a este tipo de racionalidad y la entenderemos, por el momento, como una actitud que busca adecuar una coherencia lógica (descriptiva, explicativa) con una determinada realidad empírica; o dicho de otra manera, entendámosla como un dialogo incesante, entre nuestra mente “que crea las estructuras lógicas, que las aplica al mundo y que dialoga con ese mundo real” (MORIN 2007, p. 102).

Vale comentar que la racionalidad no pretende atrapar lógica y sistemáticamente la realidad, sino más bien, la racionalidad permite nombrar de manera ordenada y “objetiva” la forma con la que dicha realidad se presenta al sujeto cognoscente. Voy a detener el paso

²³ Dice Edgar Morin (2007) que la filosofía, nunca hubiera podido sola dar cuenta de la complejidad inherente al mundo, tal como “podimos observarla con los quanta, los quasars, los agujeros negros, con su origen increíble y su devenir incierto. Jamás un pensador hubiera podido imaginar que una bacteria fuera un ser de tan extrema complejidad”, p. 104

un poco para hacer algunos apuntes sobre esta extraña pretensión de acceder al mundo de manera objetiva. Junto a Breceda Solís y Alva Valdés Aragón, Lorena Castorena Davis realizó un trabajo de investigación en las inmediaciones de la Reserva de la Biosfera Sierra de la Laguna intitulado *Remontando el cañón de la Zorra: ranchos y rancheros de la Sierra de la Laguna* (2008), donde rigurosamente caracterizan la vida en el rancho desde una perspectiva socio-económica. Si bien llevaron a cabo algunas *entrevistas a profundidad* y realizaron un trabajo de observación con el cual recopilaron información muy interesante, una buena parte de su trabajo la fundamentaron con un soporte estadístico que les permitió establecer la *precariedad* de las condiciones en las que se desarrollan cotidianamente las familias rancheras y la urgente necesidad de intervenir política y *responsablemente* este escenario a través de proyectos que las mismas investigadoras adjetivan como de *desarrollo sustentable*. Esto último, sino queremos que su extinción se acelere.

Entre otras cosas este trabajo les permite a las investigadoras sugerir el reconocimiento de los rancheros como grupo minoritario ante una de las filiales de la Organización de las Naciones Unidas:

los rancheros ingresan a la categoría de grupo minoritario porque su linaje se remonta a los orígenes del poblamiento definitivo de Baja California Sur, porque tiene una relación particular con sus territorios, un sentimiento profundo de propiedad sobre lo que consideran sus tierras, una larga tradición cultural y su crecimiento poblacional está severamente comprometido (CASTORENA *et al.*, 2008: 143).

A la vista de las autoras de *Remontando el Cañón de la Zorra*, hay algunas cosas que deberían considerarse sobre las sociedades rancheras sudcalifornianas. Si la sociedad *no ranchera* lograra impulsar que el gobierno reconociera en los rancheros lo que la UNESCO categoriza como grupo minoritario²⁴; creando así una “estructura normativa adecuada” para el tratamiento de sus necesidades, se podría a) saldar una cuenta histórica

²⁴ En la Quinta Conferencia Internacional de Educación de las Personas Adultas, llevadas a cabo en Hamburgo a finales del siglo pasada y auspiciadas por la UNESCO, se establece la dificultad de determinar un concepto universalista de minorías, sin embargo, se dice está surgiendo el siguiente consenso: “las comunidades minoritarias no deben entenderse únicamente en términos de nacionalidad, origen étnico, religión o lenguaje, sino también en términos de marginalización política, económica y social. También se está llegando a entender la importancia y la aceptación de los derechos de las minorías, mismos que incluyen muchos derechos sociales, culturales, económicos, civiles y políticos”. Documento revisado en http://www.unesco.org/education/uie/confintea/pdf/1c_span.pdf

con estos grupos sociales y, b) promover el desarrollo sustentable y humano de la zona, para así transformar en lo posible las condiciones materiales en las que viven las familias.

No hay por qué dudar de la importancia de estos trabajos para el acercamiento a la comprensión de las sociedades rancheras en Baja California Sur; sin embargo, es necesario anotar que la perspectiva de análisis y a la postre su reflexión final, carga consigo el pecado con el que las ciencias sociales han venido arrastrando sus prácticas cognitivas. Es el pecado original cientificista, ese que supone que puede atrapar lo que le plazca del mundo, con sus categorías, metodologías, conceptos, sin tomar conciencia que lo que hace es hacer una interpretación sesgada de lo real. Es fundamental el reconocimiento de las sociedades rancheras sudcalifornianas, pero desde nuestra perspectiva, esto no debe implicar categorizarlas, con un lenguaje ajeno a su idiosincrasia y menos aún, mediante criterios basados en parámetros utilizados para “evaluar” su grado de “desarrollo”, de “marginación”, de “organización”, las cual por cierto, muchas veces no son utilizados de ningún modo, por ellos, cuando se reconocen a sí mismos.

Quienes practicamos las ciencias sociales abusamos de dos cosas. 1) confiamos en un paulatino perfeccionamiento de los esquemas conceptuales y los instrumentos de observación y control empírico de los fenómenos a la usanza de las disciplinas más “duras”. Y al mismo tiempo 2) orientamos posturas que niegan la posibilidad anterior haciendo énfasis en la diferencia cualitativa entre los procesos naturales y los comportamientos humanos, pero sobre todo, concluyendo que la cabal comprensión de estos últimos trascienden los criterios y condiciones de las explicaciones científicas²⁵, de tal manera que incursionan en el mundo de manera inversa, para no contaminarlo de prejuicios.

Esto ha implicado una polémica incesante de varios años (siglos tal vez); la cual no pretendemos superar de ningún modo. Sin embargo, si podemos hacer eco de la pregunta hecha por Wallerstein en *Abrir las ciencias sociales* (2006): ¿De qué tipo de objetividad se habla cuando se habla de objetividad en el campo científico? ¿Objetividad de quién?

²⁵ Edgar Morin, alimentado esta postura, alude Shakespeare: “Hay más cosas en el mundo que en toda nuestra filosofía”, en *Introducción al pensamiento complejo*, p. 102

Resulta que quienes cierran el círculo a los caracoles son humanos, es decir, “todos los estudiosos tienen sus raíces en un ambiente social determinado y por lo tanto utilizan invariablemente presupuestos y prejuicios que interfieren con sus percepciones e interpretaciones de la realidad social. En ese sentido no puede haber ningún estudioso neutral” (p. 99). Entonces, si lo que suponemos por objetividad es la del investigador perfectamente desapegado de sí mismo y reproduciendo discursivamente un mundo social externo a él, pues resulta que es difícil sostener tan solo su posibilidad. No obstante, esta búsqueda sigue defendiéndose dentro y fuera de las ciencias sociales, a capa y espada.

En esta necesidad de hacer las ciencias sociales objetivas, debe cuestionarse por lo menos, la idea de que el investigador se suponga infalible al-mal-ocasionado-por-la-subjetividad al utilizar métodos -o sea maneras de guiar la razón- replicados por otros investigadores; métodos que apelan a la coherencia y utilidad de sus interpretaciones para explicar la mayor cantidad de datos disponibles. Y por otro lado, debe alguien preguntar por el riesgo que implica racionalizar el mundo, es decir, hacerlo a la imagen y semejanza del método y los conceptos que este acepte como válidos, a partir de la verificación de datos que este método y estos conceptos en otros momentos y en otros espacios, produzcan conocimiento.

Los dos problemas están íntimamente ligados, sin embargo, para efectos del análisis, es posible aludir a cada uno de ellos por separado y posteriormente, hacer la síntesis correspondiente. El primer problema lo discutiremos en el siguiente capítulo ampliamente y el segundo podemos abordarlo someramente, ahora mismo. Partamos de la pregunta más simple ¿qué significa racionalizar el mundo en este contexto? Hay varias vías para responder a esta pregunta, pero iniciemos por la más sencilla: una definición. Según la Real Academia de la Lengua Española, racionalizar algo implica, “reducir a normas o conceptos racionales” cualquier cosa, hasta los sentimientos, el sentido común, la naturaleza, la cultura, los saberes tradicionales, las cosmovisiones del mundo; y aquello que se resiste, es decir aquello que contradice el sistema coherente del concepto es marginado, ocultado, excluido, visto como ilusión o mera apariencia, sean esto sentimientos, el mismo sentido común, aspectos de naturaleza, patrones culturales, diversos saberes tradicionales o una cosmovisión determinada. Morin, es epistémicamente contundente al respecto: la idea

de *racionalización* habrá que entenderla entonces como “la *construcción de una visión* coherente, totalizante, del universo *a partir de datos parciales*, de una visión parcial, o de un *principio único*” (MORIN 1982, p. 293)

Al igual que Morin (2007), nos da la impresión que no existe una frontera nítida entre la racionalidad moderna y la racionalización del mundo. De lo que sí estamos seguros, es que no son lo mismo. Digamos que la racionalidad es la acción de pensar ordenadamente, la racionalización una posibilidad en el saber. Sin embargo, es complicado saber cuándo se está de un lado o cuando se está del otro; y es que en efecto, no existe alarma que prevenga el paso, y tal vez porque en el fondo tanto la racionalidad como la racionalización, a pesar de la diferencia, tienen la misma fuente: el paradigma moderno.

El problema con la escisión cartesiana mente-cuerpo; la hiper-especialización de las ciencias [la parcelación de la realidad]; la adoración de las magnitudes como única vía para acceder a lo realmente real y, el supuesto de que existe algo en el mundo que podamos llamar lo “realmente real”, hace la relación entre el conocimiento [o la interpretación del mundo científicamente hablando] y el mundo mismo, un fenómeno sumamente violento. Una violencia que se ejerce y se expresa al mismo tiempo, dicho esto *grosso modo*, por un sujeto emergente trans-histórico sobre una naturaleza *per se* ordenada y *apriorísticamente* determinada (TAFALLA 2003, p. 70)

Si los agentes dentro del campo de las ciencias sociales no reconocen estos problemas y particularmente si no sienten la necesidad de preguntarse por esa frontera – difusa- entre la racionalidad y la racionalización, será muy probable que mantengan un discurso científicista, verificable empíricamente y normativamente válido, en efecto, pero al mismo tiempo violentamente edificado. Es pues emergente que quienes han elegido el camino de la reflexión socio-histórica aludan a una prudencia metodológica para poder así, en lo posible, practicar en función de una ética que le permita registrar “los sufrimientos y las necesidades de los sujetos humanos contingentes e inspirarse en ellos”, si, pero además, para alimentar un diálogo y constituir así un nuevo tipo de conocimiento que este fundado en el respeto al otro, a lo que uno no es.

I.2.3 Desentrañando la violencia del conocimiento: otra mirada desde occidente

La dominación del objeto de conocimiento, que es prácticamente la violencia epistémica sobre toda las formas de vida, tiene una larga historia, que según dicen Max Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración* (2006), inicia cuando la inserción primigenia del hombre en la naturaleza fue trascendida y luego olvidada, es decir, en el momento en el que los hombres comienzan a producir sus medios de vida²⁶, o sea, cuando suponen que una cosa son ellos y otra muy distintas, todo lo demás. Pero en términos epistemológicos (como ya lo comentamos), es decir, científicamente hablando, la dominación emerge con la separación entre la mente y el mundo material: “<<una vez radicalmente separado del objeto>>”, escribe Adorno, “<<el sujeto lo reduce a su propia medida; el sujeto devora al objeto, olvidándose de lo mucho que él mismo es un objeto>>” (cfr JAY 1988, p.55).

En la Europa de la primera mitad del siglo XX muchos respondieron de manera entusiasta y críticamente ante la hegemonía de este tipo de conocimiento todo-poderoso que tiene el privilegio y la fuerza para decir lo que el mundo *es* y no lo que parece *ser*²⁷. Quienes fueron más agudos en sus críticas (pero además que tuvieron implicaciones en reflexiones posteriores de corte antropológico, sociológico, histórico, etc.) -han tenido como fuente el pensamiento de Karl Marx, quien lucidamente desenredó el falso problema del conocimiento orientado por el distanciamiento y la autonomía radical del sujeto y el objeto. Un distanciamiento enarbolado por el idealismo Alemán y posteriormente, por el positivismo decimonónico europeo²⁸. Marx reconocía, como lo establece la primera tesis

²⁶ Algo similar expresa Karl Marx en la *Ideología Alemana* (1986): “Podemos distinguir los hombres de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero los hombres mismos comienzan a ver la diferencia entre ellos y los animales tan pronto comienzan a producir sus medios de vida [...]” en *La ideología alemana*. MARX K, ENGELS F., “Obras escogidas”, vol. I, ed. Progreso Moscú, U.R.S.S 1986, p. 16.

²⁷ En la discusión epistemológica desarrollada por Theodor Adorno, particularmente en el texto “sujeto-objeto” se perfila entre líneas el asunto de la verdad, estableciendo que, , en un sentido descriptivo, la verdad “significaba la correspondencia con las cosas como son, mientras que en un sentido normativo significaba las cosas como podrían ser”.

²⁸ Esta problematización la expone Marx majestuosamente en la segunda tesis sobre Feuerbach, que a la letra dice: “el problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealdad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente *escolástico*”

sobre Feuerbach²⁹, que el idealismo había desarrollado y preservado el lado práctico y activo de la subjetividad, “pero solo lo había hecho al nivel abstracto de una subjetividad trascendental o puramente filosófica” (JAY 1988, p. 52).

Las tesis sobre Feuerbach efectivamente tienen implicaciones políticas como muchos marxistas y marxólogos nos lo hicieron saber durante todo el siglo XX, pero si las revisamos con detenimiento podremos distinguir claramente, que son una crítica al conocimiento de la época, es decir, a una manera de pensar del siglo XIX que se caracterizaba por el despliegue de una subjetividad que suponía que “el mundo es el producto de una conciencia que se reconoce en sus creaciones objetivas” (JAY 1988, p.55). Esta crítica al conocimiento le permite al mismo Marx proponer una nueva manera para mirar. Esta mirada parte de premisas insoslayables y verificables empíricamente: se tratan estas premisas, fundamentalmente, de “los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado ya hechas, como las engendrada por su propia acción” (MARX 1986, p.15). En el materialismo de Marx, y aquí concluyo con él, “totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar arrancando de aquí al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida” (MARX 1986 p. 21)

Cerca de un siglo de distancia de la *Ideología Alemana*, los teóricos de la escuela de Frankfurt denuncian a través de una serie de disertaciones el carácter totalitario de la razón moderna, pero estos aluden al proyecto ilustrado por un lado, y sobre todo, al positivismo nacido en el siglo XIX y solidificado en el XX. Las alusiones al positivismo son igual de importantes que las hecha por Marx sobre el idealismo. La dominación del

²⁹ “El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluido el de Feuerbach– es que solo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, no como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero solo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal.

sujeto sobre el objeto, en el positivismo, se expresa en una subjetividad que permanece fríamente separada del mundo con el fin de manipularlo; “aunque aparente pasivo, el sujeto positivista guarda en realidad una relación instrumental con el mundo, mundo en el que proyecta irreflexivamente aquellos rasgos científicamente comprobables que dice meramente descubrir” (JAY 1988, p.).

El planteamiento *frankfurtiano* alude principalmente a un ocultamiento de la alteridad del mundo que la mente supuestamente soberana trata de devorar. Y además tiene implicaciones como con Marx, en una nueva manera de observar, la cual busca, dicho *grosso modo*, el desvanecimiento de la soberanía del sujeto, ergo, la emergencia y el respeto de lo *otro*. Adorno, sujeto medular en esta escuela, en su pequeño pero importantísimo texto de Sujeto-objeto³⁰ y desde una perspectiva perfilada por Marx en la *Ideología alemana*, propone la inversión de la supremacía del sujeto: “la primacía del objeto significa, antes bien, que el sujeto es a su vez objeto en un sentido cualitativamente distinto y más radical que el objeto, puesto que aquello que es conocido por la conciencia y solo por ella, es sujeto” (ADORNO 2003, p. 148). Esto no significa la victoria de la *tabula rasa* de los empiristas del siglo XVII sobre las *ideas innatas* del racionalismo más recalcitrante, es decir, no supone Adorno un sujeto devorado por la complejidad del mundo, sino más bien, el correctivo de la reducción subjetiva hecha por la corriente positivista -de fuente idealista. Esta inversión no es un asunto de voluntad, sino de reconocimiento, de autocrítica, es decir, el sujeto que piensa el mundo debe asumir que lo primero no es él mismo sino lo que piensa, y no nos referimos a sus ideas, sino al mundo mismo, porque como ya dijimos, el sujeto es siempre también y en primer lugar, objeto. No se trata pues, entonces, de quitar del trono al sujeto, sino de eliminar las jerarquías (TAFALLA 2003, p.79)

Ahora bien, transformada la relación sujeto-objeto debe transformarse también, la relación entre lenguaje y materia (TAFALLA, p. 203). Esto porque en el proceso de conocimiento el sujeto trabaja con un lenguaje conceptual. Aquí aparecen los dos últimos problemas que son necesarios apuntar para dar por terminada esta ruta crítica que

³⁰ Adorno entiende esta absurda discusión es una necesidad histórica y que su superación no responderá a un acto de voluntad, sino de una actitud crítica y, sobre todo, autocrítica.

decidimos emprender para distanciarnos lo más posible del pensamiento occidental. Por un lado, habrá que asumir que el conocimiento no es posible sino es a través de los conceptos, esto es, a través de la palabra que nombra el mundo. Y por otro lado, debemos asumir la limitación del concepto, es decir, este como lo conocemos no solo no puede llegar a los objetos, sino que a la vez remite al olvido todo aquello que pierde de vista, es decir, la diferencia, la pluralidad, lo no idéntico. En suma, para que *el otro* se revele, es necesario re aprender a nombrar el mundo, es decir, los conceptos han de dejarse guiar por lo que ellos no son, por los objetos siempre diferentes. Para lograrlo, habrá de poner fin a su estaticidad y hacerse dinámicos. Y al mismo tiempo habrán de determinarse unos a otros, disponiéndose en constelaciones para poder así y solo así, acercarse allí donde se encuentra lo más interesante para el conocimiento: “lo individual, lo concreto, lo más menudo, efímero, cambiante, transitorio, casual” (TAFALLA 2003, p.82)

No buscamos de ningún modo agotar la discusión en torno al pensamiento occidental, sin embargo, para nosotros es importante recorrer una ruta nueva, de carácter histórico social, sobre todo porque ésta nos acercará de manera respetuosa, y poco a poco, al rancho sudcaliforniano. La idea es reflejar con otros fenómenos y eventos históricos, la dominación planteada anteriormente en términos meramente epistemológicos. Para esto vamos a dejarnos guiar, por el momento, particularmente con algunas ideas de Boaventura de Sousa Santos quien críticamente ha cuestionado la manera en que los países centrales del sistema mundo capitalista, históricamente han dominado a las periferias en términos político-económicos, pero además, y es aquí donde llamaremos más la atención, los colonizadores y sus intelectuales, han reproducido a través de sus discursos a todas luces etnocentristas, una dominación en términos epistémicos. El viaje es inevitable.

I.3 El dialogo de saberes como premisa para el acercamiento al rancho sudcaliforniano

Hegel tiene una imagen sobre la historia universal fundada en lo que medio siglo después Walter Benjamin³¹ denominaría como la expresión de un *continuum histórico*³², es decir, una historia sin contra-tiempos, lineal, vacía, inevitable. La historia universal hegeliana transcurre en la misma dirección de un ruborizante sol que emerge en Oriente [haciendo florecer así una diversidad de formas culturales] y finaliza en Occidente, donde la civilización no solamente es más compleja sino se supone, ella misma, la más avanzada. Asia, entonces, se podría pensar como el principio y Europa, la Europa de Hegel, es el fin último de esta historia Universal.

Esta idea como lo comentamos está fundada en un *continuum histórico*, la cual se conoce con la jerga academicista como la idea de Progreso. Para Immanuel Wallerstein (2001) la consolidación de esta idea es gracias a la emergencia/convergencia de una doble modernidad; impulsada por los filósofos ilustrados y asumida por los científicos sociales, como la ley de la historia, pero además, alimentada por el desarrollo de las fuerzas productivas y el desarrollo tecnológico de la época. Dicho esto por el mismo Wallerstein (2001), por un lado “moderno significaba la tecnología más avanzada. El término estaba situado en el marco conceptual de la supuesta interminabilidad del progreso tecnológico, y por consiguiente de la innovación constante”; y por otro, “ser moderno significaba ser antimodieval, en una antinomia que el concepto de medieval encarnaba la estrechez mental, el dogmatismo y sobre todo las constricciones de la autoridad” (p.p. 129-130).

³¹ En *Sobre el concepto de historia*, Benjamin hace un esfuerzo por esclarecer la mirada materialista de la historia. Entre otras cosas, cuestiona la idea de progreso de la teoría socialdemócrata mencionando que, primero, el progreso “implicaba un progreso de la humanidad misma (y no solo de sus destrezas y conocimientos). Segundo, era un progreso sin término (en correspondencia con una perfectibilidad infinita de la humanidad). Tercero, pasaba por esencialmente indetenible (recorriendo automáticamente un curso sea recto o en espiral)”. Además, sugiere que, la crítica si quiere ser realmente crítica, debe cuestionar esta idea que expresa que el “progreso de la humanidad del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío.” En “Tesis sobre la historia y otros fragmentos”, ed. Itaca-UACM, México 2008, p.p. 50-51

³² En efecto, esta idea es más conocida en el mundo académico como la idea de Progreso, que valga comentar, emerge en la modernidad y sobre todo impulsada por los filósofos ilustrados, se convirtió en una de las leyes de la historia

Este recorrido condenó a la humanidad *al mejor de los mundos posibles*³³, ergo, Hegel, uno de los máximos exponentes del pensamiento occidental, veía en el mundo las carencias de todas las formas de vida periféricas que no fueron iluminadas por el rubicundo apolo de la historia universal. Desde nuestro punto de vista esta cosmogonía tiene en el fondo una fuerza etnocentrista impresionante.

Es importante para continuar, definir lo que entenderemos por etnocentrismo. Siguiendo a Todorov en su texto *Nosotros y los otros* (2011), el etnocentrismo “consiste en el hecho de elevar, indebidamente, a la categoría de universales los valores de la sociedad a la que pertenecen” quienes [lúcida, reflexiva y objetivamente -dicen o suponen-], construyen determinados discursos. Podemos pensar además que a los muchos filósofos del siglo XIX como Hegel: a los misioneros-cronistas de la antigua california del siglo XVIII como Miguel del Barco, los antropólogos de los siglos XIX y XX, o todos aquellos científicos sociales que, de una u otra manera en el siglo XX y esto que viene del XXI, utilizan sus aparatos conceptuales y métodos para pensar de manera “adecuada y objetivamente” el mundo. Dice Todorov que, “el etnocentrista es por así decirlo, una caricatura natural del universalista. Éste, cuando aspira a lo universal, parte de algo particular, que de inmediato se esfuerza por generalizar; y ese algo particular tiene que serle necesariamente familiar, es decir, en la práctica, debe hallarse en su cultura” (TODOROV 2011, p.21).

Una mirada etnocéntrica es siempre violenta, en tanto supone la superioridad de determinadas formas culturales o instituciones sociales, sobre otras³⁴. Es cierto que las sociedades se clausuran significativamente para mantenerse cohesionadas, lo que les permite constituir procesos de alteridad casi de manera natural, es decir, es inevitable que las instituciones sociales permitan a determinada sociedad referirse a aquello que no son ellas y así identificarse como esta sociedad y no otra. Sin embargo, el complejo de superioridad

³³ “La razón por la que a Leibniz el mundo real le pareció *el mejor de los posibles* fue que, según él, en dicho mundo se da la mayor cantidad deseable de cosas con el menor gasto que cabe pensar” en AGUADO Rebolledo Javier, “¿Por qué, según Leibniz, vivimos en el mejor de los mundos posibles?”, Revista de filosofía *Thémata*, no. 42, año 2009, revisado en septiembre de 2013, <http://institucional.us.es/revistas/themata/42/03%20aguado%20rebollo.pdf>

³⁴ El libro de Todorov ya citado, es una buena guía para entender las distintas maneras en las que en la historia, sobre todo la francesa, emergen lecturas y miradas etnocéntricas.

implicado en la mirada etnocéntrica europea, ha sido pieza clave en la dominación y explotación de distintos territorios en el mundo.

I.3.1 La raíces socioculturales del etnocentrismo: la clausura signica del mundo

Con lo anterior nos sentimos obligados a hacer una serie de apuntamientos sobre la cohesión social, es decir, perfilar *grosso modo* aquello que nosotros consideramos que mantiene unida a una sociedad y sobre todo, aquello que las hace asegurar que son el mejor referente. Hay una variedad de vías para desarrollar estos apuntes pero vamos orbitar el pensamiento de Cornelius Castoriadis.

Habrá que partir de lo siguiente: las sociedades, en la geografía y en el momento que sea -históricamente hablando-, se mantienen unidas a través de la “cohesión interna de un entretrejido de sentidos, o de significaciones, que penetran toda la vida de la sociedad, la dirigen y la orientan”. Estas significaciones, llamadas por Castoriadis significaciones imaginarias sociales están “encarnadas en instituciones particulares y las animan”. Ante esto, habrá dos cosas que definir: lo que entendemos por instituciones sociales y además, lo que se entenderá por significaciones imaginarias sociales. Primero, cuando hablemos de instituciones sociales, entendamos las normas, los valores, el lenguaje mismo, los instrumentos, procedimientos y métodos que una sociedad determinada tiene para tratar con las cosas y hacer cosas. Estas instituciones³⁵, permiten a las sociedades autoconservarse, fabricando sujetos no solo con la capacidad de reproducir la institución misma que los engendró, que los constituyó, sino además, obligados a seguir las reglas del juego impuestas por ellas mismas. Es por eso que Castoriadis menciona que “la institución social es *fin de sí misma*, lo cual quiere decir que una de sus funciones esenciales es la *autoconservación*” (CASTORIADIS 2004, p.22). Más adelante hablaremos sobre la

³⁵ A decir de Castoriadis, estas instituciones de las que se hablan pueden ser rastreadas en un doble nivel de existencia: una existencia abstracta y en su existencia concreta. Por un lado, su nivel abstracto refiere a las normas, hábitos, reglas ya sean aplicadas a la sociedad, a la familia, a la comunidad. Son normas, reglas u hábitos no existentes por sí solas, sino a partir del significado que le dé un sujeto o más cuando las practica: como las reglas familiares, o la organización social que no existen conscientemente más que porque son constantemente operadas, performadas, puestas a la obra. Por otro lado, rastreándolas en su existencia concreta, son aquellas que definen una sociedad dada: la familia, la escuela, la iglesia, etc. Son instituciones que, sólo valen por las operaciones, las actividades, la vida de los individuos concretos adiestrados por la sociedad considerada para vivir según ellas.

clausura signica de las sociedades, íntimamente ligado con este fin de *autoconservación* aludido. Por ahora toca aproximarnos a la idea de significaciones imaginarias sociales, lo cual por cierto no es fácil. Según Castoriadis, estas están amalgamadas en instituciones particulares, las cuales proveen de sentido al individuo. Además ellas mismas, son lo que hace que tengan sentido las normas, los valores, el lenguaje, los instrumentos, procedimientos y los métodos para tratar con las cosas y hacerlas, ergo, son lo que permiten que las instituciones tengan de cierta manera, eficacia.

Como ya se dijo, es difícil explicar racionalmente esto, porque no tienen un referente empírico tangible, o bien, por su carácter imaginario no puede reconstituirse lógicamente, o sea, definirse como estamos acostumbrados a definir las cosas.

“Porque no son ni racionales (no podemos construirlas lógicamente) ni reales (no podemos derivarlas de las cosas) [...] Y porque proceden de aquello que todos consideramos habiéndoselas con la creación, a saber, la imaginación, que no es aquí la imaginación individual, claro está, sino lo que yo llamo imaginario social” (CASTORIADIS 2004, p.79)

Hagamos un ejemplo para tratar de entender lo que hemos dicho hasta aquí. Preguntémosnos ¿alguien con un ápice de lucidez cree que una colectividad pueda de manera conjunta pactar su muerte, para resistir la marginación y el olvido histórico del sistema económico y estatista occidental? Para sorpresa de cualquiera, la nación indígena Kiliwa, constituida por 54 personas, habitantes de la región noreste de México, en el 2006 informó que ante un histórico desprecio a los pueblos originarios del mundo por las ‘sociedades civilizadas’ y sus maneras de gobernarse [*desprecio* que incluye *despojos, explotación, represión* y destrucción indiscriminada de sus *territorios y cultura*]; y como una medida de *rebeldía* a la *globalización* representada para ellos en las políticas neoliberales, decidieron por medio de asamblea pactar no reproducirse biológicamente y así encaminarse hacia su extinción como pueblo originario. De nuevo la pregunta, ¿Qué es lo que los llevó a pactar su muerte?³⁶ Con el riesgo de simplificar el ejemplo, se podría decir que hay una significación imaginaria social en lo que nombran ‘dignidad’, ‘resistencia’, ‘rebeldía’, ‘globalización’, ‘neoliberalismo’, ‘territorio’, ‘cultura’, ‘despojo’, explotación’,

³⁶ Cfr. “Firman kiliwas pacto etnocida”, en diario *La Jornada*, martes 21 de noviembre 2006, sección Estados, México D.F, revisado octubre 2013.

‘represión’, es decir, en la manera que nombra lo sucediendo, lo sucedido, lo por suceder. Esas significaciones orientan el ser kiliwa ahora, su acción, la manera de nombrar las cosas, la manera de pensar el mundo, y por supuesto, la muerte, es decir, significaciones que constituyen de manera substancial la institución imaginaria de la sociedad kiliwa³⁷.

Podemos decir que las significaciones imaginarias sociales cumplen con una triple función A) Son ellas las que estructuran las representaciones del mundo en general, sin las cuales no puede haber ser humano. Estas estructuras representacionales son cada vez más específicas, es decir, el mundo (auto-representaciones) de los Guaycuras, Cochimíes o Pericues no es el mismo que el mundo de los rancheros sudcalifornianos; así como los arboles y las hortalizas en los huertos que vemos en las orillas de los arroyos no son sistemas de producción auto-suficiente y necesario para el rancho, sino, una forma de vida que se consume y se lucra con ello. B) Las significaciones designan las finalidades de la acción, es decir, “imponen lo que hay que hacer y lo que no hay que hacer; lo que es bueno hacer y lo que no lo es”, es decir, de alguna manera estas significaciones determinan u orientan las prácticas sociales. C) Por último, las significaciones imaginarias sociales establecen los tipos de afectos producidos por una sociedad, por ejemplo, las significaciones imaginarias sociales más importantes de las sociedades capitalistas occidentales, son aquellas que se refieren al mercado y sobre todo, al consumo. Estas significaciones orientan –sino es que determinan- una filia por la mercancía, o bien, una inquietud perpetua por la novedad, una sed de lo nuevo por lo nuevo y de lo más por lo mas.

Segundo y último apunte. Las significaciones imaginarias sociales de mayor relevancia son aquellas que refieren a la sociedad misma. Aquí me interesa citar in extenso a Castoriadis: “Todas las sociedades que hemos conocido tuvieron una representación de sí como algo [...]: somos el pueblo elegido; somos los griegos en oposición a los bárbaros; somos los hijos de los padres fundadores; o los súbditos del rey de Inglaterra.

³⁷ Dice Castoriadis que, “Asimismo, el Estado [...] –o la mercancía, el capital, el dinero, la tasa de interés-, o el tabú, la virtud, el pecado, son significaciones imaginarias sociales. Asimismo: hombre, mujer, niño, cuando se los toma no como categorías biológicas sino en tantos seres sociales, son instituciones sociales. Y, cada vez, en su contenido concreto, ellas son específicas de cada sociedad y están formadas con respecto al conjunto de sus significaciones imaginarias sociales”, 2004, p.p. 78-79

Indisociablemente ligado a esta representación existe un pretenderse como sociedad y como esta sociedad y *amarse* como sociedad y como esta sociedad; es decir, una investidura tanto de la colectividad concreta como de las leyes por medio de las cuales esta colectividad es lo que es” (CASTORIADIS 1997, p.p. 159-160). Estas significaciones nucleares, por decirles de alguna manera, determinan (y procuran) la *clausura* del sentido de un mundo histórico social. Una clausura que sirve de escudo, digámoslo así, para que tal sociedad se identifique a sí misma como esta sociedad y no otra, y en efecto, se defiende u oriente todo aquello que crea necesario.

La mirada etnocéntrica, desde esta perspectiva que asumimos, puede ser inevitable; la dominación y la violencia ejercida de una sociedad sobre otra, no lo es tanto. Por ejemplo, para Castoriadis, existen dos significaciones imaginarias sociales nucleares del mundo moderno capitalista. Una de ellas, refiere a esta absurda necesidad de racionalizar todo lo que aparezca frente a cualquier práctica discursiva y en el último de los casos, dominarla, siempre violentamente. La otra significación remite a las ideas de libertad, de autonomía, de justicia, de democracia, las cuales han sido piezas claves en el pensamiento dominante de occidente y en el último de los casos, según las lecturas por ejemplo de los teóricos de la escuela de Frankfurt, devino en la justificación perfecta para la dominación. Todas aquellas sociedades que estuvieran constituidas por instituciones y significaciones sociales diferentes, emergieron obviamente como distintas pero siempre, como se ha venido planteando desde las primeras líneas de este texto, como inferiores. De nuevo, la emergencia del Otro es inevitable, la violencia sobre éste, está determinada por la manera en la que se representan a sí misma la forma social que lo señala efectivamente, como el Otro.

Dicho esto, se vuelve pertinente reconocer cómo es que el norte, es decir, los países históricamente dominantes, se han representado a sí mismos. Y sobre todo, para este distanciamiento crítico del pensamiento occidental, nos obligamos a reconocer cómo es que esta auto-representación tiene implicaciones en la manera en que, desde el sur, nos hemos entendido a nosotros mismos. Aquí es donde se encuentra implícita la colonización del sur, pero al mismo tiempo, la posibilidad de su liberación, no digamos ahora política-económica, sino epistémica. Es pues, necesario ya, empezar a descolonizar las

representaciones y las prácticas sociales de nosotros mismos. Y no se trata de la vida y la muerte, sino de justicia, diría Boaventura de Sousa Santos (2003), de justicia cognitiva.

I.3.2 Descubrimientos y dominación del mundo de la vida

Se trata de recuperar la memoria. De volver a conocernos a nosotros mismos, los dominados, los descubiertos, los vencidos diría Walter Benjamin (2008). Para llevar a cabo este ejercicio, vamos a recurrir, principalmente, a uno de los autores que reconocen la historia y la vida de los vencidos: Boaventura de Sousa Santos (2003). Analizaremos, fundamentalmente, algunos pasajes expuestos en la *Epistemología del sur*. El motivo, es que tanto Santos, desde su perspectiva, nos permitirá teóricamente establecer que la dominación se da en distintos niveles, es decir, podemos hablar de una dominación política, cultural y sobre todo, una dominación de carácter epistémica.

Ahora, particularmente nos interesa la discusión sobre la dialéctica descubridores-descubiertos que desarrolla en la segunda parte de su obra, que, dejando de lado la imposibilidad de establecer teóricamente quiénes son unos y quienes son otros, el autor aludido determina, y esto es lo que nos importa en este momento señalar, una serie de descubrimientos que, en el fondo y dicho de manera muy general, implica dominación política, cultural y cognitiva. Para el portugués existen tres grandes descubrimientos occidentales (que no los únicos): Oriente, lo Salvaje y la Naturaleza. Vamos a caracterizarlos mínimamente pero habrá que advertir un par de cosas sobre este proceso.

Estos descubrimientos aluden siempre a una geografía; a un cuerpo, un paisaje, un espacio, un territorio que determina en mayor o menor medida una *civilización material*³⁸. Segunda advertencia: estos descubrimientos *se despliegan* en una dimensión empírica y en otra dimensión conceptual. La primera de ellas alude a la intervención fáctica de un

³⁸ El concepto de *civilización material* al que nos referimos está en Fernand Braudel, y esta, “se trata de la esfera básica en la que se registran las más elementales actividades del hombre, la <<infraeconomía>>, esta otra mitad de informal de la actividad económica, la de la autosuficiencia, del trueque de productos y de servicio en un radio muy pequeño”. Según la interpretación que hace Micheline Cariño en esta esfera “se registran la vida cotidiana, las actividades productivas en pequeña escala, las formas de la alimentación, la habitación y el vestir, las técnicas más rudimentarias, los medios más sencillos de intercambio y los patrones de apropiación territorial”. Véase CARIÑO Micheline *et al* , “Evocando al edén. Conocimiento, valoración y problemática del Oasis de Los Comondú”, Icaria editorial, Barcelona 2013, p. 256.

territorio, es decir, implica el acto mismo de “descubrir” una geografía que por cierto, regularmente, ya estaba habitada, es decir, ya es un *territorio* para alguien. La segunda dimensión, se refiere a lo que supone el descubridor que descubre (con todo lo que implica la carga cultural en el descubridor). Aquí nace la dialéctica irresoluble de quién es el que descubre y quien es el descubierto.

¿Cómo es que se relacionan una y otra dimensión? ¿En qué momento se despliega una y en qué momento otra? Si hiciéramos un ejercicio *lockeiano*, lo más lógico que se nos puede ocurrir es que a la postre del encuentro el descubridor se halle en posibilidades de hacer aparecer una imagen en su cabeza *ad hoc* a lo que se encuentra. Sin embargo, dice el autor que al contrario de lo que se puede suponer, a la vieja usanza *cartesiana*, “la dimensión conceptual precede a la empírica: la idea sobre lo que se descubre comanda el acto del descubrimiento y sus derivaciones” (SANTOS 2003 p. 213).

Esta forma de conocimiento a todas luces idealista tiene como objetivo justificar la intervención. Quiero decir que el descubrimiento *a priori*, desde esta perspectiva, contiene la intencionalidad de establecer la superioridad sobre lo que se descubre para poder así intervenir justificadamente los territorios, el cuerpo, el paisaje, las formas sociales de vida. Esta inferioridad de lo descubierto es pues, moralmente crucial para el descubridor, ya que le ha permitido a unos cuantos legitimar la guerra, la esclavitud, la explotación, el genocidio, el racismo, entre otras formas violentas para imponerse.

Por cierto, hablamos de procesos violentos u orientados violentamente no porque sean privativas las espadas, la pólvora, los buques, los misiles o porque existan violaciones, moretes y asesinatos; sino además y sobre todo, porque viene implícito en cada uno de estos mecanismos, la intención de superponer formas de pensar y practicar la vida *ad hoc* a los intereses y las necesidades de quien conquista. Los antropólogos aluden al concepto de aculturación para referirse al proceso mediante el cual una sociedad adquiere y asimila ciertos patrones culturales de una sociedad distinta.

Con lo que respecta a los descubrimientos imperiales, dice Santos que el primero de ellos fue Oriente. Estamos hablando de la primera gran construcción discursiva que permitió la diferenciación entre una civilización y otra; es decir, este descubrimiento

funcionó como referente para lo que Occidente no era, no fue y no quería ser. En ese sentido “Oriente es, antes que nada, la civilización alternativa” (SANTOS 2003, p.214).

Según el mismo autor, hay dos lecturas de Oriente que han prevalecido desde los inicios del segundo milenio. La primera de estas alude a un Occidente decadente que ve en Oriente la Edad de Oro y la segunda, supone el Occidente radiante que ve en Oriente la infancia del progreso civilizatorio. Esta última lectura es la que fue tomando fuerza, sobre todo, con la consagración de la modernidad como nuevo horizonte histórico-social hegemónico.

Sin embargo los europeos *reconocieron* la escritura, los sistemas religiosos difundidos en una vasta geografía de Oriente, y además, su organización política expresada en grandes instituciones burocráticas, pero, gracias la guerra. Es decir, lo que les mereció dicho reconocimiento, respeto y en algunos sentidos admiración, según Wallerstein, fue que “entre los siglos XIII y XVIII esas ‘civilizaciones’ resistieron militarmente la conquista europea” (WALLERSTEIN 2006, p. 26) de manera eficiente. Al mismo tiempo, según Boaventura de Sousa Santos, las cruzadas son la primera expresión confirmada de amenaza para el Occidente Europeo, es decir, “las sucesivas cruzadas y sus vicisitudes sellaron la concepción de Oriente que dominó durante todo el milenio: oriente como civilización temida y temible y como recurso para ser explotado por la guerra y el comercio” (Ídem p. 216).

A lo largo de este proceso se llevaron a cabo estudios orientales nacidos dentro del campo religioso, sobre todo para justificar de alguna manera la evangelización. Fue hasta el siglo XIX que los estudios se secularizaron y de alguna manera encontraron estos un nicho para su desarrollo, dentro de las estructuras disciplinarias que arropaba el nuevo templo del saber: las universidades. Es ahí donde se institucionaliza su invención e incluso toma fuerza la idea. Sin embargo esta nueva práctica discursiva expresó no solo la visión excluyente del nuevo centro geopolítico del sistema mundo capitalista del siglo XIX, sino además, expresa también el lastre reduccionista y simplificante de una forma de pensar³⁹

³⁹ Es importante destacar que los orientalistas no veían en las emergentes ciencias sociales virtud alguna, de tal manera que usaban cualquier vinculación con este campo. Preferían en ese sentido considerarse parte de

que según Edgar Morin (2007) y el mismo Boaventura (2003), provocaron un conocimiento especializado sin precedente del hombre y sus culturas y al mismo tiempo, una ignorancia creciente sobre las distintas formas de vida en el planeta-tierra.

El otro descubrimiento al que alude Boaventura de Sousa Santos (2003) es el Salvaje, el buen salvaje diría Jean Jaques Rousseau en pleno florecimiento del mundo moderno. Cuando Hegel en su filosofía supone que la historia universal va de Oriente a Occidente, y en ese sentido, Europa se convierte absolutamente en el fin de esta y Asia, en su comienzo, pues es evidente que en este proceso progresivo de maduración cultural y civilizatoria, las formas de vida del continente africano y de América, no solamente se desconocen, sino se niegan sus saberes, sus textos, su lenguaje, es decir, su forma de nombrar el mundo y practicarlo. Contrario a Oriente, “el salvaje es la diferencia incapaz de constituirse en alteridad. No es el otro porque no es ni siquiera plenamente humano” (SANTOS 2003, p. 218); son simples animalitos, con formas lingüísticas muy extrañas, que recolectan a través de herramientas simples lo que se les atravesase en su camino para poder sobrevivir.⁴⁰

En pocas palabras, este descubrimiento; es decir, todos aquellos que formaron y forman parte aun de sociedades no occidentales –ni orientales-; nunca constituyó una amenaza civilizatoria –menos una posibilidad-, porque en ellos, a la luz del blanco, se engendraba el momento irracional de la vida humana, no una alternativa societal. Se preguntará el lector por qué razón entonces, Europa emprendió el viaje hacia lugares extraños. Santos supone que, este encuentro históricamente se ha provocado de manera

las humanidades. Sin embargo, dice Wallerstein, “llenaban un espacio importante en las ciencias sociales, porque por mucho tiempo los estudiosos orientalistas fueron prácticamente los únicos universitarios dedicados al estudio de realidades sociales relacionada con China, India o Persia”, en “Abrir las ciencias sociales”, ed. Siglo XXI, México 2006, p. 28

⁴⁰ Santos (2003) cita a Ana Barradas en un texto donde recopila ella algunos relatos donde los indios en Brasil son descritos por algunos representantes de la corona portuguesa como “verdaderos inhumanos, bestias de la selva incapaces de comprender la fe católica [...], salvajes dispersos, feroces y viles, se parecen en todo a los animales salvajes menos en la forma humana” en “La epistemología del sur”, ed. CLACSO-Siglo XXI, México 2003, p. 218. Ahora, si uno recurre a los relatos hechos por la corona española, de la mano de algunos jesuitas como Sebastián Vizcaíno, podrá dar cuenta que ni en el fondo ni al forma, el discurso imperial se descompone. Dice Vizcaíno sobre los indios de *las californias*, era gente “tan bestial y bárbara que, en pie o sentados acuden a todas las necesidades de la naturaleza sin género de melindre ni respeto y su lenguaje tan bárbaro que más parece balido de carneros que habla de gentes” citado en RODRIGUEZ Tomp Rosa Elba, “Los límites de la identidad”, GobBCS-ISC, México 2006, p. 164

particular, por la necesidad de la acumulación originaria del capital, es decir, vale la pena la confrontación “en la medida en que es un recurso o una vía de acceso a un recurso” (Ídem).

Teóricamente la idea del salvaje ha sufrido una serie de transformaciones a lo largo de la historia. Boaventura de Sousa Santos refiere a un antecedente aristotélico a través de la idea de “esclavitud natural”, que a nuestro parecer se ha mantenido cuasi-intacta a lo largo del tiempo y a pesar de las distancias; me refiero a miles de años y muchos territorios re organizados con esta idea, la cual por cierto supone la existencia de una naturaleza en dos partes; una que tiene como fin el mandar y otra, el obedecer. Ontológicamente podría decir Aristóteles, es natural que el ciudadano griego mande al esclavo, que el hombre mande a la mujer, que el padre al hijo o que el civilizado al bárbaro. Lo que importa en esta idea, es reconocer cómo el que domina priva al dominado, de voluntad y de razón.⁴¹

La dominación y el acercamiento al mundo de la vida salvaje toma sentido cada vez más con el proceso expansionista de los países centrales de sistema mundo capitalista⁴² que buscaron entre el siglo XV y el siglo XVIII, incesantemente, la acumulación de capitales. Fue en este momento donde se fundó la discusión aristotélica sobre la naturaleza del esclavo. Particularmente en el encuentro de los colonizadores españoles con los lugares donde habitó por excelencia, el salvaje: primero América, sí, nuestra América; después África. Este debate, dice Santos (2003), “se inicia con los descubrimientos de Cristóbal Colón y Pedro Álvarez Cabral y alcanza su clímax en a ‘Disputa de Valladolid’, convocada en 1550 por Carlos V, en la que se confrontaron los discursos paradigmáticos sobre los pueblos indígenas y su dominación, protagonizados por Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas” (p.p. 219-220).

⁴¹ Existen algunos trabajos relacionados con esta dialéctica del opresor y los dominados, de tal forma que podría ser pertinente anotar un matiz. Al iniciar su texto “Los dominados y el arte de la resistencia”, James C. Scott recurre a un proverbio etíope que perfila esta acotación que debemos hacer: “cuando el gran señor pasa, el campesino sabio hace una gran reverencia y silenciosamente se echa un pedo”

⁴² Sabemos que Marx considera este momento histórico (siglo XV a siglo XVIII) como pre-capitalista, es decir un mundo capitalista en formación; sin embargo, desde una perspectiva de larga duración, Wallerstein supone que ya se puede hablar de un sistema-mundo capitalistas, porque contaban con las tres características fundamentales para ello: “el sistema ya tenía las tres características definitorias de una economía-mundo capitalista: dentro de sus fronteras ya existía una sola y central división del trabajo, con polarización de tipo central y de tipo periférico; las principales estructuras políticas, los estados, estaban unidos dentro de, y obligados por, un sistema interestatal cuyas fronteras coincidían con las de las de la división central del trabajo; a mediano plazo, quienes perseguían la incesante acumulación de capital se impusieron sobre los que no la querían” en “Después del liberalismo”, ed. S.XXI, México 2001, p. 132

Bartolomé de Las Casas, por su parte, aludía en su discurso al reconocimiento de las formas de vida del mundo indígena, asumiendo que los hombres y mujeres de estas tierras, eran racionales y libres, es decir, estaban dotados de un lenguaje, una cultura e instituciones sociales propias. En cambio, para Sepúlveda, era justa la guerra contra *los indios* porque -dicho esto filosóficamente- eran *esclavos naturales*, “seres inferiores, homúnculos, pecadores inveterados, que deben ser integrados en la comunidad cristiana, por la fuerza, al grado de llegar a la eliminación, si fuera necesario” (SANTOS 2003, p. 220). Obviamente la perspectiva que prevaleció no fue la de De Las Casas, en tanto el misionero perfilaba por un lado, una relación dialógica entre dos formas distintas de ser, pero por otro lado; y esto es lo realmente clave en la debilidad de su perspectiva; esta visión se contrapone con el fin último del encuentro del Norte con el Sur, que es el despojo y la explotación del territorio de los *salvajes* para la acumulación de riqueza, es decir, su discurso no es compatible con las necesidades del nuevo sistema mundial capitalista centrado en Europa.

Para el siglo XIX, los principales países europeos ya tenían una radiografía del resto del mundo, es decir, ya habían reconocido la necesidad de sistematizar las diversas formas culturales fuera de sus fronteras. Según las categorías de la experiencia europea, que le permitieron por cierto elaborar esta radiografía, existían dos tipos de pueblos y de estructuras sociales. Los pueblos orientales, de los cuales ya comentamos algunas cosas, y, dicho esto por Wallerstein, “pueblos que vivían en grupos relativamente pequeños, que no tenían archivos ni documentos escritos, que no parecían participar en un sistema religioso de gran alcance geográfico y que eran militarmente débiles en relación con la tecnología europea” (2006, p.23). Para nombrar y describir este tipo de pueblos, se utilizaron términos genéricos como “tribus” o “raza” y la nueva disciplina que los estudió fue, en efecto, la antropología. La antropología, que de cierta forma había iniciado “fuera de la universidad como práctica de exploradores, viajeros y funcionarios de los servicios coloniales [...] y fue posteriormente institucionalizada como disciplina universitaria” (WALLERSTEIN 2006, p.24) se convertiría en el instrumento que permitiría explicar las diferencias y justificar el proceso civilizatorio, es decir, el proceso que los convertiría en humanos.

Muchos han denunciado cómo los territorios históricamente habitados por los “salvajes”, de diversas formas, siguen en la mira de los países centrales del sistema-mundo

capitalista⁴³. En ese sentido, así como ayer, hoy el discurso dominador de occidente prevalece en la actualidad sobre los pueblos amerindios y africanos. No obstante al simulado respeto de las declaraciones universales y los discursos oficiales del Banco Interamericano de Desarrollo, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, de la mano de algunas Organizaciones no Gubernamentales principalmente ambientalistas, han buscado la apropiación de sus espacios. Es evidente la permanencia de esta orientación, en tanto las áreas geográficas de mayor biodiversidad, ergo, materia prima, han sido “resguardados”⁴⁴ por sociedades tradicionales (TOLEDO y BARRERA-BASSOLS 2008). Aquí el nudo fundamental entre el salvaje y el tercer descubrimiento imperial al que aludiremos: la *Naturaleza*.

Si desde la óptica de quienes han dominado históricamente los salvajes han sido etiquetados y nombrados racionalmente de manera que se ha determinado una inferioridad intrínseca en su cultura; la naturaleza sufrió la misma suerte. En el caso de la naturaleza, el proceso civilizatorio se ejerce “a través de la producción de un conocimiento que permite transformarla en un recurso natural. En ambos casos [...] las estrategias de conocimiento son básicamente estrategias de dominación” (SANTOS 2003, p. 222)

Por ejemplo, la geografía sudcaliforniana, que cuenta con una diversidad ecosistemas, más allá de ser reconocidos como espacios biodiversamente muy ricos, desde hace años han venido ofertándose al capital inmobiliario a través de la coartada del turismo. Una buena parte del litoral sudcaliforniano, así, se ha transformado en una mercancía. Pero no solamente eso, ahora, de frente a la crisis ecológica que el sistema de producción capitalista agudizó en los últimos dos siglos, centros de investigación, universidades y

⁴³ El estudio de Rossana Almada en torno a los ranchos de la zona de Los Planes, en Baja California Sur es una muestra de esto. La autora, agudamente, demuestra cómo la expansión del mercado mundial y las políticas neoliberales impulsadas paulatinamente por los distintos niveles de gobierno, ha incidido en la transformación de las formas sociales tradicionalmente gestadas a partir de las necesidades locales, pero además, ha orientado la venta del territorio mexicano al capital inmobiliario. Cfr “Difuminando el rancho. Identidades emergentes en Los Planes, BCS”, ed. ISC-UABCS, México 2010.

⁴⁴ “Los miembros de estas sociedades tradicionales son los verdaderos actores o agentes sociales en quienes recae la tarea de interactuar con los reservorios más ricos de diversidad biológica del planeta, quienes manejan y mantienen la diversidad agrícola y quienes, en conjunto, hablan las más de 6.000 lenguas que hoy representan el grueso de la diversidad cultural de la especie. Como veremos, estas sociedades tradicionales alcanzan los anteriores atributos en los llamados *pueblos indígenas*” en TOLEDO Victor y BARRERA-BASSOLS Narciso, “La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales”, ed. Icaria, Barcelona 2008, p. 41

organizaciones no gubernamentales han buscado la manera de constituir programas de estudio e intervenciones comunitarias, centrados en la filosofía del desarrollo sustentable, es decir, en buscar un desarrollo que sea capaz de satisfacer las necesidades actuales sin comprometer los recursos y las posibilidades de las futuras generaciones. Es decir, el problema, a la luz de esta nueva filosofía, no la mercantilización de la naturaleza, sino la forma en que esta, hecha mercancía, se explota.

Nuestra propuesta es relativamente simple: en la búsqueda de la comprensión del rancho, respetar lo más que podamos sus formas de vida. Esto, en tanto las prácticas discursivas occidentales, en todos los sentidos, como lo vimos, han venido manifestándose en la historia, violentamente. En el siguiente capítulo, vamos a presentar los elementos teóricos que nos van a permitir reconocer la posibilidad de la frónesis en el hacer investigación histórico social. Como lo dice Adorno, la distancia con la racionalidad moderna no es un asunto de voluntad, sino de autocrítica. Ese fue el motivo por el cual de este primer capítulo. El segundo, es otra aventura.

II. De la *frónesis* a la ruptura epistemológica para el reconocimiento del mundo ranchero sudcaliforniano

Las sociedades humanas, cualquiera que estas sean, se mantienen extrañamente juntas, ordenadas, cohesionadas, gracias a los proyectos identitarios desplegados al interior de ellas, los sueños, los intereses, los afectos y los deseos que comparten los individuos que las constituyen. Cornelius Castoriadis como lo vimos en el capítulo anterior, supone en todo esto un plexo de significaciones imaginarias sociales que modelan formas de vida. Estas, están “encarnadas” en instituciones particulares como las normas sociales, los valores de una época, el lenguaje mismo; al mismo tiempo que en instrumentos, procedimientos y métodos para tratar con las cosas y hacer cosas. En pocas palabras las significaciones sociales permiten las representaciones del mundo en general, orientan y dan sentido a una praxis determinada.

Sabemos que no existen sociedades iguales, ya sea en el tiempo ya sea en el espacio. Las significaciones sociales son las que modelan estas diferencias, de tal manera que podríamos suponer que son históricas. Es decir, las significaciones sociales están íntimamente ancladas a la experiencia de vida. Permiten la clausura simbólica de la sociedad pero al mismo tiempo, en algún momento y a partir de eventos determinados, provocan la crisis (identitaria), la destrucción y la emergencia de formas sociales nuevas.

Las comunidades rancheras sudcalifornianas no están exentas de tal proceso. Tienen sus propias significaciones que les da coherencia como sociedad, que las hace ser únicas, que las han hecho ser únicas y que al mismo tiempo les ha permitido interactuar con otras sociedades. El mundo rural sudcaliforniano comparte entonces, significaciones sociales con el mundo urbano, ora local, ora global.

Este complejo de significaciones sociales permite la emergencia de formas antropológicas particulares. El ranchero y la ranchera sudcaliforniana han forjado en su historia una relación dialógica con el desierto o la sierra. Conocen el mundo natural, perciben y nombran la naturaleza de una forma particular. Estas representaciones, este conocimiento les permitió intervenir el espacio, e incluso el espacio mismo le ha otorgado

el sentido que hoy los hace ser lo que son. Aislamiento, marginalidad⁴⁵, técnica y creatividad, históricamente, han sido piezas fundamentales para la vida en el rancho. Esto les permitió ser rancheros y rancheras sudcalifornianas, y al mismo tiempo, naturaleza.

Lo ranchero en Sudcalifornia es una forma de vida, es decir, una manera de conocer y hacer cosas por parte de los sujetos sociales, en un determinado horizonte histórico social y una geografía específica. Esta forma de vida que permaneció relativamente estable por algún tiempo, hoy, más rápido que nunca, está sufriendo una serie de transformaciones. Y es que desde hace ya algunos años las sociedades rancheras han venido siendo intervenidas por el fenómeno tecnológico⁴⁶. La tecnología en forma de objetos de confort, de producción y sobre todo, como medios de comunicación, ha insinuado una transformación en el rancho sudcaliforniano. Existen trabajos muy interesantes, como el de Rossana Almada (2010), que han puesto este problema en el ojo del huracán, al establecer cómo es que los cambios tecno-económicos sobre el ámbito rural sudcaliforniano han venido provocando la emergencia de nuevas identidades y nuevas formas de asentamientos humanos en el valle de Los Planes. Sin embargo, desde el horizonte de avistamiento que buscamos construir, Rossana Almada no busca reconocer los saberes, las formas de representar el mundo ni los sentidos que envuelven las prácticas sociales de los rancheros y las rancheras sudcalifornianas. Le interesa reconocer los factores externos que modifican las prácticas, desde una perspectiva socio-antropológica. El asunto, creemos, es que no pudo reconocer otra cosa, porque el ejercicio disciplinar no le permitió más. Insistimos, nosotros asumimos la intervención tecnológica, pero buscamos a pesar de ella, reconocer las formas en que los rancheros representan la naturaleza, su manera de percibirla, de saberla, de relacionarse con ella. El objetivo de la discusión venidera es perfilar las condiciones teórico-metodológicas para poder así reconocer las maneras en que los rancheros y las rancheras sudcalifornianas; particularmente los que habitan una pequeña zona de la sierra de la Giganta, en Los

⁴⁵ Esteban Barragán menciona los principales rasgos de las sociedades rancheras originales en México son el *aislamiento, la marginalización, baja densidad y alta dispersión de la población*. “Con un pie en el Estribo. Formación y deslizamiento de las sociedades rancheras en la construcción del México Moderno”, ed. COLMICH, México 1997, p. 137

⁴⁶ Cuando hablemos de tecnología lo haremos en los términos en los que Marshall McLuhan la entiende: “las tecnologías de McLuhan son siempre tecnologías de la comunicación. Esto incluye el movimiento de símbolos junto con el de personas que entendemos como transporte. Así, el transporte y la migración también son formas de comunicación”. Cf LASH Scott, “Crítica de la información”, ed. Amorrortu, Buenos Aires 2005, p. 295

Dolores, viene organizando sus tipos de vida.

El texto que aquí presentamos es el esfuerzo de seguir desarrollando las condiciones para tejer una plataforma de avistamiento que respete las formas del rancho sudcaliforniano. Lo dividimos en dos partes. La primera, que a manera de introducción, presentaremos algunas imágenes sobre la intervención tecnológica en el rancho y la necesidad de la prudencia para aludir a ella. Y la segunda parte, donde desarrollamos lo más detalladamente posible, el reconocimiento de la necesidad de que quien hace investigación social aluda a la frónesis metodológica y, además, aludimos en términos epistemológicos, a la necesidad de un dialogo entre la racionalidad moderna y los saberes locales emergentes al rancho sudcaliforniano.

II.1 Avistamiento al rancho tecnológicamente mediado

Cuándo Cesar Talamantes⁴⁷ estaba por egresar del Centro Universitario de Estudios Cinematográficos de la UNAM, buscó el apoyo gubernamental en su terruño, con la finalidad de dar inicio con una investigación que le permitiría, en un segundo momento, realizar su video-tesis sobre la vida en el rancho sudcaliforniano. A la distancia, supongo, sabe él que tocó la puerta correcta. En los primeros meses del 2006 estuvo en el Centro Estatal de Información del Gobierno del estado de Baja California Sur, donde conoció a Elisa Paez, una joven egresada de la carrera en economía de la Universidad Autónoma del Estado (UABCS). Él, se enteró que ella junto a otras jóvenes (algunas egresadas de la misma *alma mater* y una del Instituto Tecnológico de La Paz) participaba en una investigación sobre las “tradiciones paceñas”; particularmente de las zonas rurales del municipio de La Paz. Para la realización de este trabajo se recorrieron por alrededor de 8 meses, la mayoría de los ranchos de cada una de las delegaciones y subdelegaciones del municipio. Este recorrido permitió desarrollar un trabajo de campo que tuvo como objetivo principal recopilar información para entender lo más posible los diversos tipos de vida en el rancho. La información se obtuvo a través de una serie de entrevistas semi-estructuradas y mediante la observación no participante. Gracias a este trabajo se realizaron una serie de

⁴⁷ Director de la película “Los otros californios” (2010), la cual busca según las palabras del mismo director mostrar qué son los ranchos y la forma en que viven los rancheros.

crónicas que aparecieron en 6 textos intitulados “Imágenes, crónicas y tradiciones paceñas. Delegaciones y subdelegaciones del municipio de La Paz” (2008).

Elisa escuchó atenta las necesidades de César. Al preguntarle él por aquellos “personajes” que pudieran ser sus informantes Elisa imaginó a muchas, muchos habitantes de la región: “todos son unos personajes” le respondió; “cada uno tiene mil historias que contar”⁴⁸. Elisa creyó que su respuesta le ayudaría muy poco a Cesar, sobre todo porque él mismo le comentó que quería nombres, lugares específicos, vidas particulares donde se expresara la marginalidad, el aislamiento y la orgullosa identificación de los rancheros con su *espacio*. Poco tiempo después, en un intercambio epistolar, Elisa le proporcionó a César pistas mucho más precisas para llevar a buen puerto su trabajo cinematográfico. En San Clemente, muy cerca del Pilar -escribió Elisa- “habita don Venancio, quien es muy conocido en la región, [...] ya que se dedica a contar cuentos”⁴⁹.

Quien tuvo la oportunidad de ver *Los Otros Californios* (2010), producción del mismo César Talamantes, pudo dar cuenta que en las rancherías sudcalifornianas hablar de actores principales es algo extraño. Sin embargo la mano del director y las formas en que regularmente el tele-espectador se relaciona con la pantalla hizo que percibiéramos al *cuenta cuentos* de Los Dolores, como el protagonista del largometraje. El cine documental al igual que las ciencias sociales tiene como finalidad construir una representación de la realidad tal cual es; sin embargo, en el último de los casos, lo que aparece es una realidad modelada; una realidad fragmentada, recortada, editada, a la imagen y representación de quien modela, fragmento o edita.

Pero por qué hablar de un *cuenta-cuentos* para introducirnos a una discusión eminentemente teórica y metodológica, como así lo sugiere el título del presente texto. Con

⁴⁸ Conversación sostenida con Elisa Paez el día 22 de abril de 2012. Sentada, con una extraña sonrisa Elisa me cuenta que cuando llegó César Talamantes a su trabajo y le solicita información, una de las cosas que le dijo fue que era muy difícil pensar el mundo ranchero acercándose solamente a un par de personajes. Por ejemplo, comentó Elisa, don Venancio que vive en San Clemente, no se puede entender sin el pequeño Gregorio (“Goyito”) de San Hilario y sin el finado Juan Pérez, un anciano que vivía hace más de 50 años en la Sierra de la Giganta, y que tenía un conocimiento de plantas y minerales de la región, con el cuál ayudaba a curar algunos “males”. Puede referirse el lector a “Imágenes, crónicas y tradiciones paceñas” editado por el XIII Ayuntamiento de La Paz-Centro de Información Municipal, La Paz 2008.

⁴⁹ Este fragmento escrito por Elisa, lo envió a Cesar Talamantes el día 10 de mayo del 2006, acompañado de las siguientes letras: “[...] aquí te envío un pequeño resumen que he titulado Apuntes preliminares de la región de Los Dolores, como te comenté todo está en construcción, por lo que no pude ir mucho a detalle [...] me da gusto que este trabajo que no ha concluido ya esté sirviendo para otros trabajos muy importantes como el tuyos. Saludos. Elisa”

lo arriesgado que puede ser para un investigador realizar generalizaciones a partir de *acontecimientos* (BRAUDEL 2002: 140), creemos que en algunos pasajes de la vida de don Venancio se expresa el estado de la cuestión, a saber: la emergencia de nuevas formas de vida en el rancho sudcaliforniano.

¿Pero quién fue Don Venancio? Nació en el rancho del Pilar y vivió en San Clemente, ubicados los dos en la subdelegación de San Fermín. Murió en el 2010, en las Pocitas, cabecera delegacional de Los Dolores, municipio de La Paz. Desde joven se dedicó a contar y compartir historias. Su abuelo primero y su padre después le enseñaron entre otras cosas esta forma de afrontar la vida, esta forma de interpretar intencional y permanentemente la realidad y sobre todo, le enseñaron la importancia de compartir esta experiencia re-significada. Los cuentos de don Venancio eran los cuentos del encuentro, de la taza de café, del plato de comida, del trago, del *cómo le va*⁵⁰ sudcaliforniano. Siempre sus cuentos fueron cómplices de sus pasos que a diario emprendía para llegar de un rancho a otro rancho, de un lugar a otro, del kilómetro 0 al 10, 15 o 17 y de regreso. Sus cuentos lo mantuvieron anclado al desierto, entre los oasis de Los Dolores, reconstruyendo el paisaje que lo cobijaba simbólicamente a diario. Sabía, cómo los grandes filósofos occidentales lo intuyeron, que su lenguaje no solamente era el *instrumento* para transmitir información, este le permitió re-inventar la historia, su historia y el paisaje, una y otra vez. Para él, transformar sus relatos orales cada vez que los contaba implicaba re-significar lo que algunos llaman el mundo histórico –social. Él usó el lenguaje, jugó con él y con el de todas y todos los que participaron en un encuentro. Elisa lo supo cuando lo conoció, porque él se lo dijo. Yo estoy seguro de lo que dice Elisa, porque estuve con ella desde el momento en el que él, saliendo de su casa de vara trabada en San Clemente, nos recibió con el *cómo le va* acostumbrado en la región.

Aquellos que han recorrido las zonas rurales, y principalmente la delegación de los Dolores, podrán sin chistar siquiera corroborar que entre el paisaje se expresa

⁵⁰ Regularmente el primer contacto entre las personas al interior de un espacio rural sudcaliforniano, principalmente en espacios como las casas o los lugares de trabajo, ya sea huertas o corrales, está mediado por la frase “cómo le va”. De nuevo, este saludo es el saludo del primer encuentro. Esto se identificó en zonas geográficas distintas, tanto en el sur como en el norte del municipio de La Paz.

agresivamente la estadística oficial relacionada con la pobreza y la marginación⁵¹. Considerando las condiciones con las cuales históricamente se han arropado los rancheros y las rancheras de la zona, un día como cualquier otro día –nos platicó don Venancio-, le sugirió “un amigo” “sacarle provecho” a los cuentos. La idea en concreto fue que los vendiera, ¿Cómo? Grabándolos y así conseguir tal vez un ingreso para la comida, el café y alguna otra cosa que siempre es necesario en esas y otras zonas rurales de Sudcalifornia. No conforme con la sugerencia, poco tiempo después, le obsequiaron una grabadora y dos cintas.

Es importante mencionar que, a pesar de las funciones oficiales de una grabadora, en el rancho habitualmente es utilizada para escuchar música, información sobre lo acontecido en la ciudad y recados de los ranchos aledaños. Es decir, la grabadora por mucho tiempo fue radio. Era la única ventana que permitía obtener información del mundo exterior⁵² inmediatamente, es decir, fue uno de los principales dispositivos en el intercambio y reproducción de símbolos. No queremos decir que antes de que la radio empezara a funcionar en la zona no hubo un intercambio de sentidos. A pesar de que dos de los rasgos característicos de los ranchos son la marginalidad y el aislamiento geográfico (BARRAGAN 1997, p. 137) no estamos en condiciones para suponer que estos nacieron y se desarrollaron herméticamente. En efecto, cualquier sociedad tiene sus propias significaciones sociales encarnadas en su lenguaje, sus hábitos, sus normas, sus tradiciones e instituciones sociales; significaciones que se refieren a sí mismas y le permiten a los individuos, mujeres y hombres de esta sociedad o de otra, identificarse y relacionarse con su entorno natural y con los grupos sociales e individuos que la componen. Esta constelación de significaciones entonces, es lo que mantiene las sociedades juntas, cohesionadas, lo que les da sentido en un momento histórico determinado. Y además, es

⁵¹ Revisando los datos del Consejo Nacional de Población, todas las localidades de la zona de Los Dolores tiene un alto y muy alto grado de marginación. Véase “Índice de Marginación por Localidad”, Baja California Sur, 2005.

⁵² La sofisticación de los caminos vecinales o brechas de los último veinte años, y sobre todo, el acceso al automóvil, acrecentó el movimiento de símbolos de los que hace menciona McLuhan cuando habla de las implicaciones de la intervención tecnológica en sociedades determinadas. En la delegación de Los Dolores hace 40 años ir y venir a la ciudad de La Paz implicaba aproximadamente 6 o 7 días. Hoy, si uno madruga va y viene en menos de 24 horas. Esto no significa que todo mundo entra y sale regularmente, lo que quiero dar entender es que existe esta posibilidad de comunicarse, ergo, de intercambiar y reproducir símbolos distintos a los que organizan y dan sentido al mundo ranchero.

gracias a ellas que se puede hablar de formas de vida rancheras o urbanas del siglo XIX, XX o XXI. Sin embargo e independiente de su situación geográfica, política, económica, las sociedades siempre y hoy más que nunca, se fabrican culturalmente a partir de distintos procesos de alteridad, es decir, intercambiando continuamente significaciones con sociedades distintas a ellas para afirmarse así, como esta sociedad y no otra. La sociedad ranchera sudcaliforniana no puede ser la excepción. Si uno revisa literatura existente además de identificar los procesos sociales, económico-políticos y religiosos que determinaron el nacimiento de los espacios rancheros en la Antigua California, podemos suponer que este tipo de sociedades nacieron gracias al intercambio, material y simbólico, con los centros de población (pueblos y ciudades) de la época, a saber: San Antonio, el Triunfo y La Paz en los últimos siglos. No obstante a lo anterior las relaciones de alteridad suponemos desde hace poco tiempo han venido transformándose de manera significativa. Como lo perfilamos líneas arriba las transformaciones culturales son inevitables, sin embargo lo que está sucediendo hoy en los ranchos es inédito: estamos viviendo la emergencia de otras formas de vida, de otras identidades, de otros paisajes, de otros rancheros y rancheras. Hoy, las cosas se han modificado sustancialmente. La grabadora, por ejemplo se cargó de nuevos significados. La tecnología explotó simbólicamente y con ello, aparecieron nuevas prácticas sociales.

¿A qué tipo de prácticas nos referimos? Después de conocer la principal función de la grabadora y aprender a utilizarla, don Venancio multiplicó sus cuentos. Dice él que las grabaciones eran por encargo, o sea, si alguien le pedía un cuento lo grababa y lo entregaba al interesado por 50 o 100 pesos. Todo dependía del consumidor. Si bien esto transformó significativamente su práctica tradicional, la lógica con lo que lo hacía era relativamente la misma, es decir, efectivamente el discurso de don Venancio estuvo mediado tecnológicamente de un momento determinado a otro pero sus cuentos seguía transformándose consecutivamente. Hasta que un día, otro “conocido de la ciudad” le sugirió ahorrar tiempo y grabar de cassette a cassette el mismo cuento tantas veces como fuese necesario. De tal manera que, en plena conversación sacó una bolsa de plástico de su cuarto con más de veinte cassetes con el mismo cuento grabado. El relato oral dejó así su proceso de transformación para convertirse aparentemente en algo estático, en una mercancía, en un objeto sin historia.

Algunas personas podrían adelantarse y hacer diversas lecturas de este acontecimiento. Por ejemplo, algunos dirían que la grabadora como sistema autónomo se apropió de una práctica local eminentemente dinámica e histórica, como lo es el contar cuentos; en este caso por don Venancio. Visto así la tecnología se habría convertido en “una especie de nuevo y peligroso *Leviathan* que arrasa con su dinámica [...] los sistemas humanos, económicos, políticos, culturales y cualquier tipo de relación entre individuos y grupos” (BRONCANO 2000, p. 29). Pensar de esta forma haría inevitable subrayar la evidencia de la pérdida del papel activo y dirigente de los humanos: “Tienden a obedecer a pies juntillas las normas y requerimiento de los sistemas que supuestamente gobiernan” (WINNER 1979, p. 38).

Si bien es necesario asumir una postura crítica sobre la incidencia de la tecnología⁵³ en la organización del mundo contemporáneo, este no será el lugar para ello. Por tres cosas que me gustaría discutir en esta primera parte del texto. Primero: aunque suene contradictorio la tecnología no es precisamente el objeto de estudio del proyecto. No obstante, damos por hecho una nueva organización mundial que gira en torno a ella. Suponemos su “capacidad de penetración en todo el ámbito de la actividad humana” (CASTELLS 2006, p. 31), y por ello mismo es nuestro punto de partida para pensar lo que en el fondo nos provoca intelectualmente: las nuevas *significaciones sociales* que le dan sentido y coherencia a las representaciones y las prácticas sociales sobre el espacio ranchero sudcaliforniano.

Segundo: el ejercicio de elucidación de las significaciones sociales, o mejor aún, del entretreído de sentidos que animan instituciones particulares como el lenguaje, las normas, las leyes, los hábitos, las certezas, etc., y que en último de los casos le dan coherencia a una sociedad determinada, no puede ser otro sino un ejercicio de comprensión hermenéutica.

⁵³ En “La era de la información”; principalmente en el prefacio del volumen I “La sociedad red”; Manuel Castells establece que en las últimas tres décadas del siglo XX se viene generando una serie de transformaciones en los modos de “producir, comunicar, gestionar y vivir”. Supone que el epicentro de estas transformaciones se encuentra en California, Estados Unidos. Si bien se cuida de anclar su reflexión en lo que re-conoce como determinismo tecnológico, supone que todas las transformaciones tienen como base un nuevo paradigma tecnológico organizado en torno a las tecnologías de información: “La tecnología de la información es a esta revolución lo que las nuevas fuentes de energía fueron a las sucesivas revoluciones industriales, del motor de vapor a los combustibles fósiles e incluso a la energía nuclear, ya que la generación y distribución de energía fue el elemento clave subyacente en la sociedad industrial”.

Para ello se requiere, obviamente, un trabajo de campo *in situ*, es decir, una etnografía. Y es que la etnografía permite al investigador acercarse a este complejo de significaciones, a través de las representaciones y las prácticas sociales de sujetos determinados en espacios determinados. Esto toma pertinencia si recordamos que las significaciones sociales cumplen una triple función: 1) Son ellas las que estructuran las representaciones del mundo en general, sin las cuales no puede haber ser humano; 2) Las significaciones sociales designan las finalidades de la acción, imponen lo que hay que hacer y lo que no hay que hacer, lo que es bueno hacer y lo que no es bueno hacer, y 3) establecen los tipos de afectos característicos de una sociedad.

La instauración de estas tres dimensiones “se da, cada vez, conjuntamente con su concretización llevada a cabo por todo tipo de instituciones particulares, mediadoras –y por supuesto, por el primer grupo que rodea al individuo, la familia-; luego, por toda una serie de vecindarios topológicamente incluidos uno en los otros o intersectados, como las otras familias, el clan o la tribu, la colectividad local, la colectividad del trabajo, la nación, etc. Mediante todas estas formas, se instituye cada vez un tipo [...] antropológico específico” (CASTORIADIS 1997, p. 159)

Si nosotros, que estamos siendo fabricados socialmente en un espacio por mucho diferente al mundo de don Venancio, tomáramos una postura ante el acontecimiento narrado podríamos arriesgarnos a determinar la práctica de don Venancio a una forma que no necesariamente es la correcta, o-su-forma. En ese sentido hay que tener mucho cuidado cuando emitamos algún juicio o tomamos una postura sea la que sea. Es por eso que el etnógrafo “debe cuestionarse sin cesar sus propios *a priori* y colocarse en situación de aprendizaje”, es decir, “negarse a acompañar sus observaciones de unas ideas preconcebidas en función de su propia cultura” (AUGE 2005, p. 20). Considerando esto último lo que se buscaría es más que explicar o afirmar algo, re-conocer una forma de representación y de prácticas sociales, distintas a las nuestras.

Para que pueda ser posible este *re-conocimiento* el investigador deberá primero antes que otra cosa, ser cauteloso, prudente. Ser prudentes como investigadores nos

permitirá tomar conciencia de nuestra posición como sujetos de conocimiento⁵⁴ y dialogar con estos sistemas, más que querer explicarlos con algún tipo de armatoste conceptual de alguna disciplina científica o filosóficamente válida. Plantear así la cuestión nos lleva a otro problema menos simple. Estaríamos hablando de lo que Boaventura de Sousa Santos (2001) sugiere como la inversión de la ruptura epistemológica⁵⁵ moderna.

Y tercero: el acontecimiento narrado está parcialmente descontextualizado como para poder afirmar algo sobre él, así de sencillo. Jean Botier (2004) desde una perspectiva *braudeliana*, es categórico en esto: “Los *acontecimientos* no deben ser separados de las otras realidades que los rodean o los enmarcan, no deben ser aislados del contexto más amplio que les da sentido” (p.8), sobre todo, porque pierden sentido explicativo.

Fernand Braudel (2002) menciona en su conocido texto sobre *La larga duración* que, “un acontecimiento puede cargarse con una serie de significados o de relaciones. Refleja a veces movimientos muy profundos, y mediante el juego facticio o no de las causas y de los efectos [...] se incorpora un tiempo muy superior al de su propia duración” (BRAUDEL, p. 140). Ante esto cabe mencionar de una vez que argumentaremos la necesidad de cargar de significado los acontecimientos emergentes en el rancho sudcaliforniano e incorporarlos así a un tiempo de aliento más sostenido, como lo sugiere Braudel. La idea de filtrar la reflexión a través de la perspectiva de la larga duración es, primero, la de buscar elucidar el papel que han jugado los rancheros sudcalifornianos en el sistema mundo moderno capitalista y, segundo, entender si las nuevas representaciones, interpretaciones y las nuevas prácticas sociales en el espacio responden a necesidades internas o externas de las comunidades de esas zonas.

Si frente al acontecimiento narrado, por congruencia, habría que esperar a decir cualquier cosa qué sentido tienen estas primeras palabras entonces. Si la idea no fue la de tomar una posición intelectual ¿De qué va todo esto? El objetivo fue dibujar lo más sutil y

⁵⁴ Hacer investigación histórico-social (de hecho cualquier tipo de investigación científica) significa problematizar una realidad históricamente determinada y al mismo tiempo adentrarse en lo más profundo del problema del conocimiento, que es el problema de la relación sujeto-objeto, es decir, de alguien o “algo” que conoce algo o “alguien” que *per se*, es cognoscible, o por lo menos supone ese sujeto cognoscente que lo *es*.

⁵⁵ Para Boaventura de Sousa “en la ciencia moderna la ruptura epistemológica simboliza el salto cualitativo del conocimiento del sentido común al conocimiento científico; en la ciencia posmoderna el salto más importante es el que está dado desde el conocimiento científico hacia el conocimiento del sentido común”, Op. Cit, p.56

flexiblemente posible lo sucediendo en el espacio habitado por los rancheros sudcalifornianos y subrayar, sobre todo, que es momento de darle su lugar histórico a estas sociedades rancheras sudcalifornianas. ¿Cómo darle ese lugar? Nosotros creemos que iniciando un verdadero diálogo con ellas.

En esta segunda parte del capítulo trataremos de abordar un par de cosas. La primera, discernir sobre la necesidad de este dialogo. Para ello buscaremos desarrollar lo que aquí nombramos como frónesis metodológica y con la ayuda de Boaventura de Sousa Santos (2003), elucidar la pertinencia de la emergencia de la ruptura epistemológica moderna para el reconocimiento de los tipos de vida en el rancho sudcaliforniano

II. 2 De la frónesis metodológica y la ruptura epistemológica: el reencuentro con la experiencia de mundo

Como ya lo comentamos, categorizar y a la postre, explicar el mundo de la vida de los rancheros sudcalifornianos es una empresa negada para nosotros. Basta con la determinación que cada pueblo hace de sí mismo. Como investigadores proponemos buscar la manera de re-conocer lo que los hace ser rancheros sudcalifornianos y relacionarse con el mundo de maneras muy particulares. Buscamos como quien dice, que ellos mismo se reconozcan, pero al mismo tiempo, nosotros habremos de reconocernos igual que ellos, como sujetos de conocimiento. Solo así podríamos entablar un verdadero diálogo de saberes. El diálogo que buscamos deberá enaltecer el oído y la mirada más que la palabra que nombra al otro. ¿Pero cómo entendernos cuando estamos habituados a desentendernos unos de otros? ¿Cómo iniciar un diálogo entre una forma de conocimiento históricamente determinista y otra forma de conocimiento que permanentemente está modificándose para sobrevivir? ¿Cómo flexibilizar una forma de conocimiento que “nos impone qué hay que conocer”, y sobre todo, “cómo hay que conocer” lo que se conoce? Como de costumbre, nos encontramos en las encrucijadas de un laberinto.

La propuesta es asumir que nuestra forma de saber responde a otro contexto o campo que el de los rancheros sudcalifornianos. Somos científicos sociales destruyendo nuestras viejas tradiciones. Y aquí la prudencia tiene un papel fundamental. Reconociendo la necesidad de la razón *phronética* “podemos pensar en un puente de comunicación, un *logos* común a las diversas formas culturales” (RAMIREZ 2003, p. 93). Vamos a ver si esto

puede ser cierto. Pero antes de entrar a esclarecer el concepto, reconozcamos algunas prácticas necesarias de quien hace investigación histórico social, que inevitablemente se preñan de aquello que la ciencia siempre ha intentado desterrar: el sentido común.

II.2.1 Reconociendo *el mundo propio* para respetar al *otro*: hacia una razón fronética

Hacer investigación histórico-social (de hecho cualquier tipo de investigación científica) implica problematizar una realidad históricamente determinada y al mismo tiempo adentrarse en lo más profundo del problema del conocimiento, que es el problema de la relación sujeto-objeto, es decir, de alguien o “algo” que conoce algo o “alguien” que *per se*, es cognoscible, o por lo menos supone ese sujeto cognoscente que lo *es*.

Se extrañará seguramente el lector por esta discusión y tal vez se pregunte ¿Qué relación existe entre el problema del conocimiento y la comprensión del mundo ranchero sudcaliforniano? Resulta que toda investigación científica parte de preguntas; estas preguntas de alguna forma orientan el acercamiento al objeto de estudio, pero sobre todo y es aquí donde llamamos la atención, determinan lo que buscamos y en el último de los casos nos hace suponer o imaginar, lo que encontraremos.

El investigador cuando quiere explicar algo necesita preguntarle a la realidad ciertas cosas. La realidad por sí misma no dice mucho, o dice tanto que a fin de cuentas no dice nada. Todos sabemos que las preguntas ordinarias permiten cruzar una calle o encontrarse con otra. En el campo científico orientan el acceso al objeto de estudio, por eso de su importancia en la investigación. En un primer momento permiten problematizar esta realidad y no otra. En un segundo momento, y conforme devienen específicas las preguntas, se delimita el objeto de estudio. Las preguntas de investigación tienen la obligación de alumbrar el camino del investigador. Por ejemplo, si el investigador tiene la pretensión de conocer las especificidades de la cultura de los rancheros, tendrá que elaborar preguntas sobre las formas de vida en el rancho, sus orígenes y las transformaciones emergentes a los nuevos procesos económicos, culturales, sociales y políticos que cada vez, con más fuerza que nunca, permean la vida ranchera. Si delimitamos el problema, o sea, el objeto de estudio, podríamos decidir arbitrariamente preguntar sobre las implicaciones del lenguaje,

los saberes y la forma de comunicación propias de la cultura ranchera en la constitución de sus tipos de vida.

Las preguntas de investigación permiten acceder a un objeto, y en un sentido lo determinan a una forma de ser, en tanto estas orientan la investigación. No hay que perder de vista por más obvio que sea, que uno regularmente encuentra lo que busca. Elaborar preguntas cargadas de prejuicios, ensancha la posibilidad de que el producto de la investigación se contamine igual. Hacer preguntas determinadas entonces, tiene sus problemas.

Cómo ir más allá en esta discusión para argumentar la importancia y lo problemático que es elaborar preguntas de investigación. Cómo justificar la idea de que las preguntas de investigación deben de ser cuidadosamente elaboradas si no se quiere contaminar en exceso el objeto de estudio. Cómo establecer teóricamente lo necesario para poder reconocer, que la contaminación es inevitable y que, si no aludimos a la prudencia, al respeto, vamos como investigadores reproducir la ceguera cognitiva a la que ya hemos aludido en otros capítulos.

Ante estas preguntas, se hace inevitable plantear la cuestión de más más profunda. Corriendo el riesgo de parecer un idealista trasnochado parto en la discusión de la siguiente premisa: no existe información fuera del sujeto que lo fabrique y lo haga pensar de un modo y no de otro, relacionarse de un modo y no de otro, nombrar el mundo de un modo y no de otro. Dicho de otra manera, fuera del individuo no existe información que provoque automáticamente la existencia a su vez de un *mundo propio* o una *subjetividad determinada*. Es cierto que establecer una separación entre sujeto-objeto es establecer como ya lo dijimos anteriormente, una barbaridad teórica (ADORNO 2003 p. 114), sin embargo no es nuestro caso aunque así lo parezca. Tengamos paciencia y no hagamos juicios antes de tiempo.

En este pasaje vamos a trabajar con algunos planteamientos de Cornelius Castoriadis (1997, 2002, 2004, 2006), quien desde la idea de imaginario social, diserta sobre la forma en que los sujetos se fabrican socialmente. Obviamente que cuando se hable de sujeto, nos referimos a un sujeto efectivo –concreto- penetrado de parte en parte por el

mundo y por los demás. Dicho esto, podemos re-iniciar la discusión. Según lo dicho en reiteradas ocasiones, lo que existe fuera del sujeto, en lo que los griegos llamaban *physis*, no es información, más bien y aquí abusando de un lenguaje cibernético⁵⁶ de primera generación le llama *ruido*. Ruido desde donde emerge la información que podríamos adelantarnos a decir, nos fabrica con ciertas características antropológicas. Para que emerja dicha información como información y el sujeto la haga *para sí*, requiere este sujeto una *base subjetiva de recepción*. Ese *para sí* del que se habla constituye los criterios de discriminación entre lo que no es nada y lo que es algo (CASTORIADIS 2004, p. 64), es decir el *para sí*, nombrado de otra forma puede ser el *mundo propio* del sujeto social, o bien, es lo que fenomenólogos nombran *mundo circundante*.

Al construir su *mundo propio* a través de una *base subjetiva de recepción* determinada, este sujeto deja de lado casi todos los aspectos del mundo concreto salvo una pequeña parte de él. Según Castoriadis la “representación que el sujeto hace del mundo, **lo que construye o crea como mundo**, es necesariamente selectiva en un muy alto grado” (CASTORIADIS 2004, p. 63). Esta *selectividad*, la cual es de suma importancia para entender la creación de un mundo propio o un *para sí*, se mueve en dos dimensiones. En un primer momento es *cuantitativa*, es decir, los sujetos no pueden representarse *objetos* más que dentro de cierto radio. En la otra dimensión, la *cualitativa*, los sujetos no pueden representarse o crear *para sí* el equivalente subjetivo más que de una ínfima parte de los aspectos, de los estratos, de las capas de lo existente físico. Si consideráramos esto, tendríamos que afirmar que el sujeto estaría en posibilidades de representarse desde una galaxia, un electrón hasta un quark. Esta última dimensión es sobre la que por el momento llamamos la atención, ya que determina las diferencias culturales. Negar la dimensión

⁵⁶ Castoriadis no se posiciona aquí en la primera cibernética de Shannon y Weaver, es decir, no piensa a un emisor o receptor que decodifica signos o que no lo hace gracias a *perturbaciones aleatorias* como lo establecen los autores antes aludidos en su famoso “sistema general de comunicación”. Para dar cuenta de esto véase a CASTORIADIS Cornelius, “Sujeto y verdad en el mundo histórico-social”, ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2004, particularmente el Seminario del 21 de enero de 1987, pp. 53-74. Para hacer una revisión somera sobre la *teoría matemática de la comunicación* de Shannon y Weaver, puede revisar a MATTELART Armand y MATTELART Michele en “Historia de las teorías de la comunicación”, editorial Paidós Comunicación, Barcelona 2005, pp. 45-50

cualitativa según Castoriadis, “conduciría a la postulación de un ser que podría darse simultáneamente todas las realizaciones posibles de todas las fenomenalizaciones posibles, lo que es un absurdo” (Ibídem). Imaginamos, por ejemplo, que pueda ser un rancharo enclavado en la Sierra de la Giganta y al mismo tiempo un Guaycura antes de su exterminio.

El *mundo para sí* es también la verdad del sujeto. Si hablamos de la *verdad del sujeto* habrá que suponer que no estamos hablando de una *maquina recoge bits* sino un ser social con una *base subjetiva de recepción* históricamente constituida; la cual permite darle sentido al mundo, haciéndolo así su *mundo propio, un mundo para sí*. Echar en saco roto esto, haría increíble la idea de hablar de esta sociedad o de otra, de esta cultura y de otra, de las formas de vida rancheras o las urbanas. Es decir, no podríamos establecer diferencia alguna entre una sociedad u otra, entre una forma de vida u otra, incluso, de diferentes formas antropológicas.

Estaremos de acuerdo que hacer preguntas de investigación implica tener un conocimiento previo del objeto a investigar, o sea, para preguntar sobre las rancherías sudcalifornianas y la vida que se despliega en ellas debemos tener una idea por más vaga que sea, de que existe algo que se nombra como rancheros, rancho, vida rural, rancherías y que ello comprende una geografía y una cultura particular. Qué queremos establecer con esto. Por el momento, es subrayar que elaborar preguntas de investigación desde un *mundo* distinto al que se pretende investigar, puede ser problemático.

Para sostener estas últimas ideas vamos acercándonos a la noción de *formas de vida* de la que tanto hemos venido hablando; la cual por cierto es problematizada por el segundo Wittgenstein en sus *Investigaciones Filosóficas*. De esta manera podríamos explicar también lo que Castoriadis nombra como *base subjetiva de recepción* que hace que los sujetos hagan *para sí* el mundo. Acerquémonos a esta noción a través de una experiencia recuperada con nuestro trabajo de campo. Pensemos en un joven investigador con un par de días de haber ingresado a la zona de Los Dolores, en Baja California Sur, particularmente a al rancho *La Primera Agua*, donde hasta el momento está habitado por 7 familias, todas de apellido Encinas. Uno de los jefes de familia, se llama Juan de Dios: hombre robusto de

manos grandes, mezclilla a las rodillas, tenis *Nike* y lentes oscuros. El joven investigador, al verlo tan igual a *todos* quienes se le atraviesan en la ciudad, se tranquiliza. Procurando dar inicio a su trabajo de campo busca hurgar en su cocina: un refrigerador, un par de quemadores, un par de platos, cubiertos, queso, frijoles, tortillas y luz por todos lados gracias al foco que cae del techo. Esto lo hace pensar que la cocina del rancho, salvo por las tortillas recién hechas y un fogón, no difiere mucho de cualquier cocina de ciudad. El investigador en ciernes, se va a dormir, *imaginando* el lugar desde donde croan los sapos intermitentemente. Muy de mañana Juan de Dios le invita un café, un par de huevos y a caminar por entre los peñascos que cubren una pequeña presa hecha hace más de cien años por el abuelo de Juan de Dios, que se vio junto a su familia [su abuela y tres hijos, entre ellos su papá] en la cansada necesidad de construirla a mano. Los ahora ya muertos con pico en mano, pala, sudores, días, semanas, meses enteros picaron piedra y lograron sorprendentemente acumular el agua suficiente para mantenerse en un solo lugar, ahí, en la *Primera Agua*. Imaginemos que descuidadamente el joven investigador por seguir el contenido de su libreta [que nació en una oficina, sesudamente] le pregunta por el nombre de su rancho. Juan de Dios sonriendo, provoca que la mirada del joven vuelque hacia la presa, contestándole, por *esa Agua, mira, que se encuentra en medio de los cerros*. Imaginemos que el joven no se dio cuenta de nada. Luego pensando el relato sobre el abuelo de Juan de Dios le vuelve a preguntar, ahora por su vida, específicamente por la decisión de mantenerse en el rancho teniendo auto, gasolina, fuerzas y una mala brecha que lo puede encaminar a la ciudad en menos de cuatro horas. Juan de Dios le responde sin una pizca de titubeos: *¿alcanzas observar la biznaga aquella, que se encuentra en la punta del cerro? Pues nosotros somos como ella* le dice Juan de Dios, y convierte al investigador en el objeto de estudio preguntándole: *te imaginas cómo*. El joven, que ahora es quien está escribiendo estas líneas, logra imaginarse muy poco, casi nada. Ahora imaginemos que Juan de Dios se dio cuenta de ello, de tal manera que transformó su pregunta en otra: *tú como le harías para atravesar una piedra cualquiera* -preguntó, haciendo que el joven investigador olvidara la bombilla colgada del techo de su cocina, los platos, la mezclilla, los *Nike* y los lentes oscuros. Aunque Juan de Dios le dio un respiro, el joven investigador se dio cuenta que su respuesta no fue de la misma pregunta: *supongo que con un cincel y un martillo*, dijo, realmente sorprendido por lo estúpido que puede parecer una persona

cuando menos se lo espera. El joven nunca entendió lo que el rancharo quiso decirle. El rancharo nunca le dijo al investigador cuál era la razón por la cual se mantenían viviendo en un mundo, según el joven, “tan hostil”.

El asunto, diría tal vez Wittgenstein, es que el investigador y el rancharo deberían estar *familiarizados* a través de su lenguaje (juego de lenguaje y reglas gramaticales) con un sinfín de *prácticas* con las cuales el mundo natural y social, ya sea rural ya sea urbano, está investido de sentido y que, en el límite, haría comprensible sus preguntas y respuestas, que en el fondo podrían representar, en el ejemplo, los distintos modos de darle sentido al mundo. Estas *prácticas* de las que se habló están inscritas en una *matriz cultural* que incluye por supuesto nuestra historia, es decir, una historia de martillos, cinceles, preguntas y respuestas lógicas, de auto-producción y auto-empleo, de diálogo y dominación, de conocimiento sobre la naturaleza, de funciones sociales, confort, de choyas, biznagas, prejuicios y rocas atravesadas por “débiles” raíces o hechas añicos por un *sincelazo*. Dicha *matriz cultural* es lo que posibilita a Wittgenstein referirse a las *forma de vida*, y lo que permite a su vez a los sujetos de lenguaje, ora rancharos ora investigadores, que el *mundo propio* tenga sentido *para sí*.

Hanna Pitkin (1984) desde una perspectiva filosófica, re-elabora la concepción de Wittgenstein sobre las *formas de vida*, asumiendo que “la vida humana, como la vivimos y la observamos, no es solo un flujo casual, continuo, sino que ofrece pautas recurrentes, regularidades, formas características de hacer y ser, de sentir y actuar, de hablar e interactuar. Debido a que son pautas regularidades, configuraciones, Wittgenstein las llama *formas*, y porque son pautas en el tejido de la existencia y actividad humanas en la tierra, las denomina formas de vida” (p.198). En este sentido, podríamos considerar las formas de vida, como un modo específico de conocer y hacer cosas por sujetos sociales determinados histórica, geográfica y culturalmente. A su vez, esta determinación funda la *base subjetiva de recepción* de la que habla Castoriadis (2003), que permite representar cuantitativa y cualitativamente el mundo, es decir, hacerlo *para sí*, y en el último de los casos lo que le permite a los sujetos hacerse preguntas ya sea sobre su *mundo propio*, o sobre otros mundos radicalmente distintos al suyo.

Planteado así el asunto se hace inevitable pensar que el prejuicio aparece en el corazón mismo del proceso de conocimiento. Si no hay salida parecería entonces estéril esta discusión, sin embargo, creo que al asumir conscientemente los riesgos de todo esto, estamos en posibilidades de minimizar el riesgo de violentar lo que se conoce, no respetando sus propias formas.

En ese sentido, nuestra propuesta es la de reconocer que por más elocuente que sea nuestro discurso y sofisticados nuestros aparatos conceptuales no podemos deshacernos de nosotros mismos como fabricaciones sociales. En el siguiente apartado tendremos tiempo suficiente para elaborar una serie de argumentos al respecto, pero estos de carácter, podríamos decir que ético-políticos. Además, también vamos a perfilar algunas ideas que nos permitan como científicos sociales, hacer conciencia de la necesidad de reencontrarnos con el sentido común para entender así, nuevas maneras de estar en el mundo, como las expresadas en las formas de vida del rancho sudcaliforniano.

II.2.1 La razón frónética

La *phrónesis* nace en la filosofía antigua, principalmente es un concepto acuñado por Aristóteles en la *Ética de Nicómaco*. Mal traducida en la modernidad se le ha emparentado etimológicamente con el latín *prudencia* y a su vez del latín *providencia*, que significa el que ve por adelantado o el que ve por delante, el que es prudente.

Pero en sus términos originales, podemos entenderla como un tipo de sabiduría de lo contingente, es decir, se presenta como una virtud del buen sujeto que es capaz de deliberar rectamente sobre un contexto, y determina a partir de su ejercicio reflexivo lo que es bueno y conveniente, no solamente para él sino para todos. La *phrónesis* expresa entonces, una forma de saber eminentemente práctico pero sobre todo, que hace frente a lo incierto, a lo no previsto, es decir, que está relacionado íntimamente con la incertidumbre. Aristóteles lo establece claramente: “la *phrónesis* no es episteme, sino otra especie de conocimiento”, es decir, no depende de las cosas más elevadas, sino de lo que aparece frente al que piensa reflexiva y deliberativamente.

En esta forma de saber no operan, subrayo, universales que determinarán la acción humana, sino la búsqueda del equilibrio entre el bien y el mal, que intenta centrarse en una zona intermedia: “solo evitando los extremos podemos acercarnos al punto de equilibrio,

porque como dice Aristóteles, si cualquiera de los extremos llegase a triunfar, acabaría por ser intolerable” (QUIROZ, ARISTIZÁBAL, LOPERA, 2010, p.p. 118-119)

En este sentido, a la vista de Quiroz, Aristizábal y Lopera (2010), la virtud intelectual de la *phrónesis* se ocuparía de tres cosas fundamentalmente:

- a) De la actuación política: cuando es aplicada a la ciudad a través de la promulgación de leyes pensadas y prudentes.
- b) De la actuación personal: en este sentido, es sujeto prudente el que sabe lo que realmente le interesa para llevar una vida moral virtuosa.
- c) De la actuación en el ámbito familiar (economía): en este caso la *phrónesis* estaría relacionada con una actuación prudente a la hora de dirigir el destino económico de la vida familiar.

Por su parte, Mario Ramírez (2003) menciona que podemos identificar varias apreciaciones del concepto. Una *phrónesis* moral, que atiende principalmente a la prudencia; una *phrónesis* estética que provoca el juicio estético; una *phrónesis* política, que alude principalmente a la perspicacia; una *phrónesis* histórico o humanística, que tiene que ver con la capacidad del “juicio teleológico que Kant teorizó como el enlace por excelencia entre el reino de la naturaleza, o de los hechos, y el reino de la praxis moral y de la libertad” (RAMIREZ 2003, p.94)

Existe también una *phrónesis* científica. Esta, menciona el autor, “tendría que ver con la facultad del científico para saber poner a prueba una teoría, para relacionar una teoría con un caso, y particularmente para detectar los datos excepcionales, aquellos que no pueden ser reducidos a un sistema teórico vigente y “que requieren su reconstrucción o la construcción de uno totalmente nuevo” (Ídem).

Como seguro podrán imaginar, en este último tipo de *phrónesis*, para el sociólogo, la antropóloga, la historiadora o el geógrafo que busca escapar de las garras del positivismo decimonónico y renovar así el proceder científico, atendiendo por supuesto la creciente complejidad del mundo social, la *prudencia* se vuelve una posibilidad muy pertinente. La imagen no es nueva. Es el famoso doble movimiento *de lo abstracto a lo concreto-de lo concreto a lo abstracto* que propone el método dialéctico. A nosotros nos da la impresión que esta forma de construir conocimiento está anclada en esta imperiosa necesidad de la

razón moderna de controlarlo todo. Desde nuestro punto de vista el dialogo entre el que conoce y lo conocido es falso. Sigue habiendo, aun a pesar de la apertura y la flexibilidad, una relación de subordinación, una necesidad de control, al buscar un sistema teórico nuevo que permita atrapar en conceptos, en el caso de la investigación social, mundos histórico-sociales determinados. Pero de nuevo, es una posibilidad y en las condiciones en las que se encuentran las ciencias sociales, muy pertinente.

Sin embargo, nosotros aludimos a otra posibilidad, una *phrónesis* relativamente distinta, que va más allá de la imagen dialéctica. Esta *phrónesis* sigue siendo una forma de conocimiento, un saber práctico. La *phrónesis* de la que hablamos “la requerimos para actuar en un mundo pluralista, para distinguir y relacionar, según el caso, los diversos órdenes culturales, respetando las diferencias y relativa autonomía de cada uno” (RAMIREZ 2003, p. 93). Esto alude, según nosotros, a un juicio individual para la comprensión del otro; a un proceso de actualización diferenciante de las estructuras y potencias de los diversos campos y mundo culturales” (RAMIREZ 2003, p. 94) que permite un dialogo con otras formas de conocimiento que, por respeto y prudencia, no puede ser reducido a ningún modelo teórico.

El investigador, hoy, debe ser *Phronético*, metodológicamente prudente, para poder así relacionarse dialógicamente con esos diversos campos o mundos culturales, es decir, con esas otras formas de saber, otras maneras de representar y otras maneras de practicar socialmente el mundo.

Para ello y antes de cualquier cosa el científico debe saberse él mismo como una fabricación social, un ser de lenguaje. El lenguaje es producto de su socialización en espacios, estratos y campos determinados; de tal forma que las representaciones sociales de él no son las mismas que, por ejemplo, las del ranchero. Esta obviedad el investigador tiene que asumirla como un problema metodológico. El científico tiene su propio lenguaje, dependiendo del campo disciplinar en el que se desarrolle, pero cualquier que sean las características de este existe una orientación de su praxis general. Quiera o no el científico social se ha acercado al mundo como científico social, y lo seguirá haciendo: como el sujeto que conoce un objeto y que a la postre, lo controlará: lo adaptará a sus modelos o bien, construirá modelos nuevos para controlarlo. Esto es lo que proponemos deberíamos cambiar.

El reconocimiento de las especificidades del mundo ranchero sudcaliforniano estaría en riesgo, si mantenemos la forma de investigación tradicional expresada en la relación cartesiana sujeto-objeto. El problema radica en qué buscar un dialogo de saberes como científicos no es un asunto simplemente de la moral, es decir, nuestras transformaciones en las maneras de abordar cualquier problema de investigación no es cuestión solamente de la voluntad de poder. Aunque tampoco es posible romper abrupta y epistemológicamente con la razón moderna, sin una nueva moral. Silvia Rivera Cusicanqui (2010) expresa esta dialéctica maravillosamente en sus “reflexiones sobre prácticas y discursos descolonizadores”: “No puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora” (p. 62)

II.2.2 Conocimiento y saberes: de la ruptura epistemológica moderna a la experiencia del mundo.

El conocimiento científico es una forma de creer, reconocer y significar el mundo que permite u orienta una determina visión de la realidad. El sentido común produce un saber localizado pero del mismo modo es una forma de creer, reconocer y significar el mundo, aunque esta, fundamentalmente orienta una práctica social determinada.

No obstante a que este último pueda ser el saber mejor distribuido entre los hombres, diría Descartes, el pensamiento moderno, padre del conocimiento científico, lo ha negado categóricamente, por superficial e ilusorio, es decir, para el pensamiento moderno el sentido común no permite el acceso a la verdad, al contrario. De hecho, no lo considera ni saber, sino “*creencias, opiniones, magia, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas*” (SANTOS 2003, p.p. 162, 163) A la luz de Boaventura de Sousa Santos, el pensamiento que ha producido conocimiento científico es un pensamiento abismal, en tanto, consiste “en conceder a la ciencia moderna el monopolio de la distinción universal entre lo verdadero y lo falso”.

De esta manera, el marco epistemológico o paradigmático de la ciencia moderna nunca va a reconocer como un saber, los conocimientos populares, laicos, plebeyos, campesinos o indígenas. Si acaso los ha estudiado, pero siempre como excentricidades. Es importante tener una idea de las diferencias entre el conocimiento y el saber local.

No obstante a que el sentido común ha sido el blanco de la racionalidad moderna, no deja este de producir saberes, donde se expresa todo un mundo de la vida, es decir, una forma de representarlo y una manera muy particular de practicarlo. En ese sentido es pertinente desarrollar un esquema que nos permita entender claramente las distinciones que se pueden hacer entre el conocimiento científico y, saberes o conocimientos locales.

SABER LOCAL	CONOCIMIENTO
<p>1. Se basa en la experiencia concreta y en las creencias compartidas por los individuos acerca del mundo circundante y mantenida, y robustecida mediante testimonios</p> <p>2. Se enraíza en la experiencia personal y directa con el mundo</p> <p>3. No se tiene la necesidad de formular teorías generales acerca de las cosas, sino que aprovecha su propia experiencia personal y conocimientos empíricos sobre las cosas.</p> <p>4. la sabiduría es, por definición, un razonamiento basado en la experiencia personal y en creencias más o menos aceptadas.</p> <p>5. La garantía de un correcto juicio es la experiencia personal compartida al interior de una comunidad cultural determinada.</p> <p>6. La sabiduría, como una creencia compartida, produce conocimiento mediante el reconocimiento de la repetición de irregularidades en el tiempo. El conocimiento se robustece de manera <i>diacrónica</i>.</p> <p>7. La sabiduría, que es una suerte de <i>ethos</i>, no separa la mente de la materia de una manera drástica, ya que tanto los valores como los hechos conforman una unidad en la experiencia del individuo: la intuición, las emociones, los valores morales y éticos se encuentran embebidos en la manera de mirar las cosas.</p>	<p>1. Basado en teorías, leyes y postulados sobre el mundo</p> <p>2. La aplicación del conocimiento como autoridad se realiza de una manera impersonal e indirecta con el fin de darle sentido al mundo</p> <p>3. El conocimiento se adquiere vía capacitación y profesionalización.</p> <p>4. el conocimiento es, por definición, una creencia fundada sobre las bases de un razonamiento objetivo.</p> <p>5. Se separan mente y materia, hecho y valor, cultura y naturaleza y, esta última, se concibe como un mundo externo a ser objetivado mediante hechos.</p> <p>6. La garantía de un juicio correcto es la justificación objetiva del conocimiento.</p> <p>7. El conocimiento es producido mediante el reconocimiento de las regularidades y es producido de manera <i>sincrónica</i>.</p> <p>8. La objetivación supone un posible acuerdo de una comunidad epistémica y se transmite en forma impersonal.</p>

TOLEDO Y BARRERA-BASSOLS, 2010, p.p.101-104

El saber local es estar en el mundo, o mejor, ser en el mundo. Si la ruptura epistemológica de la modernidad implicó un salto cualitativo del sentido común al conocimiento científico, y esto a su vez implicó un desconocimiento abismal de las distintas y diversas experiencias de vida (además una determinación violenta de estas a una forma de ser que no respondían a la experiencia misma de sociedades particulares). Es fundamental, por prudencia, aludir a una ruptura de la ruptura epistemológica de la

modernidad, es decir, llevar a cabo un salto cualitativo del conocimiento científico al sentido común, y dejarse así afectar, penetrar, fecundar por este.

Este reconocimiento implica entre otras cosas, salirse de la zona de confort que tejió por muchísimo tiempo el científico moderno bajo el auspicio del paradigma occidental. Hoy, la ciencia social, por lo menos, debe aprender a trabajar con el desorden, con la incertidumbre, con el azar. Dialogar con el sentido común implica en efecto, un riesgo, pero ensancha la posibilidad de reconocer maneras de ser, formas de vida, que puedan hacer frente de manera prudente, al presente. Esta ruptura, diría Santos, alude a un distanciamiento de los modos occidentales de pensar y actuar, y significa “pensar desde la perspectiva del otro lado de la línea, precisamente porque el otro lado de la línea ha sido el reino de lo impensable” (SANTOS 2003, p. 182)

III. SEÑALES EN EL RANCHO SUDCALIFORNIANO

En este tercer capítulo vamos a reconstruir un perfil del rancho sudcaliforniano. En algunas de ellas recurrimos a investigaciones que han trabajado sobre las sociedades de la región y fuera de esta. En otros momentos, aludiremos a nuestro trabajo en la zona de Los Dolores, municipio de La Paz, Baja California Sur. Esto nos permitirá, de alguna manera tal vez arbitraria y desordenada, enaltecer algunas *señales* que perfilen la propuesta de fondo de nuestro trabajo: empezar a mirar de otra manera el rancho sudcaliforniano.

La forma general en que se presentará la información en este capítulo es el siguiente. Primero, discutiremos semánticamente el rancho. En segundo lugar, vamos a establecer la imagen de la emergencia histórica de sus formas de vida, a través de una breve reconstrucción del proceso de extinción del mundo indígena peninsular y el nuevo arraigamiento sucedido en diversas regiones de sierras, valles y montañas. Por último, recorreremos los ranchos mismos a partir de diversos caminos, para perfilar la relación de las colectividades rancheras con el mundo natural, con el mundo social y con el mundo tecnológico. La última parte, advertimos, se perfilan algunas señales para, en momentos posteriores, atenderlas con mucho más precisión.

III.1 De cómo nombrar el rancho y los rancheros: breve genealogía

Evocar al rancho y al ranchero, como lo comenta Esteban Barragán López (1997), implica la emergencia mental de un sinfín de imágenes en los mexicanos y de todos aquéllos que hayan tenido algún tipo acercamiento con México. Muchas de estas imágenes estarán siendo alimentadas por algunos de los medios de comunicación más importantes del siglo pasado, como el cine y la televisión, y otras, por la experiencia misma. Imágenes que se contrastan fuertemente entre ellas y en muchos sentidos, contradicen los discursos de bienestar y progreso amalgamados en la palabrería de la administración pública. De cualquier forma, como bien lo dice el autor, todo depende del lugar, el momento y la plataforma cultural desde donde observemos.

Una vivienda modesta lejos del poblado, en medio de un solar delimitado por una desalineada cerca de piedra o de alambre, custodiada por la jauría de perros, denunciada por el cantar de los gallos y el humo que sale entre el techo de la cocina, rondada por la mula o el burro, la vaca, becerros, puercos y chivos que, deslizados por los angostos y retorcidos caminos, llegan en los empinados potreros reclamando impacientes y disputando a golpes la

baja ración matutina de maíz que apenas los mantiene en pie (BARRAGAN 1997, p. 26)

A la vista de Barragán esta puede ser una de las imágenes prototípicas de un rancho mexicano. Y aquí está precisamente la contradicción y las imágenes variopintas que aparecen dependiendo del lugar, del tiempo, de la plataforma desde donde se observa. Desde nuestros espacios, de esta península que socio-cultural y geográficamente mantiene cierta distancia con las sociedades del macizo continental, el rancho aparece con muchas similitudes a la imagen presentada por Barragán, es cierto, pero huelga decir no se alcanza a percibir en ella, por ejemplo, los chispazos de luz emitidos por las trocas cuatro por cuatro que bajan la sierra a media madrugada para llegar a la ciudad lo antes posible. O los acumuladores en los pisos conectados al panel solar que por la noche, le dará vida al televisor, al teléfono satelital, la licuadora y el refrigerador. O el teléfono celular que si bien no tiene alcance permite a los infantes mantenerse entretenidos mientras la madre calienta las tortillas de harina en la nueva estufa de gas. O el motor que traslada, desde la represa y entre la acequia, el agua para el huerto y la hortaliza. Hay algo en la imagen prototípica de Barragán que no nos permite, desde acá, reconocer algunos de los elementos fundamentales para el rancho sudcaliforniano⁵⁷. Pero como lo asumimos, está justificado el ocultamiento, ya que la imagen depende de quien la nombra y su posición en el mundo.

Cuántas hermosas estampas pudieran aparecer al nombrar el rancho, miles, todas las que nuestras experiencias nos permitan. Sin embargo, creo, ninguna de ellas, por sí misma, va poder expresar lo que significa ser ranchero hoy en día. Podemos nombrar perfiles de sujetos montando *la bestia, de madrugada*, para arrear el ganado muerto de sed, al ojo de agua. Mujeres a media mañana regando los frutales y las hortalizas para que la cosecha llegue a buen puerto. Niños entre los cerros corriendo la sierra en busca del *chivero*; atentos al sonido del caracol que les avise su regreso. Hombres y mujeres, niños, niñas, tomando el café y esperando llegue quien llegue, para compartirle un poco de lo que le dejó la temporada de siembra. Insisto, ninguna de estas imágenes por sí solas, nos permitirá reconocer lo que significa ser ranchero. Sin embargo la batalla no está del todo perdida. Las imágenes sirven, pero es necesaria enriquecerla precisamente con lo que emana del rancho

⁵⁷ Y no nos referimos a los artefactos tecnológicos por sí mismo, sino a lo que implican estos en la producción y despliegue de nuevos sentidos en un espacio como el rancho sudcaliforniano.

mismo, es decir, si observamos desde el rancho y escuchamos nombrarlo desde ahí, seguramente la imagen aparecerá resplandeciente y alucinante. Pero para encontrarnos con esa imagen, como lo perfilamos en la introducción, hay que allanar el camino y alcanzar así la plataforma adecuada.

De lo que si podemos hablar es del rancho en términos semánticos. Según lo dicho por Barragán el punto de partida se encuentra en el verbo francés *se ranger*, “mismo que hace alrededor de 500 años saltó al castellano traduciéndose por ‘arranchar’ o ‘arrancharse’. Inicialmente [prosigue Barragán] circuló como término militar asumiendo las acepciones de ‘alojarse’, ‘arreglarselas’” (BARRAGÁN 1997, p.35). Esta derivación o uso del lenguaje entonces, aludía, a la acción de militares que se instalaban *provisionalmente* en algún lugar fuera de un poblado.

Esta provisionalidad se encontró desde el siglo XV en España, y se refería al mismo tiempo ‘arreglarselas para vivir’ por un tiempo determinado. A diferentes territorio del continente llega entonces vía la colonización y es ahí, donde poco a poco, con el mismo uso del lenguaje, se van ir acuñando y acopiando una diversidad de significados. De hecho, es acá donde la remisión al mundo militar es rebasada, entendiéndose como “toda clase de viviendas provisionales o simplemente donde se alojaban o acomodaban, con carácter más o menos pasajero, toda clase de gente nómada o viajera: soldados, indios, marinos, pescadores, gitanos, pastores y vagabundos” (BARRAGÁN 1997 p. 36)

Conforme el espacio provisional habitado con el que se aludía al rancho se practicó, obviamente se transformaría la manera de nombrarlo. La idea simple se complejiza añadiéndole una serie de sentidos nuevos como “rústica vivienda rural, apropiación de un pedazo de tierra de labranza y/o de agostadero (o modesta explotación independiente), viviendas anexas a las fincas de la hacienda, fracción de tierra [...] de un latifundio y, posteriormente, entra al catálogo de las categorías censales para denominar las localidades más pequeñas en la escala poblacional” (ÍDEM)

Barragán propone entender el rancho en virtud de las funciones que se cumple, y entonces por vía negativa, pregunta ¿por qué no retener la noción de rancho como para designar simultáneamente un tipo particular de residencia y de vivienda, una forma de aprovechamiento y apropiación del espacio? Con lo dicho hasta aquí podríamos coincidir con Barragán siempre y cuando, pensemos el rancho en un ambiente natural que ha

permitido, sobre todo esto, un tipo de saber muy específico sobre el espacio y en ese sentido, el rancho entonces sería un productor y reproductor de sentidos sociales.

Sobre los rancheros Barragán menciona que al igual que el rancho, se le han amalgamado una serie de significados a lo largo del tiempo. Sentidos que están íntimamente ligados unos a otros. El término alude a todo tipo de gente viajera que por su carácter nómada se alojaba provisionalmente en un lugar apartado. Luego, “se pasó a la de los hombres de mediano pasar y pobres que en tierras cortas, propias o rentadas, siembran al tamaño de posibilidades de cada uno y crían a sus animales domésticos, compuestos según sus fuerzas alcanzan” (BARRAGÁN 1997, p. 37)

Uno de los problemas que percibe el autor al que aludimos es la insuficiencia del lenguaje ante la multiplicidad de perfiles y significados que rondan al rancho. En ese sentido opta por enaltecer la falsa dicotomía moderna entre individuo y sociedad, y hablar así en plural y no me refiero a individuos sino a sociedades rancheras, las cuales por cierto, se caracterizan por tres rasgos identitarios: el aislamiento, el individualismo y la autonomía.

Vamos a discutir esta postura de Barragán en algún momento, pero ahora pasemos al reconocimiento de la emergencia histórica del rancho sudcaliforniano: ¿Cómo nació?

III.2 Señales históricas. La emergencia del rancho sudcaliforniano

Inevitablemente al buscar el proceso que explique el nacimiento de los ranchos en Baja California Sur, nos obligamos a elaborar un breve sobrevuelo por aquello que antecedió a este grupo social enclavado en los distintos ecosistemas característicos de la región pero particularmente, en los márgenes de los centros poblacionales más importantes.

Al finalizar el XIX no había prácticamente pobladores originarios en el sur de Baja California; salvo algunos grupos de yaquis y mayos traídos a la península por lo capitales extranjeros -herederos del espíritu de Manuel de Ocio-, para extraer y transportar el oro y plata con el máximo de ganancia en y desde las inmediaciones de San Antonio, el Triunfo y Santa Ana (AMAO 1982, p.p. 127-136). Es arriesgado determinar que existe una sola razón para explicar el desvanecimiento demográfico de la población de la región (es multi-causal). Ignacio del Rio y María Eugenia Altable Fernández (2000), por ejemplo, en la *Breve historia de Baja California Sur* hacen mención de factores de orden biológico,

político-económico y cultural. Primero, mencionan que “los inmigrantes introdujeron en la región diversas enfermedades, como la viruela, el sarampión, la disentería, el paludismo, la tifoidea y la sífilis, males que causaron estragos entre la población aborigen”. Segundo, sugieren que “la represión militar como la que se dio en el sur peninsular luego de la sublevación de 1734, fue también una causa de la disminución demográfica, ya por la gente que murió ajusticiada, ya por la desarticulación social provocada por la captura y el destierro de mujeres y de niños”. Y tercero, dicen que “el establecimiento de las misiones y el influjo de éstas sobre las rancherías indígenas comarcanas afectó negativamente las tradiciones culturales de los cazadores-recolectores, desarticulándolas y empobreciéndolas, lo que seguramente hizo más difícil y azarosa la vida de quienes, durante buena parte del año, tenían que seguir viviendo de la caza y la recolección” (p.p. 66,67)

Asumiendo esto podríamos sostener que el “descubrimiento” violentó cultural, política y biológicamente a las personas que llevaban por lo menos 10 000 años habitando la península. Para evidenciar esto, el mismo Del Rio (2000) -en referencia a algunos datos presentados por el historiador estadounidense Sherburne F. Cook- menciona que “en 1667 había en la península una población autóctona de 41,500 individuos, cifra que en 1728 se había reducido a 30 500; en 1742, a 25 000; en 1762, a 10 000, y en 1768 a 7149” (DEL RIO *et al.* 2000, p. 66).

Si bien los pueblos originarios fueron pieza clave para el proyecto de saqueo y acumulación de la corona española, es inevitable pensar que el proceso en sí mismo fue nocivo para todas las formas de vida históricamente constituidas en esta parte del planeta tierra. Estos actos violentos implicados en el proceso de colonización, han sido evidentes para los historiadores, que agudamente han elegido los discursos de los cronistas para poder así determinar qué es lo que realmente sucedió en determinados momentos. Empero, es importante reconocer que en la forma de nombrar a los descubiertos se vislumbra uno de los procesos que discursivamente violenta de manera significativa a los pueblos originarios.

Existe literatura especializada donde, a través de la mirada de los mismos colonizadores, se reconstruye una pequeña imagen que nos permite pensar de alguna manera quiénes fueron y la forma en que vivían los descubiertos. Pero sobre todo, la

manera en que los colonizadores se refieren a los pueblos originarios nos demuestra otro tipo de violencia; una violencia epistémica que según nosotros, se reproduce en diversos planos de las prácticas discursivas.

Actualmente una de las investigadoras regionales más comprometidas con el tema es Rosa Elba Rodríguez Tomp, quien ha venido reconstituyendo el perfil identitario de los pueblos originarios a través de la única fuente de información que por el momento se cuenta: las crónicas de los distintos representantes de la corona española. En los *Limites de la Identidad* (2006), la autora relata la forma en la que estos fueron construyendo discursivamente y desde su perspectiva (desde la *blanquitud*⁵⁸ diría Bolívar Echeverría) una idea de lo que los pueblos originarios eran. Está claro para ella que el encuentro venía cargado de la intención de acumular riqueza, e incluso, supone que fue precisamente esto lo que provocó el tono despectivo sobre el mundo indígena⁵⁹. Así lo refleja, dice ella, el relato de Bernal Díaz del Castillo a propósito de uno de los viajes que hizo Cortés en 1535:

[...] en aquella tierra no cogen los naturales de ella maíz, y son gentes salvaje y sin policía, y lo que comen son frutas de las que hay entre ellos, y pesquería y mariscos. Y de los soldados que estaban con Cortés, de hambre y de dolencias murieron veintitrés, y muchos más estaban dolientes y maldecían a Cortés y a su isla y bahía y descubrimiento (RODRIGEZ 2006, p.162)

Las maledicencias de los aventureros en efecto reflejan la desilusión y el descontento por no encontrar la riqueza esperada, como comenta Rodríguez; pero además, las palabras de Bernal Díaz del Castillo, a la distancia, nos obliga a preguntarnos por las formas en las que los pueblos originarios, de alguna manera, sobrevivieron durante milenios en espacios, dirían los europeos de la época, hostiles y altamente limitantes para habitarlos.

Muchos de los pueblos originarios de la región y de distintos partes del mundo, en ese entonces, tuvieron una forma de producir meramente extractivista. Los antropólogos simplificando de más las implicaciones de esta manera de apropiación de la naturaleza,

⁵⁸ *blanquitud* como una costumbre que instituye en los individuos la suposición de superioridad sobre todo aquello que no es Europeo.

⁵⁹ Después de un análisis de la literatura que da cuenta detalladamente de las expediciones españolas, sobre la región noroeste de México, dice Rodríguez Tomp que el tono despectivo hacia lo indígenas enaltecido a través del lenguaje del 'aventurero', se producía por una idea fija en su cabeza: encontrar riquezas.

decidieron nombrarlas como sociedades cazadoras-recolectoras, las cuales podemos entenderlas de la siguiente manera:

Los cazadores recolectores dependen de un modo de subsistencia caracterizado por la ausencia de control directo sobre la reproducción de las especies explotadas, y poco o ningún control sobre aspecto de ecología de poblaciones, tales como el comportamiento y la distribución de los recursos alimenticios (PANTHER-BRICK et al, 2012, p. 2)

A la vista de Rodríguez, esta concepción implica que este tipo de poblaciones no ejercen una deliberada alteración del componente genético de los recursos apropiados. Coincidimos con ella, pero lo importante para nosotros resaltar es que también se expresa en la definición un desinterés por el conocimiento necesario del medio para la subsistencia, es decir, la imagen sugiere una colectividad que después de recolectar la fruta de pitahaya, por ejemplo, esperan sentados a lado de la planta que aparezca la otra⁶⁰. La idea entonces, desde nuestro punto de vista, está más cercana al discurso de Bernal Díaz del Castillo que a la experiencia misma de los grupos de ‘cazadores-recolectores’

Entendemos las limitaciones signicas del dominador como para suponer siquiera que el tipo de apropiación y de adaptación de los pueblos originarios implicara una forma de conocimiento. Sus instituciones sociales, su lenguaje, sus representaciones del mundo, no le permitieron expresar otra cosa que no fuera la rabia por no percibir la riqueza buscada y el encono contra ellos. No obstante, es evidente como lo menciona Rodríguez, que estos grupos que la ciencia denominó cazadores-recolectores, “vivieron un largo proceso adaptativo a través del conocimiento, administración y modificación de los ecosistemas que recorrían” (CARIÑO O. *et al.* 2013, p. 165).

Y es que la península cuenta con una diversidad de ámbitos geográficos y obviamente, una variedad de ecosistemas que si no se conocen, si no se apropia y se adapta

⁶⁰ Actualmente existen trabajos de gran trascendencia para el reconocimiento de los saberes locales y la relación que tienen estos con la naturaleza. Estos trabajos son producto de disciplinas científicas nuevas, digamos, que han sido emergentes a la crisis que acontece al conocimiento científico-social, como por ejemplo la etnoecología. La etnoecología “puede definirse como un enfoque o abordaje interdisciplinario que explora las maneras como la naturaleza es visualizada por los diferentes grupos humanos (culturas), a través de un conjunto de creencias y conocimientos, y cómo en términos de esas imágenes, tales grupos utilizan y/o manejan los recursos naturales”. Esta definición es del laboratorio de etnoecología, parte del Centro de Investigaciones en Ecosistemas, revisado en <http://www.oikos.unam.mx/>

a ellos, es difícil se ser habitada. Una geografía transitada a lo largo y ancho de ella, por esto grupos, y en algunas ocasiones, dependiendo del momento y del lugar, deteniendo el paso⁶¹. La imagen del espacio geográfico y los lugares específicos donde rondaban estos grupos en la mayoría del tiempo es más o menos la siguiente:

[...] un sistema montañoso [...] constituido por diversas cadenas separas por valles y cañones que sigue, en sus tramos principales, la misma dirección noroeste-suroeste que el territorio en su conjunto. Esta condición permite que la aridez general se vea modificada constantemente por zonas de diversas temperaturas y humedad. Existen además espacio que aparecen como manchas profundamente diferenciadas del resto por un intenso color verde (CARIÑO 2013, p. 24)

Estos espacios verdes de los que se hace referencia en la descripción son los conocidos por el mundo científico como humedales, que desde una perspectiva biológica tiene una clasificación sofisticada, pero para efectos de lo que decimos nos basta subrayar lo obvio: en cualquiera de estas zonas verdes emana el agua necesaria para sobrevivir; para zacear la sed y protegerse de las inclemencias del sol. Sin duda, como lo sostiene Micheline Cariño y Rodríguez Tomp, entre otros, en esos espacios, emergieron una diversas de sentidos, saberes, valores que se compartieron y que, de alguna manera se transmitieron de generación en generación para poder sobrevivir. Es en el recorrido sobre esos espacios donde se constituyó una forma de vida determinada.

Como ya lo perfilamos el encuentro de esta forma de vida y los planes de la corona española fueron simbólica y biológicamente fatales. La imposición de otro tipo de apropiación de la naturaleza para poder llevar a cabo la evangelización y a la postre, la extracción de la riqueza, se volvieron determinantes para la desaparición de los pueblos originarios (DEL RIO *et al.* 2000, p. 67). Pensemos de nuevo en las bandas de “cazadores-recolectares” obligados como quien dice a vivir sedentariamente, en las misiones, sin muchas posibilidades de satisfacer su necesidades básicas como tradicionalmente lo hacían. A pesar de la resistencia en muy poco tiempo todo se acabó. Las diásporas dejaron una fina estela hacia la Alta California, mientras muchos murieron en el intento de sobrevivir. La palabra de Dios en el desierto organizó muy poco a su llegada pero influyó significativamente, a través del tiempo, en la destrucción del mundo indígena. Toda una

⁶¹ Para revisar una disertación interesante a este respecto, puede remitirse el lector a “Ecohistoria de los Californios” de CARIÑO Olvera Micheline, UABCS, México 1993.

forma de vida desapareció para siempre. Por ejemplo, en la zona donde nos encontramos para reconocer el rancho sudcaliforniano conocida como Los Dolores, se estableció una de las primeras misiones, que en 1769, después del fracaso y expulsión jesuita, por órdenes del representante de la corona española, don José de Gálvez, se trasladaron cerca de 800 indígenas que había sido catecúmenos en esa y en la misión de San Luis Gonzaga, a la misión de Todos Santos. Las medidas, comenta Rodríguez Tomp, “no carecía de motivos poderosos y bien fundamentados: Todos Santos estaba en una de las zonas con mayor potencial agrícola de la Antigua California, mientras que las extintas misiones de San Luis y Los Dolores había sido sumamente pobres desde su fundación a causa de la gran escasez de agua en sus zonas de emplazamientos” (ALMADA 2010, p. 94). El problema, es que, dos años después, en 1771, se reportaban menos de 200 los indígenas afectados. Ante este dato histórico es inevitable hacer oídos sordos a la siguiente conclusión:

El relato de esta tragedia demográfica no es más que una de las incontables muestras que podemos citar de la entrañable relación existente entre los antiguos californios y sus territorios. Lo que para los explotadores y colonizadores de origen europeo era un paisaje árido, yermo y hostil, para los pobladores originarios era espacio familiar y entrañable, del que extraían el sustento pero que también formaba parte de su identidad (IBIDEM)

Es en ese sentido que aludimos nosotros a una imposición cultural de consecuencias fatales. Los pueblos originarios no resistieron la determinación a una forma de apropiación y adaptación sumamente violenta.

Ahora, una de las preguntas que nos podemos hacer es ¿significará esto que los sudcalifornianos carezcan de algún tipo de origen identitario? Revisando la literatura uno puede suponer que la conformación sociocultural de la región tiene sus claves identitarias en las zonas rurales, muy cerca de los espacios que rondaban grupos de indígenas años atrás, en ese momento, gracias a aquellos “individuos, familias y grupos que [...] se instalaron provisionalmente en un lugar donde tuvieron que ‘arreglárselas’ para vivir” (BARRAGAN 1997, p. 38). ¿Quiénes fueron estos sujetos que organizaron un *mundo de la vida* en el inhóspito paisaje sudcaliforniano? ¿Quiénes son aquellos que mantuvieron una relación con el medio de tal manera que les permitió habitar los espacios recorridos por distintos grupos indígenas? ¿Quiénes son ellos, que hoy se aferran a vivir con sus formas, en un mundo que les exige ser otra cosa?

La respuesta es precisa. Son los rancheros. La aparición del rancharo en la geografía peninsular no fue por arte de magia. Ésta, responde fundamentalmente a un proceso de destrucción. El mundo rancharo nace del caos, del desorden, de la muerte del proceso misional que provocó que, muchas familias se avecinaron en pequeñas propiedades rústicas, reinventándose en el aislamiento y la escasez gracias a una forma peculiar de explotación ganadera y hortícola (CASTORENA 2006, p. 51)

Existe una amplia literatura donde se relata (DEL RIO *et al.* 2000) (CARIÑO *et al.* 2013) (RODRIGUEZ TOMP 2006) (CASTORENA 2006) (ALMADA 2010) cómo es que llegaron a estas tierras las primeras familias que, a la postre, se convertirían en los precursores de los diversos ranchos sudcalifornianos. La mayoría de ellas coinciden en que fueron arrastradas por la necesidad de mantener el proyecto colonizador que buscaba la extracción de la riqueza de las Californias. No está de más decir que poseer esta península fue una odisea, sobre todo, porque el conocimiento sobre el espacio, que les permitiría a los colonizadores permanecer en él, era un asunto práctico irresoluble de la noche a la mañana (en ese sentido, también histórico), es decir, los españoles no contaban con un saber y una memoria que les permitiera hacer frente a las inclemencias del tiempo, del suelo, del mar, del desierto. Sin embargo, las noticias que se tenían de estas tierras por los exploradores y los misioneros que les acompañaban, alentaron un proceso que estaba condenado al fracaso.

Reconocida la península a través de viajes exploratorios previos y asentamientos fracasados -como el encabezado por el almirante Isidro de Atondo y Antillón entre 1683 y 1685 (DEL RIO *et al.* 2000, p.p. 29-38)-, en febrero de 1697 la Corona española otorgó poderes a los jesuitas para consolidar el proyecto misional y, generar así las condiciones de habitabilidad y de suministro de víveres para los próximos viajeros.

Valdría destacar aquí, que el proyecto colonizador de la Corona española procuró en todos sus dominios americanos “aplicar una política llamada de reducción y congregación” (DEL RIO *et al.* 2000, p. 38) que consistió fundamentalmente en la constitución de centros poblacionales nuevos, donde co-existieran los foráneos y la población indígena. Comenta del Río (2000), que la “reubicación de la población indígena dispersa habría de facilitar de

inmediato las tareas de evangelización, pero también el control político y, a la postre, la explotación económica de los indios reducidos a pueblos” (ÍDEM)

Por el desconocimiento, en términos geográficos, naturales y culturales, la política de reducción y congregación a la que aludimos hace un momento, propició la formación de los pueblos de indios llamados misiones, “cuya característica esencial era la de estar administrados en lo temporal y en lo espiritual por sacerdotes miembros de alguna orden religiosa” (ÍDEM). Estas misiones, tuvieron como ya se perfiló, la función de controlar socialmente a una población determinada y, suministrar de víveres a los colonizadores encargados de extraer la riqueza de la región. La economía de las misiones “se sustentaban en el trabajo comunal y se orientaba básicamente hacia el autoconsumo” (DEL RIO *et al.* 2000, p. 39) No obstante, como también lo establece Del Rio (2000), “por las limitaciones impuestas por el medio natural, la mayoría de los establecimientos misionales tuvieron una producción agrícola deficitaria, lo que hizo la importación de grano” (p. 52) para poder así alimentar a la población vinculada con estos nuevos centros poblacionales. Además, “muchos otros efectos que se hacían necesarios en la península tuvieron que llevarse de fuera. Entre ellos habría que mencionar las telas de todo tipo, los objetos y las ropas de uso litúrgico, los aperos de labranza, las herramientas, los utensilios domésticos, la ropa y el calzado para los religiosos y los soldados” (DEL RIO *et al.* 2000, p. 53)

Estas misiones como se puede fácilmente deducir, no estuvieron constituidas solamente por jesuitas y sus respectivos catecúmenos. Y es que “un siglo de experiencia misionera los había convencido de la necesidad de contar con escoltas militares y sirvientes diestros en varios oficios” (CROSBY 2010, p. 48). Pero no solamente eso, la experiencia misional también les dictó a los jesuitas recurrir a “hombres casados acompañados por sus esposas y familias” (ÍDEM). Y es que, como era de esperarse, a pesar de que muchos de los indígenas habían sido ya insertados al mundo comunal de la cristiandad misional, “no se adaptaron a las nuevas costumbres y las nuevas enfermedades que les fueron traídas” (ÍDEM)

Con el tiempo y la crisis política de la Corona española, dice Harry Crosby (2010), las familias de soldados y sirvientes, empezaron multiplicarse hasta conformar una nueva

población peninsular. “De su progenie, que fue enteramente fortuita [...] surgió una población hispana que a final de cuentas suplantaría a los indios y sobreviviría a los misioneros” (CROSBY 2010, p. 49)

Fue así que cuando el régimen misional concluyó y los pueblos se emplazaron sobre los antiguos predios, los pobladores de la inhóspita geografía colonizada habían alcanzado un alto grado de predominancia en el vasto territorio rural bajacaliforniano. La imagen dibujada por Crosby en *Los últimos californios*, sobre los ranchos ya secularizados en el siglo XIX, es tan nítida y actual que si un rancharo en este momento lee estas líneas podría sin titubear hacer, felizmente, una muestra de asertividad:

[...] el rancho se establecía en cualquier paraje cercano a una fuente de agua permanente. La mayoría de dichos parajes se encontraban en el fondo de las estrechas cañadas en las sierras, donde el terreno utilizable solo permitía pequeñas huertas y hortalizas en constante peligro de ser arrasadas por el paso de aguas de temporal. La manada tenía que apacentar [pastorear] en laderas tan escarpadas y rocosas que desafía la imaginación. (CROSBY 2010, p. 88)

III.3 Del mundo indígena a una nueva apropiación y adaptación de la naturaleza: la emergencia de otra memoria

El rancho se convierte en el lugar donde se alojan las familias desarraigadas, sin un rumbo fijo. Así, fabricados socialmente a través de instituciones occidentales, la gente de razón (CROSBY 2010) se ve en la necesidad de aprovechar, apropiarse y adecuarse al espacio natural, a través de distintos procesos de adaptación. Esto último no lo contempla Barragán en su concepto funcional pero es solamente a través de un proceso de esta naturaleza que podemos entender la permanencia de los rancharos en las cañadas de las sierras, los valles, el desierto.

Aquí, se hace inevitable pensar dos primeras cosas. Una es el concepto de apropiación de la naturaleza y el de adaptación. El primero, alude fundamentalmente al aprovechamiento energético del espacio y el segundo, como ya dijimos a la permanencia en este espacio, ergo, a la producción y reproducción de diversos significados sociales, valores, normas, que están orientados en buen sentido, por la reciprocidad implicada en la relación hombre-naturaleza.

Cuando aludimos a la apropiación de la naturaleza, asumiendo la perspectiva socio

ecológica presentada por Víctor Toledo (2002), podemos entenderlo como el “término [...] que califica el acto por el cual un sujeto social hace suya una «cosa» [pero particularmente] se aplica en este caso a la acción por la cual los seres humanos extraen elementos o se benefician de algún servicio de la naturaleza para volverlos un elemento social. Es decir, se trata del acto por el cual los humanos hacen transitar un fragmento de materia (o energía) desde el «espacio natural» hasta el «espacio social»” (TOLEDO V. *et al* 2002, p. 26)

Este concepto tiene su base, como se ve claramente, en el marxismo, y en ese sentido implica una forma de producción, ergo, una manera particular de reproducción social. La diferencia con el marxismo tradicional es que el término *de apropiación de la naturaleza* hace énfasis en las formas en las que el sujeto, un sujeto cualquiera, extrae cierta energía de lo que no es él, en determinadas condiciones e-co-ló-gi-cas. En el caso del concepto de *adaptación al medio*, que es un concepto que lo vamos a ver desde la antropología, se alude a los procesos que expresa una relación entre un sistema cultural y el medio ambiente en el que este, se desarrolla. Por lo que podemos entender entonces que en la adaptación inevitablemente está implicada una determinada apropiación, en cambio, un proceso de apropiación de la naturaleza no necesariamente implica una adaptación al medio.

Pero sin duda, en cualquiera de los dos procesos, está implicada la producción de un conocimiento muy específico o saber local. El rancharo, en este alojarse o arrancharse [dependiendo de las condiciones climáticas] en la sierra, valles, desiertos, oasis y playas, extrajo a lo largo de los años lo necesario de estos espacios para sobrevivir, constituyendo así un saber específico del mundo. Es decir, los hombres y las mujeres del desierto, desde hace más de 200 años han venido tejiendo un diálogo con la naturaleza, produciendo un conocimiento local que les ha permitido sobrevivir creativamente y permanecer hasta el día de hoy, en sus ranchos. A la luz de algunos autores esto ha sido inevitable, por nuestra condición humana:

Los seres humanos somos esencialmente «animales sociales» que siguen existiendo en razón no solo de sus vínculos societarios, sino de sus vínculos con la naturaleza, una dependencia que es tan universal como eterna. En la perspectiva del tiempo geológico, que se mide en lapsos de millones de años, toda especie sobrevive en función de su habilidad para seguir aprendiendo de su experiencia ganada a lo largo del tiempo (TOLEDO Y BARRERA-BASSOLS 2008, p. 15)

En ese diálogo entre el hombre y la naturaleza se va configurando una memoria que ha venido siendo resguardada y transmitida de generación en generación por los rancheros. Esto les ha permitido seguir siendo rancheros y rancheras sudcalifornianas, en los territorios tradicionalmente habitados.

La pregunta es ¿para qué nos sirve la memoria? La respuesta es relativamente obvia, pero no por ello deja de ser importante. Nos sirve individualmente para recordar algunos eventos del pasado que, de alguna manera, explican lo que a este individuo le está sucediendo en un momento preciso y en el último de los casos, le permite orientar sus acciones en el presente. Socialmente, la memoria le permite comprender a una colectividad específica por qué son lo que son, reconociéndose en situaciones y eventos del pasado y que de alguna manera, les permite también revalorarse a sí mismos para afrontar el presente. Y hay una memoria emergente a la apropiación y adaptación de la naturaleza, denominada memoria biocultural. La memoria biocultural, le permite a una colectividad, entonces, reconocer y aprovechar los elementos y procesos del mundo natural.

Estaremos de acuerdo, todos, que la memoria no es el espíritu absoluto hegeliano que transcurre y se estaciona en cada uno de los pueblos en tiempos distintos. La memoria está hecha de recuerdos, de sueños, de saberes locales, que se tejen y se transforman en el día a día al igual que se reproducen de manera oral o escrita a lo largo de la historia de una colectividad determinada.

Por un lado, y esto es desde una visión academicista, quienes han elaborado trabajos sobre el rancho han perdido de vista la memoria social y biocultural de los rancheros, o por lo menos esa sensación nos da. Y por otro lado, como bien lo dicen Víctor Toledo y Narciso Barrera-Bassols, la memoria cognitiva de los rancheros, como sucede con muchos otros aspectos de la realidad, “se encuentra seriamente amenazada por los fenómenos de la modernidad: principalmente procesos técnicos y económicos, pero también informáticos, sociales y políticos” (2008, p. 14).

De ninguna manera queremos decir que no existan trabajos sobre los rancheros en sudcalifornia. La preocupación por comprender el rancho no es nueva, pues. Desde las ciencias sociales, que es lo que nos interesa por lo pronto resaltar, está el majestuoso trabajo antropológico de Harry Crosby. Los trabajos ya citados de Lorella Castorena Davis quien desde la sociología hace un diagnóstico meticuloso sobre las condiciones materiales

en las que se desarrollan los rancheros enclavados en la Reserva de la Biosfera de la Sierra de la Laguna. Están los trabajos de Rossana Almada, que atienden desde la antropología las transformaciones en la vida social, económica y política de los ranchos, ocasionada por la nueva ola de la globalización. Están los esfuerzos de Micheline Cariño, con los cuales subraya la importancia de los nichos ecológicos donde se han enclavados las colectividades rancheras, para la historia ecológica peninsular (CARIÑO *et al.* 1995, 2013). Y por supuesto, se encuentran los trabajos de Jorge Luis Amao y los de Francisco Altable, que dicho en términos generales abordan, cada uno por su lado, la vida ranchera a partir de análisis históricos en torno al fenómeno colonizador (misionero) jesuita y el establecimiento del capital minero en la California del siglo XVIII-XIX. Lo que si sugerimos, con todo el respeto que se merecen estos grandes ejercicios, es que notamos en ellos, con toda la rigurosidad que requiere la ciencia y el pensamiento occidental, no reconocen los saberes locales, y su fuente, el sentido común, como algo digno de entenderse.

Es emergente reconocer la responsabilidad que tenemos como científicos sociales para abonar a la recuperación de la memoria de los pueblos. Nuestra aportación, humilde es cierto, inicia aquí, con este primer ejercicio de distanciamiento crítico del pensamiento occidental.

III.4 Rancho-panorama⁶²: observando *la patria* desde la punta del cerro

La idea del Rancho-Panorama es una paráfrasis de la metáfora a la que recurre Michel de Certeu (2000) en “La Invención de lo cotidiano. Artes de hacer”. En el texto, él habla de la *ciudad-panorama*: la ciudad observada como desde un rascacielos. De Certeu menciona que esto no es más que “un simulacro teórico (es decir visual), en suma un cuadro, que tiene como condición de posibilidad un olvido y un desconocimiento de las prácticas” (p. 105)

⁶² La idea del Rancho-Panorama es una paráfrasis de la metáfora a la que recurre Michel de Certeu en “La Invención de lo cotidiano. Artes de hacer”. En el texto, él habla de la *ciudad-panorama*: la ciudad observada como desde un rascacielos. De Certeu menciona que esto no es más que “un simulacro teórico (es decir visual), en suma un cuadro, que tiene como condición de posibilidad un olvido y un desconocimiento de las prácticas”, ed. UI-ITESO, México 2000, p. 105.

En ocasiones sucede que al buscar el mejor lugar para observar; se resbala uno y la claridad entonces se le puede escurrir entre los dedos. Caminar el rancho puede provocar perplejidad; más aún cuando se busca el confort para entender las diversas formas de vida que se tejen en sus entrañas. Uno hecha la mirada arriba, a la punta del cerro y supone una excelente plataforma de avistamiento. En el camino, o fijas la mirada en las piedras que una a una se incrusta en la suela de los zapatos o echas el ojo al horizonte. El resbalón puede ser inminente, si te apresuras. Aquí no puedes caminar como tranquilamente acostumbra uno hacerlo en la ciudad. En la ciudad hasta con los ojos cerrado nos movemos. Acá no, uno se descuida y va para abajo. Si se quiere estar seguro de observarlo todo, debe esperar hasta la punta del cerro o en algún plano de alguna meseta. Y ahí, desde lo más alto, imaginar el largo camino que han recorrido estas colectividades, arraigadas como una *hierba del manso* a lado de un arroyo, aprovechando cualquier gota de agua para echar raíces.



Rancho Primera Agua, subdelegación La Soledad. Abril 2013. Fotografía Tito Piñeda

Arriba el ojo impresionado, sereno, ordenado, llora de tranquilidad. Desde lo alto uno se puede dar el lujo de respirar pro-fun-da-men-te. Puede uno voltear a los lados con cierta tranquilidad, sin pensar que algo se le escapa. Claridad, puro orden. Y puede así, sin titubear, darse el tiempo para sacar uno la libreta, el lápiz, y dibujar algunos conceptos

ecuánimes y objetivos; que son como sus anteojos; para empezar a elucidar las características del espacio⁶³.

El rancho es la *matria*, de la cual si el rancharo se desprende momentáneamente, se la lleva en la maleta. Cuando están fuera de sus territorios, los rancharos tienen sus propias maneras para representar mentalmente el espacio, es decir, el sistema de objetos y sistema de acciones que se penetran permanentemente uno a otro: le denominan *el rancho*⁶⁴. La geografía y algunas otras disciplinas de las ciencias sociales acuñaron conceptos para hablar de distintos lugares geográficos, como por ejemplo, hablar de aquellos donde se vienen *arranchado* desde hace más de un siglo distintas familias sudcalifornianas. Son conceptos de los más abstractos como el de espacio; hasta los más complejos, como el territorio, con el cual se permiten los investigadores reflexionar en torno a las aspiraciones y sentidos vertidos en el *terruño* mismo.⁶⁵

Es por todos conocidos que al interior de las ciencias sociales siempre ha existido una incesante y acalorada discusión en torno a los conceptos con los cuales se pretende atrapar el mundo de la vida que se investiga. Quienes aluden a las prácticas sociales en un lugar geográfico determinado, no han sido la excepción. Hace algunas décadas el territorio, al igual que la región, permitía distinguir, erróneamente a nuestro parecer, ora un espacio vacío ora un espacio habitado. Hoy, ante la emergencia de nuevos procesos socioculturales en los territorios más aislados, se hace necesario que estos conceptos se carguen de nuevos sentidos para un mejor avistamiento.

⁶³ El espacio no existe *per se*, como algo distinto a la materia real, o mejor dicho, a los procesos que constituyen lo real. El espacio es dimensión de las cosas y procesos que se dan en el mundo material; es imposible entonces, “que los objetos reales existan más allá de esta dimensión, fuera o a lado del espacio”. En ese sentido, dos cosas que se pueden concluir. Primera, cuando aludimos a la elucidación de las características del espacio, estamos pensando en la descripción de la espacialidad, es decir, en describir todo aquello que aparece materialmente ante nuestros ojos y, además, reflexionar sobre las relaciones múltiples, ora humanas ora naturales, que se dan en un lugar geográfico determinado. Cfr. PALACIO Juan José, “El concepto de región”, en AVILA Sánchez comp., “Lecturas de análisis regional en México y América Latina”, Universidad Autónoma de Chapingo, 1993.

⁶⁴ Desde el rancho, las formas de nombrar el rancho son distintas. Por ejemplo, nosotros como geógrafos percibimos mesetas y ellos, ellas, ven al “Cerro de la Chiva”; nosotros vemos oasis y ellos, ellas, ven ojos de agua.

⁶⁵ Cfr. LLANOS-Hernández Luis, “El concepto de territorio y la investigación en las ciencias sociales”, *Revista Agricultura, sociedad y desarrollo*, Universidad Autónoma de Chapingo, Volúmen 7, Número 3, septiembre-diciembre 2010.

El término territorio remite efectivamente “a cualquier extensión de la superficie terrestres habitada por grupos humanos y delimitada [...] en diferentes escalas: local, municipal, regional, nacional o supranacional” (GIMÉNEZ 1996, p. 10). No obstante, considerando que nosotros somos sujetos de lenguaje, y cargamos (sublevamos diría Freud) de sentidos todo aquello que nos determina a una forma de ser en un momento específico; no podemos pensar que el territorio es un espacio neutral. Más allá de esto, el territorio se convirtió en un espacio valorizado diría Gilberto Giménez (2006) , ya sea en términos instrumentales ya sea culturalmente: “como zona de refugio, como medio de subsistencia, como fuente de productos y recursos económicos, como área geopolítica estratégica, como circunscripción político-administrativa, como ‘belleza natural’, como objeto de apego afectivo, como tierra natal, como espacio de inscripción de un pasado histórico o una memoria colectiva, como símbolo de identidad socio-territorial, etc.” (GIMÉNEZ 2006, p.p. 10,11)

No obstante a lo anterior, el territorio no es un ente que se contempla o aprecia subjetivamente, sino además, el territorio, determina la acción de los sujetos o agentes sociales, y en ese sentido, como categoría, el territorio nos permite reconocer “las relaciones sociales vinculadas con la dimensión espacial; va a contener las prácticas sociales y los sentidos simbólicos que los seres humanos desarrollan en la sociedad en su íntima relación con la naturaleza, algunas de las cuales cambian de manera fugaz, pero otras se conservan adheridas en el tiempo y el espacio de una sociedad”. (LLANOS-HERNANDEZ, 2010 p. 208)

Este concepto permite reconocer distintas escalas de organización territorial. Se extiende entre lo local a lo supranacional, pasando por niveles intermedios como lo nacional, la región o la provincia. Es importante para este discurso considerar lo que entenderemos como territorio local, sobre todo, porque suponemos que esta idea nos permitirá referirnos a otras ideas, con las cuales nos impulsaremos hacia el rancho sudcaliforniano.

Según Giménez, sociólogo, al territorio local le corresponden micro-sociedades centradas en pequeñas poblaciones, como lo serían los ranchos sudcalifornianos,

relacionados uno a otro a partir de una fina red tejida a través del comercio local, del trabajo colectivo, de sus saberes específicos, de la fiesta, de su memoria social e histórica y de sus muertos. Se trata, diría el mismo autor, de los pequeños mundos “llamados también localidades, terruños, tierrucas, tierra natal, parroquias o patrias chicas” (GIMÉNEZ 2006, p. 11). Luis González (1986), historiador, acuña un concepto mucho más flexible para observar el terruño: las matrias. Las matrias, dice González, son el “pequeño mundo que nos nutre, nos envuelve y nos cuida de los exabruptos patrióticos, al orbe minúsculo que en alguna forma recuerda el seno de la madre cuyo amparo, como es bien sabido, se prolonga después del nacimiento.” (GONZALEZ 1986)

Las matrias, por la diversidad de procesos y formas de vida que emergen en su seno, irremediamente deben nombrarse en plural. En ese sentido es difícil encapsularlas en una definición unívoca, no obstante se puede hacer una caracterización de su espacialidad, y pensar que “son espacios cortos, en promedio diez veces más cortos que una región. El radio de cada una de estas minisociedades se puede abarcar de una sola mirada y recorrer a pie de punta a punta en un solo día” (GONZALEZ 1986)

Los nichos ecológicos donde se fundan las matrias, dice González (1986), pueden ser un valle estrecho, una cañada serrana, una meseta compartida, la cuenca de un río, parte de un litoral; y en ese sentido, las prácticas sociales de sus habitantes están íntimamente relacionadas con estos nichos y, alimentándose de conocimiento del mundo natural que se reproduce de generación tras generación, lo que le permite de alguna manera, la permanencia a grupos determinados en ese lugar específico. Es por eso que el rancharo echa raíz en el lugar, y aunque emigre, siempre lleva la matría en la maleta.

Por último -esto lo retoma Gilberto Giménez (2006)- una de las cosas que es importante mencionar, es que “su área carece, por lo general, de límites precisos y no coincide necesariamente con las delimitaciones político-administrativas (GIMENEZ 2006, p. 11).

III.4.1 De los Dolores a la Soledad.

Muchos de los ranchos ubicados al norte del municipio de La Paz, en la zona limítrofe con el municipio de Comondú, se han enraizado sobre las serranías, a lado de los ojos de agua o manantiales, tiempo antes de haberse enmarcado las delimitaciones político-administrativa que hoy constituyen dicho territorio. Si bien estas fronteras han significado poco en la constitución de las formas de vida, los saberes y la memoria de las familias rancheras sudcalifornianas; es importante señalar algunas de las características de la región.

Y es que el primer reconocimiento al rancho fundamentalmente se llevó a cabo al interior de la delegación de Los Dolores. Esta delegación se constituye por 10 subdelegaciones: San Hilario, Santa Fe, Santa Rita, Puerto Chale, San Fermín, San Pedro de la Presa, El Paso de Iritú, El Caporal, Santa María de Toris y La Soledad. Cada una de estas localidades, como se representa con la *figura 1*, está interrelacionadas a través de caminos vecinales y brechas.

Para dirigirse a estas comunidades desde la ciudad de La Paz, hay que salir con dirección al norte, por la carretera transpeninsular y recorrer aproximadamente 114 kilómetros para llegar a la cabecera delegacional conocida como La Pocitas, la cual cuenta según los últimos datos del Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI) con 345 habitantes, de los cuales 186 son hombres y 149 mujeres. Esta es la localidad con mayor población de la región de Los Dolores. Poco antes de Las Pocitas, en las inmediaciones del kilómetro 100 está San Hilario y Santa Fe; luego, por la misma carretera cerca de los límites con el municipio de Comondú se llega a Santa Rita y rumbo al Pacífico frente a Bahía de Almejas está Puerto Chale. A lado de la sierra de la Giganta, en el otro extremo, está San Fermín; cerca de 50 kilómetros rumbo al Golfo de California La Soledad; hacia el norte de La Soledad se encuentra San Pedro de la Presa; al noroeste por plena sierra, en los límites con el municipio de Comondú, está ubicado El Paso de Iritú, El Caporal y Santa María de Toris.

Cada una de estas subdelegaciones se constituye, a su vez, por un complejo de ranchos los cuales, están relacionándose entre sí por una diversidad de factores: por la familia, el trabajo, las fiestas, la memoria, el consumo de ciertos productos (producidos interna y externamente) e incluso por cuestiones políticas y administrativas. Los ranchos en los cuales nos adentramos son parte de la subdelegación de la Soledad. Hablamos de la Primera Agua, el Primer y Segundo

Ranchos	Pob.Tot	Pob.Mas	Pob.Fem
La Soledad	15	8	7
1er. Bosque	11	*	*
2do. Bosque	8	8	
Purificación	4	*	*
Primera Agua	19	9	10
Las Paredes	7	*	*
Los Queleles	12	7	5
Corral Falso	15	8	7
Corral de Piedra	19	10	9
Santa Rita del Coyote	10	*	*
Bebelamas	5	*	*
Buenavista	2	*	*
Matancita	3	*	*
Corral de Piedra	19	10	9
Habitantes	149	60	47

Figura 2 Población ranchos subdelegación La Soledad

Bosque, La Purificación, Las Paredes, Buena Vista, La Matancita, Los Queleles, La Soledad, El Corral Falso, Santa Rita del Coyote, las Bebelamas y El Corral de Piedra. En su conjunto, estos ranchos, según los últimos datos del INEGI (2010), están poblados en su totalidad por 149 personas. Cuantitativamente son muy pocas, no obstante, cualitativamente hablando, hay en esa zona un sinfín de cosas por reconocer.

Como en gran parte del territorio sudcaliforniano la escasez de agua es una de las características principales de estos lugares. En toda esta zona, el sistema hidrogeológico funciona como un sistema de acuíferos libres y semi-confinados⁶⁶. Esto se puede ver reflejado en las tinajas presentes a lo largo de los causes principales que drenan la cuenca del Arroyo de Venancio y cargan el acuífero Las Pocitas-San Hilario. También podemos ver expresada esta forma, en la la posibilidad de construir represas falsas para la contención de agua. El agua se utiliza principalmente para tres fines: uso doméstico, para la siembra y la ganadería.

⁶⁶ El *acuífero libre* se encuentra en directo contacto con la zona subsaturada del suelo. En este acuífero la presión de agua en la zona superior es igual a la presión atmosférica, aumentando en profundidad a medida que aumenta el espesor saturado. Un *acuífero* se dice *semi-confinado* cuando el estrato de suelo que lo cubre tiene una permeabilidad significativamente menor a la del acuífero mismo, pero no llegando a ser impermeable, es decir que a través de este estrato la descarga y recarga puede todavía ocurrir.

Es importante mencionar que la mayoría de los ranchos visitados están enclavados en el sur de la Sierra de la Giganta. Esta sierra, recorre sus relieves paralelos a la costa, de norte a sur, de suaves pendientes por el oeste y escarpada hacia el Golfo de California. Está formada por piedras de origen volcánico, lo que limita a los rancheros llevar a cabo actividades productivas muy específicas como la ganadería extensiva y en algunos lugares, sobre todo donde se ubican pequeños manantiales, la siembra de hortalizas y árboles frutales, principalmente para el consumo propio y colectivo⁶⁷.

El clima varía dependiendo de la altura en la que se encuentra el rancho (respecto al nivel del mar). Hay algunos datos que determinan que se puede clasificar el clima como muy arido o semi-calido, con temperatura media anual entre 18°C y 22°C, temperatura del mes más frio menor de 18°C, temperatura del mes más caliente mayor de 22°C, con lluvias de verano del 5% al 10.2% (INEGI 2005). Como podemos dar cuenta la temperatura es relativamente extrema, con mucho calor en una temporada de aproximadamente 4 a 5 meses e inviernos benignos. Las lluvias anuales no siempre se presentan con la misma intensidad, y en ocasiones se producen largos periodos de sequía. No obstante a lo extremo de la temperatura y la poca agua con la que cuenta la zona, la diversidad de las formas de vida es evidente, tanto en flora como en fauna.



Represa, rancho Primera Agua.
Fotografía: Tito Piñeda

⁶⁷ En la Primera Agua, cuando platicábamos sobre lo difícil que se vuelve sembrar por la poca agua que hay y el calor que recubre la zona, Rosario Encinas, me comentaba que la temporada varía. Han existido ocasiones en las que ha habido muchísima cosecha, por ejemplo, el año pasado tuvieron mucho repollo. Imaginando los distintos huertos sembrados para ese momento, sugerí que debieron haber tenido mucha ganancia. Ella, me miró rápidamente; alcancé a percibir cierta extrañeza en sus ojos y me dijo, sonriendo, “no que va, la regalamos, nosotros sembramos para consumo de aquí y regalamos a quien venga. Todo mundo se la paso come y come repollo sancochado”.

Podemos encontrar la flora característica de los desiertos pero también, vegetación riparia y oásica, lo que permite el desarrollo de una gran diversidad de especies animales, algunos, únicos de la región. Se puede encontrar en la zona cardones, pitahayas, choyas, biznagas, viejitos; palo



“Cerro de la chiva”, Sierra de la Giganta. Fotografía: Tito Piñeda

verde, uña de gato, palo blanco, palo adán, mezquite, lomboy, agaves, gobernadora; o guaco, hierba del manso, levántate Juan, que se encuentra principalmente, estas últimas plantas y arbustos, sobre el cauce de los arroyos que atraviesan la planicie y las serranías. En el caso de la fauna, tanto al desierto como a los oasis, le pertenecen los grupos de mamíferos terrestres, aves residentes y migratorias, reptiles, anfibios y peces. Mamíferos podemos encontrar los conocidos como juancito, venado, gato montés, coyote, liebre, puma, murciélago, ratón, zorra, zorrillos. Reptiles y anfibios como lagartijas cornudas, cachoritas de tierra, lagartija de piedra, víbora de cascabel, víbora chirrionera, sapos y ranita verde. Aves, como búho, zopilote, churea, chacuaca, cardenal, gavián, gorrión común, lechuza, queleles, pájaro carpintero, calandria, entre otros.

IV. Escuchando el rancho desde abajo

Reconocer el rancho desde arriba, a través de diversas herramientas teóricas, puede ser para algunos científicos, un deleite. Te permite mirar sin esa angustia de que algo se le escapa a la mirada. Todo lo puede reconocer a la distancia, con tranquilidad. Igual, como cuando estas en la punta del cerro y el aleteo del gavián golpean tenuemente tus pestañas; no hay molestia, sino placer. Advertirán algunos que es difícil y de cierta manera peligroso subir el cerro; y en efecto, reconocer el camino más adecuado puede ser una decisión de vida o muerte; pero la posibilidad del avistamiento vale la pena. Desde arriba, uno puede percibir las cañadas y entiende porque el sol llega mucho después de que el ganado se

encamine hacia la agua; voltea al este y percibe la meseta y un par de chivas sacándole comida a la piedra; uno ve claramente los huertos sobre los arroyos y puede imaginar la acequia encaminando el agua hacia los frutales y las hortalizas; ahí están, desde hace décadas, también, las casas humildes enclavadas desde siempre en el corazón de la sierra; la bestia, los corrales, el borrego en engorda; es más, puede llegar uno a escuchar, poniendo la mínima atención, el croar interminable de los sapos alrededor de la represa, hecha a mano.

Pero siempre, arriba, hay algo que irrumpe la mirada: alguien desde abajo, está llamando la atención con el vaivén de la mano. Uno empieza a echar el ojo a la plataforma de avistamiento y observa que efectivamente, está en un lugar privilegiado para la mirada: cardones, agave, nopales, cachoritas rastreras, colibrís, biznagas, pitahayas, conceptos claros, todo está ahí, exactamente como dicen en los libros, los almanaques, los datos oficiales. Sin embargo, algo se nos escapa. La angustia llega. Empieza el sentimiento de que algo nos estamos perdiendo; algo se nos escapa de lo que teníamos pensado capturar con nuestro lenguaje. Son esas *señales*⁶⁸, que desde abajo alteran al observador que atentamente, pretende ordenar el mundo.

⁶⁸ Carlo Ginzburg alude a la necesidad de montarse en otro paradigma de investigación para observar lo que se quiere entender. Un paradigma que reconozca lo que el pensamiento occidental ha negado en su andar. Solo así, el investigador se permitirá convertirse en el cazador “agazapado en el fango que escruta las huellas de la presa”. La de Ginzburg, es una “propuesta de un método interpretativo enclavado sobre los descartes, sobre los datos marginales, considerados como reveladores. De ese modo, detalles considerados habitualmente sin importancia, o directamente triviales, ‘vulgares’, suministraban una clave para acceder a los productos más elevados del espíritu humano: ‘mis adversarios’, escribía irónicamente Morelli [...] ‘se complacen en calificarme como alguien que no sabe ver el sentido espiritual de una obra de arte y que por ello concedo una especial importancia a los medios exteriores, como las formas de la mano, la oreja, y hasta, *horribile dictu*, de un objeto tan antipático como son las uñas” GINZBURG Carlo, “Señales. Indicios de un paradigma indiciario”, en GILLY Adolfo *et al*, “Discusión sobre la historia”, ed. Taurus, 2003, p.p 81-82

IV.1 Las primeras señales. El encuentro con el rancho sudcaliforniano



Familia Amador en el rancho La Soledad. Principios siglo XX.
Foto propiedad de Rosa Amador

A mediados del siglo pasado llegar a La Soledad era verdaderamente una odisea; y por supuesto que no lo hacía cualquiera. No porque se quedaran en el camino sino que las



Familia Amador-Encinas, rancho Las Paredes. Primeros lustros siglo XX.

necesidades de arribar al rancho eran mínimas. Del pueblo, o sea La Paz, no se esperaba a nadie, salvo a don Salvador Landa, el fayuquero de la región. Él no solamente recorrió La Soledad sino toda la zona serrana, desde San Hilario, pasando por San Fermín, El Pilar, San Clemente, Las Animas, San Pedro de la Presa, Santa María de Toris, el Paso de Iritú y San Andrés⁶⁹.

No significa esto que el ranchero, las rancheras, se hayan forjado socio-culturalmente en el aislamiento, de manera hermética, de frente a una naturaleza hostil. Ni hoy ni ayer fue así. La metáfora del hombre sólo, que se ve en la necesidad de inventar y a la postre, construir sus propias herramientas de trabajo para poder producir lo necesario con lo que tiene a la mano para poder sobrevivir, más que representar el mundo del rancho sudcaliforniano, lo idealiza⁷⁰. Si uno se deja convencer por esa metáfora y observa el rancho (las cañadas, los niños tras las chivas sobre el cerro; la mujer amanecida echando el cuajo⁷¹ a la bandeja para hacer el queso; el ranchero trabajando la tierra para la siembra de maíz, calabaza, frijol o repollo; el vaquero campeando el becerro y la madre para que no se mueran de sed y hambre; la colectivización de la cosecha; las represas hechas a mano; el huerto a un costado del arroyo y de la casa de vara trabada; el uso del guaco⁷² para minimizar el veneno de la cascabel y, esa forma tan simple de expresarse, comunicarse, de ensanchar el oído; pues efectivamente) puede suponer uno que lo específico de esos sujetos es su inmanencia *poietica*. Es cierto, vivir en el rancho requiere una apropiación de la naturaleza impresionante, un reconocimiento constante de ella y una transformación continua de sus saberes. Esto, empíricamente, ha podido ser gracias a encuentros de todo

⁶⁹ Mencionamos esto porque según nos contó Roberto Encinas, en la Primera Agua, son estos algunos de los ranchos más viejos.

⁷⁰ Esta metáfora nos permite pensar el rancho sin tiempo. Tengo la impresión que es el eje rector de uno de los discursos más difundido de los últimos años sobre el rancho; nos referimos a la película de Cesar Talamantes de “Los Otros Californios” filmada en varios ranchos de la zona de Los Dolores entre el 2006 a 2009, y presentada públicamente en el 2010.

⁷¹ El cuajo es la sustancia que contiene una pequeña parte del estómago de las vacas, con la cual, la leche se cuaja, es decir, se solidifica. Para extraer el cuajo, debe ser la base en la producción del queso en el rancho. No obstante, desde algunas décadas se utiliza un cuajo procesado de carácter industrial que acelera el proceso.

⁷² El guaco es un pequeño arbusto que puede llegar a medir un metro de altura, con flores amarillas y frutos en vainas cuadrangulares o triangulares. Florece todo el año. Algunas rancheras hacen tintura con las hojas y los frutos del guaco. La tintura varía dependiendo del animal que muerde o pica a la persona. Si es un zorrillo o una víbora, después de matarlo debe ser secado y triturado para ser mezclado con la tintura. Si el animal es un alacrán, la tintura debe estar mezclada con alacrán. Así, puede hacerse tintura de guaco para cualquier tipo de problema al que se enfrente el ranchero, la ranchera, los niños y las niñas en el rancho.

tipo. El rancho siempre estuvo a salto de mata y conectado simbólicamente y materialmente con otros terruños, otras matrias, otras formas culturales de otras geografías⁷³.

Hoy conocemos el rancho en imágenes, con una apariencia estática, pero los rancheros se encontraron uno a uno en cañadas, en los cauces de los arroyos, en los agujajes, ordeñando su ganado o el del patrón, de nuevo, a salto de mata. Crosby (2010) lo sugiere en *Los Últimos Californios*:

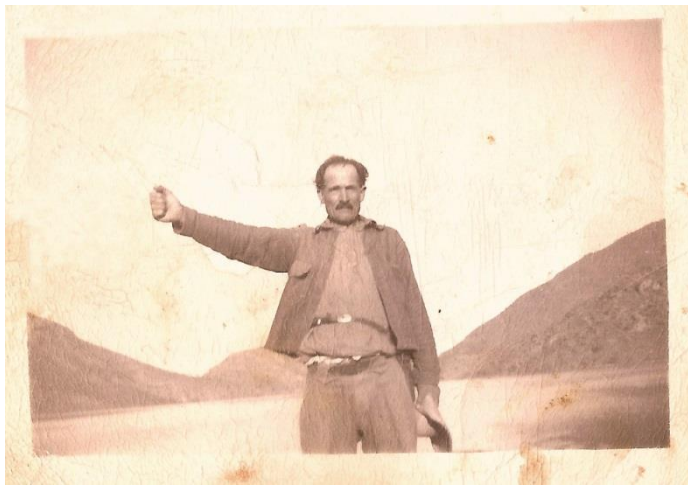
Un rancho solo podía mantener dos o tres parejas casadas y sus hijos, empero, el dueño del rancho podía tener cinco o seis hijos. El heredero frecuentemente era el mayor, pero con igual frecuencia resultaba ser el hijo más capaz, por una razón u otro, el de cuidar a sus padres. De común acuerdo, el heredero forzoso indicaba cuál de sus hermanos mejor concordaba en el rancho y los demás tenían que arreglárselas para vivir en otro lado. Aparentemente ésta difícil transición se llevaba a cabo, en la mayoría de los casos, sin aspereza y frecuentemente era vista como una grata aventura. Tradicionalmente aquellos que permanecían compartían el ganado y los bienes del rancho con los hermanos que se

⁷³ Solamente vamos a recurrir a un ejemplo de esta interconexión entre los rancheros y las rancheras de geografías distintas; obviando por supuesto la relación mercantil de principios del siglo XX, entre el rancho y lo que se convertiría en el principal centro de población del sur de la península: La Paz. En entrevista, Luisa Encinas, habitante de uno de los ranchos más viejos de la delegación de Los Dolores, llamado El Paso de Iritú, nos contó que su papá, don Miguel Encinas –tío de don Roberto Encinas del rancho Primera Agua-, a partir de 1917 llevó su poco ganado, para mantenerlo, cerca de un ojo de agua llamado Iritú. En 1919, junto con su esposa Otilia Higuera Talamantes y sus dos hijas –una de ellas Luisa-, se arrancharon en lo que ahora se conoce como el Paso de Iritú. Así lo cuenta Luisa: “mi papá iba a Iritú a mantener el ganado, venía solo él, como desde 1917. Y mientras andaba allá abajo –porque acá se quedaba un tiempo-, subía para levantar el rancho; que ya lo levantó hasta 1919. En esa fecha se vino con mi ama. Mi mamá se llamaba Otilia Higuera Talamantes. Entonces pasó de Iritú a aquí, que ahora es el Paso de Iritú”. Contó doña Luisa que antes, a diferencia de ahora, no había casas grandes realmente, muy pocas. Estaba la hacienda de La Presa de los de la Toba, ubicada aproximadamente a 25 kilómetros al norte de Las Animas. En el Plátano había otra. En San Luis Gonzaga había otra de unos parientes de gente que vivía en la hacienda de La Presa. Luego también en Los Burros, San Andrés y La Soledad. Y señala Luisa: “Todos los demás, que *éramos los pobres*, andábamos de un lado a otro como los indios, en jacalitos, en unas casas de palma con paredes de cardón”

Un día, cuenta Luisa, a su hermana pequeña –menos de 5 años- la mordió en el dedo pulgar del pie un zorrillo. Todos en la región sabían que el zorrillo cargaba la rabia, pero nadie sabía algún remedio para curarla, ni Juan Pérez, que era el curandero de la región de los Dolores en ese entonces. Don Miguel Encinas sabía que en Miraflores, al sur de la península, vivía Rosalía Hernández, que sabía curar la rabia. La llevaron y la curó. Pero un año después, en noche de luna llena, la rabia le retentó, o sea, dice doña Luisa que “le dolía mucho la cabeza; ya no quería comer, tampoco podía ver la luz. [...] la llevaron a Candelaria con don Jesús Zumaya, él era otro curandero. Yo me acuerdo que a los tres días que llegamos allá [...] le dijo el señor a mi papá –*ni me digas más que ya sé a qué viene, esa muchacha viene enferma*. Él ya tenía un remedio cocido porque a diario curaba a la gente. Mi hermana se tomó uno y se durmió con el remedio porque no dormía. Ya muy de mañana, le dieron el vomitivo, se lo tomó y ahí le vino la vasca, y echó un témpano así como amarillo verdoso, y con una peste a zorrillo, y así, siguió hasta que dejó de vomitar. –*ya no tiene nada* dijo don Jesús” Don Miguel, sabedor de la fuerza de la luna, dice doña Luisa, le pidió a don Jesús que le diera algo del cocido, por si retentaba la rabia y don Jesús, le dijo: -no, no le voy a dar para que se alivie, le voy a dar los saberes, y usted va a curar”. Desde ese momento, don Miguel se convirtió en el curador de la rabia de la región de Los Dolores, luego le pasó saber a su hija Luisa y Luisa, ciega, vieja, le dio el saber a su sobrina, por si algún día llegará a faltar.

iban y, a menudo, ayudaban a construir las casas, los corrales y muros en los nuevos sitios (CROSBY 2010, p.p. 172, 173)

Como los grupos indígenas lo hicieron, los rancheros y rancheras recorrían las serranías, laderas de los cerros, las cañadas, los arroyos, en busca de un buen lugar para alojarse. Bajo el desgastante clima; siempre cerca de un ojo de agua; se arranchaban familias enteras. Si era posible, cortaban y trababan varas de palo de arco para levantar las paredes de



Paraje “Los Llanos”, Sierra de la Giganta. Epifanio Encinas

una pequeña vivienda, o con fajillas obtenidas de la madera de cardón⁷⁴, y las techaban, regularmente, con hoja de palma. También, levantaban con mezquites (horcones) los corrales falsos⁷⁵ para mantener el poquito de ganado que tuvieran, o que luego, en algún momento si la fortuna estaba de su lado, podrían tener.

Cuando no tenían nada de ganado, los hombres dejaban la casa y la familia para buscar el sustento que permitiera mantenerse por un periodo largo de tiempo, en el mismo territorio. No ha sido lo mismo ser propietario de un *capitalito* que sostener el ganado del patrón. Tampoco es lo mismo vivir el rancho como mujer que como hombre, menos vivirlo hoy que vivirlo ayer. Por ejemplo, hace algunos años, en la primera mitad del siglo pasado, en sequías los corrales falsos quedaban vacíos y el ganado recorría la zona para alimentarse

⁷⁴ La cual era necesario que se cortará según cuenta don Roberto Encinas, en día de luna llena. Es la única forma que la madera duré años, sino, se pudre.

⁷⁵ Los corrales falsos son aquellos que se construyen de momento, en los parajes, a lado del ojo de agua, para cuidar el ganado. No pretender durar mucho tiempo. Por ejemplo, en la subdelegación de San Hilario hay un rancho llamado Los Sauces. En ese lugar hay un ojo de agua, que le ha permite a la familia de doña Manuelita Domínguez, por más de 60 años sostenerse. Ese rancho no siempre lo fue; hasta mediados del siglo pasado según cuenta ella misma en entrevista, era un paraje, donde llegaban los rancheros de diferentes lugares de la zona, para mantener el ganado, de su familia o del patrón. Otro ejemplo, es el paraje de “los Llanos”, donde los hijos de don Severo Encinas y Natalia Amador, fundadores de La Primera Agua, encaminaban el ganado por más de 6 horas para mantenerlo y en un momento dado, producir queso o vender la vaca entera. Algunas semanas después, los rancheros regresaban con la familia a la Primera Agua, con el ganado, quesos y la ganancia de la venta de una buena parte del producto.

de lo poco que la tierra le podría otorgar. El ranchero, junto a otros y algunas veces junto a su patrón, debía salir del rancho a camppear, buscar el ganado y encaminarlo a otro lugar con agua para mantenerlo el tiempo que fuera necesario. Mientras, las mujeres y los niños esperaban la llegada del *vaquero*⁷⁶, con algo para seguir sosteniéndose y permanecer en el rancho. En una ocasión, por ejemplo, en el rancho el Guatamote⁷⁷, dice doña Ventura Amador que se encontraba su tía María “con los niños, con ocho niños, llorando de hambre”. El esposo, tío de Ventura, había salido a camppear el ganado. Reconociendo las condiciones del rancho, antes de irse, como regularmente se hacían, preparó un agave, le prendió fuego y lo enterró, para dejarles algo de comer. Los niños, le contó María a su sobrina, llorando de hambre no dejaban de pedirle comida. Ellos sabían que el agave para tatemarse bien y deshacerse de su sabor amargo, necesitaba por lo menos tres días debajo de la tierra. María no podía sostener el ánimo de ver los niños llorar. Recordó el corral falso; los horcones que lo forman se amarraban uno a otro con lías de cuero. María deshizo el corral, tomó las lías, las desenredó, las tatemó en el comal y, dice Ventura, como chicharrones se los comieron. Esto, mientras los mezcales estaban listos para echarse al plato.

Históricamente, como podemos darnos cuenta, las formas de vida en los ranchos se han forjado en el desplazamiento y en el reconocimiento de lo que existe alrededor de los sujetos. Las familias rancheras estuvieron desplazándose permanentemente, lento, muy lento, lo cual intuimos no pudo ser sin el conocimiento específico del espacio. Habrá que reconocer que no siempre fue igual. Por ejemplo, la historia de la Primera Agua, un rancho ahora estable pero con mucho tiempo de haberse fundado, tiene sus propias características y sus propios desplazamientos, aunque coinciden en sus prácticas, a pesar del tiempo. En la Purificación, hace más de un siglo, nació don Severo Encinas, hijo del viejo Severo, quien según don Roberto -su bisnieto-, llegó desde España. El viejo Encinas, también llamado Severo, se arranchó con Rosario Amador en La Purificación hace más de cien

⁷⁶ Esta fue la forma que algunas mujeres, como Ventura Amador, habitante de San Pedro de la Presa, nombra a quienes se van a camppear.

⁷⁷ El Guatamote fue un rancho que dejó de existir hace más de 10 años. Se encuentra entre Las Pocitas y El Corral de Piedra. Todo el año, en la ladera de un cerro, hay un bebedero para el ganado en ese lugar. Hoy ya está abandonado. El tío de Ventura, murió de un paro de cardíaco hace poco más de un año, campeando, debajo del sol, buscando el chivero en el monte.

años. Ahí nació Severo. Severo Encinas junto a su padre y hermanos, trabajaban el ganado, principalmente. Esto les obligaba a un desplazamiento entre las cañadas, los valles, los causes del arroyo. Muy cerca de La Purificación, aproximadamente a 8 kilómetros está el rancho que en la época, era uno de los más poblados y reconocidos, La Soledad⁷⁸. Ahí vivía doña Isabel Amador y don José Murillo, quienes, al casarse Severo Encinas con una Amador de La Soledad; doña Natalia Amador Cota; le vendieron el predio donde ahora está el rancho La Primera Agua. En la campeada, cuenta don Roberto, le gustó a Severo el lugar que hace 100 años “era puro monte”, donde corría un “arroyito” pero realmente “no había nada”. “Cuando compró aquí, fincó, levantó su casa ya casado y empezó a hacer las huertitas y ya comenzó a comprar animalitos para la cría, becerritos y así se fue formando el rancho” dice Don Roberto. De ese matrimonio nació Francisco, quien murió en el Rancho Banderitas; Santiago, que era el mayor y murió en La Paz; Severo, Nestor (sic), Rafael y Epifanio que vivieron y murieron en la Primera Agua. Epifanio fue el padre de Roberto Encinas. Dice don Roberto, que los rancheros y sus familias levantaron una represa para mantener agua del arroyo y poder así sostener un huerto de frutales y hortalizas. Pero no era suficiente el agua del rancho, para mantener el ganado, que con el tiempo llegaron a ser cientos de cabezas. Conocedores del lugar, encaminaban la manada a una laguna que, naturalmente, se formó al noroeste del rancho, llamada Los Llanos. Los Llanos es posible gracias a dos cañadas que permiten la recepción y permanencia del agua de lluvia. Bajando las cañadas, está San Evaristo. Ese lugar fue estratégico. Don Epifanio y los otros rancheros construían sus corrales falsos y se pasaban un par de meses para ordeñar los animales y producir queso. Además, con los animales, cargaban todo tipo de productos provenientes del huerto, como el vino de uva y naranja. Con el cargamento de frutas, vinos y quesos, don Epifanio y sus hermanos, se desplazaban hacia San Evaristo, un pueblo costero en la zona del golfo, para esperar la embarcación del San Antonio o algún otro barco de la familia Rufo. El rancho, lentamente pero seguro, tejió un puente hacia el pueblo de La Paz.

⁷⁸ Junto con la Soledad, ya establecidos como ranchos, estaba la Purificación, el Bosque, las Vebelamas y Santa Rita del Coyote.

La comunicación en el rancho ha sido permanente. Al interior del mundo ranchero las conexiones fueron principalmente con el trabajo. Mientras los hombres se desplazaban en largos recorridos, el desplazamiento de los niños, las mujeres y los ancianos se limitaba al entorno del rancho mismo.

Sin embargo el encuentro de las familias en los ranchos ha sido una realidad, que puede incluso hoy, reconocerse en los festejos, en las fiestas. En efecto, la comunicación es mucho más rápida ya que en cada uno de los ranchos de la zona cuenta con teléfonos satelitales o radio de banda ancha que les permite



Rancho “La Purificación”, subdelegación de La Soledad.
Fotografía Tito Piñeda

informar o informase de una situación o un evento particular. Ayer la información proveniente de la ciudad de La Paz, o de algún otro rancho se daba a través del encuentro en los parajes o las campeadas. De cualquier forma, como hoy, cuando la noticia de un festejo en el rancho se difunde, días antes empiezan a llegar los comensales desde distintos puntos de la sierra. La fiesta, fue amenizada por los mismos rancheros que, diestramente, reconocieron en algún instrumento musical, principalmente la guitarra, la posibilidad de alegrar el festejo, que como suponemos, podía ser un aniversario de vida, una boda o alguna celebración de algún santo católico.

Muy temprano, el día del festejo, llegaba el sacerdote de la región y ofrecía una misa. Después, los músicos, principalmente provenientes del rancho Las Animas, llegaban a caballo con sus guitarras, que amenizaban el baile por horas, incluso días. Poco a poco la gente de San Evaristo, el Bosque, la Purificación, las Paredes, la Primera Agua, Santa Rita del Coyote, Santa María de Toris, San Pedro de la Presa, el Paso de Iritú, la Tinaja de Orantes y algunos otros ranchos, llegaban al festejo⁷⁹. El encuentro de los

⁷⁹ La fiesta se lleva a cabo en la casa principal de la comunidad, que es la que regularmente cuenta con un solar grande. Antes los solares era de techo de palma sostenido por un tronco de la misma palma u horcones

rancheros, de las familias, los niños y las niñas, siempre es precedido por un *cómo le va a usted*.



Este *cómo le va a usted*, no es cualquier saludo. No es el *hola cómo estás*, el beso en el cachete, el *kiubole mano* o el *qué paso pariente*. Este *cómo le va* está cargado de sentidos, de historia, mejor, de experiencia. No hay quien se salve de él y quien lo ignore, lo resentirá socialmente. Hoy los encuentros entre los rancheros son mucho más comunes. La brecha les ha permitido ir y venir en menos de una hora, de un rancho a otro, pero siempre, independiente del momento, del lugar, en el encuentro se manifiesta el *cómo le va*, que siempre alude a un proceso, a un estar en el mundo permanentemente dialogando con él. Es un saludo que hace honor a la vida en el rancho, y que permite sobre todo, compartir experiencias. Si no se considera, sino se toma en cuenta, sino se acompaña con otro *cómo le va a usted*, el silencio emerge y la experiencia, se esconde en lo más profundo de la memoria⁸⁰.

de mezquite, y con amarres –lías- de cuero de chiva, que es más blanda. Hoy, se utiliza material de cemento y varillas. Alrededor del solar se ubican las mujeres, jóvenes la mayoría. Los hombres, frente a ellas, fuera del solar platican. Las observan detenidamente, se saludan con la mirada, mientras ellas, no dejan de platicar, tranquilamente. En algún momento algún ranchero camina hacia la muchacha y ella, antes de que llegue, ya está preparándose para salir a bailar, sobre el solar. Con la pista llena, los hombres se acercan al solar esperando que las muchachas decidan terminar el baile. Al sentarse, él llega y de nueva cuenta, a bailar.

⁸⁰ En una ocasión estando en el rancho, empezó a llegar gente para celebrar el cumpleaños de don Roberto Encinas. Quienes nos encontrábamos en el solar buscamos nuestras manos, en el acercamiento entre unas y otros, con el *cómo le va* correspondiente. La mayoría que estábamos en el solar compartíamos experiencias de diversas cosas sucedidas en el rancho. Rosario, esposa de Guillermo Encinas –hijo de don Roberto- me llamó, me traslade a la cocina con ella y empecé a comer un plato de Sancocho que me había prometido desde la llegada [Es un especie de caldo con los *dentros* de la res, condimentado con algunas especies]. Al regresar al solar, observé que había otras familias, las cuales, saludé con un *buenas tardes* y la mano levantada. No pude, a diferencia de los demás, entablar una charla con ellos. Al contrario, toda la tarde me reafirmaron ser el otro, el extranjero, el que no es ranchero.

IV.2 Las señales del mundo ranchero mediado tecnológica y naturalmente

Ya muy poco es como antes. Hace medio siglo, las familias rancheras sabían que don Salvador Landa llegaría por lo menos una vez al mes. A él compraban la mercancía proveniente del pueblo de La Paz, y le vendían, si era posible, lo poco que tuvieran para llevar al mercado Madero, como quesos, carne, frutas o baqueta. Don Salvador era el fayuquero de ida y vuelta. Otra de las cosas que trasladaba era información. La comunicación con el pueblo de La Paz, de nuevo, era lenta pero segura. Hoy en cualquier momento puede llegar una noticia, y sale, por todos lados.

Las brechas hechas a mano y poco a poco desde hace más de tres décadas, permiten acelerar el flujo de mercancías, de símbolos e información hacia la ciudad de La Paz. Y viceversa. Por ejemplo, para trasladarse a la ciudad hace medio siglo se ocupaba recorrer la sierra, el desierto y las playas por alrededor de tres días. En tres días, con las reses mancornadas [amarradas de cuerno a cuerno], las bestias con sus respectivos burriquetes -o en el mejor de los casos aparejos⁸¹-, cargados de mercancía, recorrían la sierra de la Giganta llegando hasta la costa y recorriendo el litoral hasta llegar al pueblo de La Paz. En un día, entregaban la mercancía a los compradores y al siguiente, después de hacer las respectivas compras, cargaban las bestias y regresaban los rancheros por el mismo sendero rustico, conocido como la palma de la mano; caminándolo día y noche hasta llegar al rancho. El rancho siempre ha celebrado la llegada, pero antes, sin duda, la incertidumbre dominaba el encuentro.

Hoy, en un día va y vuelve al



Señal. Km 33 camino Las Pocitas-La Soledad. Foto

⁸¹ Los burriquetes son estructuras de madera que se montan sobre el lomo de una bestia, para cargarla de mercancía. El aparejo, tiene la misma función pero son hechas con baqueta, lo que incomoda menos al animal.

rancho, cualquiera. Pero no solamente esto, la red de telefonía satelital permite tener certezas de los encuentros. En la brecha, por ejemplo, alguien buscó y encontró el punto exacto donde la señal de telefonía móvil permite la comunicación. En un radio de no más de 10 metros, puede uno comunicarse a cualquier lugar del rancho, revisar correo electrónico, redes sociales. Fuera de ese radio, nada es posible.

La mayoría de las personas en el rancho traen consigo su celular, es cierto, pero no significa esto, por supuesto, que los encontramos con ellos en las manos. En las manos tienes sus herramientas de trabajo o una taza de café, como siempre. Pero sin duda, hay algo que cambió.

Al llegar al rancho, asombrados por la majestuosidad del cerro Colorado, el cerro de la Chiva, el cerro de La Soledad, hay algo que inquieta más aun a la mirada. Son los platos satelitales que permiten el encuentro con las aspiraciones y los sueños del mundo global (Cfr. ALMADA 2006, p. 240).

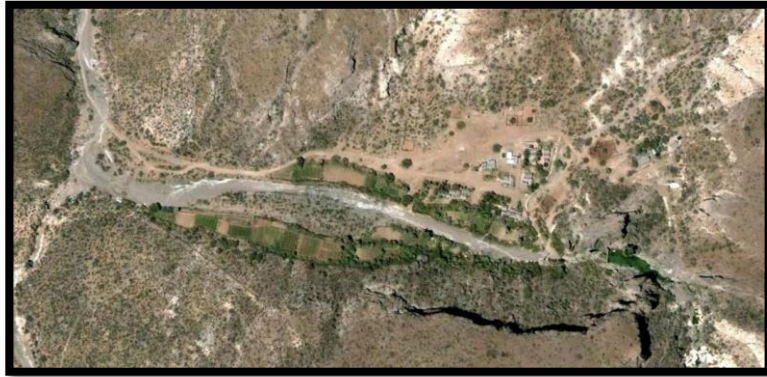


Adán Encinas y Guillermo Encinas.
. Rancho Primera Agua. Noviembre 2012

Una nueva red invisible teje el paisaje sudcaliforniano. Si hay algo que no cambia en cada uno de los ranchos, hoy, son las antenas y las placas solares que entre otras cosas, ha permitido que la televisión ocupe un lugar privilegiado en la casa. Donde pudo haber estado tiempo atrás el espejo y la cola de vaca con los peines

enredados, ahora está la televisión. Ocupó un lugar privilegiado en la vivienda, la recamara. Pero además, la tecnología se apropió de algo más significativo aun: del tiempo, que directamente índice en la forma de concebir el mundo.

El encuentro, después de seis años de haber estado en la Primera Agua, fue muy elocuente. Al haber pasado la Soledad, luego Buena Vista y por último Las Paredes, cruzamos el arroyo de la Purificación para encaminarnos hacia las entrañas de la Sierra de la Giganta. Después de cruzar un par de arroyos, con un poco de desesperación en la cabeza por no encontrar lo que buscaba, escuché la tranquilidad acercándose. Frente a mí, una camioneta, a la que le hice la parada.



Huertos del Rancho Primera Agua. Fotografía Google Earth 2005

Traía en la parte trasera un tanque de gas. Pregunté por los Encinas. El conductor, un joven de veinte años, con lentes modernos en la cabeza, camiseta roja y con pelo engomado, me informó que Guillermo, hijo de don Roberto, se encontraba en la huerta trabajando. Al llegar, cuatro horas después de haber recorrido cerca de 200 kilómetros, sin dar siquiera una señal de aviso, nos encontramos por fin con él, y su hermano Adán.

Ellos traían en sus manos un azadón con el cual estaban trabajando la tierra. No habían sembrado aún. Al acercarme, observe a Guillermo fijamente y le pregunté si no se acordaba de mí. Aseguro efusivamente que sí y me abrazó. Le sugerí platicar sobre la siembra anunciándole exactamente lo que estaba haciendo:

-¿trabajando?, le pregunté.

El me comentó que el tiempo había llegado y era momento preciso para trabajar la tierra. Era mediado de octubre, había llovido muy poco pero aseguró que el clima era el más adecuado para el frijol, el tomate, la calabaza. Aludió a su esperanza para que en esta ocasión la cosecha fuera fructífera: si no caía el agua del cielo, ni la represa podría salvar la temporada, sugirió.

A la caída del sol, me invitó a su casa. Ahí estaba Rosario su esposa, Belén su hija de 10 años, Leonor de 18 y don Roberto, su padre. Leonor venía de visita porque ella,

desde hace siete años vivía en la ciudad de La Paz. Su otra hija, Adriana, se casó y se salió del rancho desde hace tres años. Rosario calentó café y seguimos platicando sobre la siembra. Rosario me comentaba que ella tiene su propia huerta. Ella conoce el ciclo del tomate y el maíz, fundamentalmente; Guillermo siembra regularmente frijol. Una vez, comentó Rosario, sembró repollo y se le dio todo, que es mucho para una sola familia. Pregunté si lo habían vendido todo; ella, dejó la taza con el café en la mesa y me respondió sonriendo que no, que lo que siembran no lo venden, lo reparten en la comunidad⁸².

En la Primera Agua, desde que se fundó hace más de 100 años se empezó a sembrar en los huertos de segundo nivel. Mientras las familias crecían en número de integrantes cada vez más se le ganaba al segundo piso del cauce del arroyo. En el rancho viven aproximadamente 6 familias, todas Encinas, y cada una de ellas tiene huerto y hortaliza que son trabajadas de manera colectiva, aunque la cuidan, relativamente, de manera individual. Digo relativamente porque, incluso, después de haberse trabajado la tierra entre unos y otros integrantes de familias distintas, se ven obligados a considerarse entre ellos, porque las condiciones climáticas como ya se dijo, no son las más óptimas para la siembra. La presa hecha por ellos a mano, les permite afrontar la problemática de la sequía, sin embargo consideran que no pueden sobre-explotar el manto acuífero [ojo de agua], de tal forma que las familias tienen un día cada dos, para regar sus huertos y las hortalizas.

Cabe mencionar que el agua que se junta en la represa es exclusivamente para uso de las huertas y los animales que llegan a ella a saciar su sed. Las familias

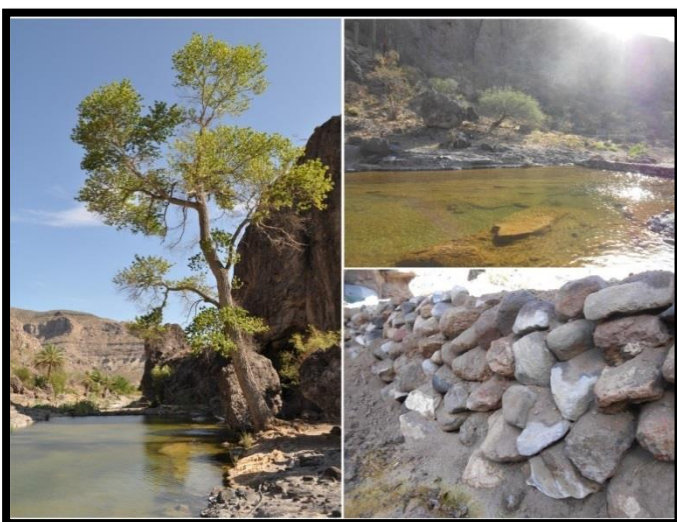


Siembra de Frijol rancho Primera Agua. Diciembre 2012

⁸² Mi pregunta estaba fundada en la idea de que ellos son los comerciantes de la región. Desde hace algunos años Guillermo y ella administran una tienda *Diconsa*, la cual es abastecida por la empresa misma. Supuse entonces que lo que se sembraba, se vendía, cosa que no, ni el frijol, ni el repollo, ni el tomate ni la calabaza. Todo lo que se siembra, me dijeron y lo corroboré varias veces, se comparte entre las familias de la Primera Agua y de otros ranchos aledaños.

para su uso doméstico, recurren al *ojo de agua* que se encuentra aproximadamente dos kilómetros del rancho. Hace un par de décadas, recorrían esos kilómetros para traer el agua de consumo humano, hoy, gracias a un sinfín de energía producida por un par de motobombas el tiempo se ha modificado sustancialmente. Se trata ahora de abrir la llave para llenar las grandes pilas que sirven de guarida a los sapos por la noche, que croan sin cesar.

No obstante que las cosas se han facilitado de cierta manera, que se han limitado y anulado ciertas prácticas gracias al uso de la tecnología⁸³, es inevitable caminar entre los



Represa rancho Primera Agua.
Diciembre 2012

árboles frutales y las hortalizas, campar el ganado, recorrer los cerros en busca del chivero, caminar las noches para hacer las necesidades. La práctica del rancho implica siempre ciertos riesgos; por ejemplo, la picadura de un alacrán, de un tábano, la mordedura de una víbora o de un zorrillo, a 80 kilómetros de distancia de algún centro de salud, puede mortificar a cualquiera. Sin embargo, parecería

que practicar el rancho no implica en lo absoluto, realmente, algún peligro. El rancho siempre se camina tranquilamente, reconociéndolo a cada paso. La tranquilidad se las brinda el saber que han heredado de los muertos y que han reinventado en la relación misma con la sierra.

La relación que existe entre el ranchero y nosotros, “los amigos”, los de fuera, es extrañamente alucinante. Su lenguaje, la forma de atrapar el mundo con sus sentidos, verdaderamente desconcierta a cualquiera. Parecería como si no les gustará responder a las

⁸³ Por ejemplo, a las 6 de la tarde Rosario y Belen, religiosamente dejan de hacer lo que estaban haciendo para ir al cuarto y ver la telenovela, sin embargo, es cierto, si alguien llega al rancho a esa hora, salen del cuarto a encontrarse con las visitas. No así Leonor, la hija de Guillermo y Rosario, que vive en la Ciudad. En varias ocasiones, estando viendo la televisión, llegaron personas a visitar a los Encinas y, nunca salió.

preguntas, que escondidas, suelta el que busca información, desmoronando cada uno de los supuestos que construimos rigurosamente. Por ejemplo, a mí me interesaba saber sobre el conocimiento que tenía Roberto Encinas sobre las plantas y él, sin pensarlo me contó como un día, salió a buscar la bestia para montarla e ir a buscar una vaca al monte. Él traía consigo una daga, pequeña, bonita, puntiaguda, que le había regalado un amigo que él mismo había hecho en el rancho de Las Animas. Encontró al *siete leguas*, sediento, lejos del arroyo. Lo montó y se lo llevó a tomar agua. Él, mientras el animal tomaba lo necesario, sacó su cuchillo y empezó a jugar. De repente, le mordió un tábano a la mitad burra-mitad caballo, que se volvió loca por un momento; hasta que sin quererlo, en el forcejeo, la daga le atravesó el cuello al animal. Todo mundo estaba callado mientras contaba. Yo seguí atento. En la desesperación, cuenta don Roberto, tomó el primer manojo de ramas que tenía a la vista y se lo puso en el cuello al animal, que desconcertado se desangraba. En cinco minutos, las hojas estaban completamente secas y el animal, había dejado de sangrar. Yo estaba sorprendido, hasta que don Roberto se quitó sus lentes oscuros y me encontré con su mirada. Volteé a los lados, Guillermo y Rosario empezaron a reírse de la historia. Don Roberto no aguantó la carcajada y me dijo que la planta se llama Levántate Juan.

A los días, junto a Belén, caminando por el arroyo, le pregunte si le gustaba el rancho. Ella contestó que sí. Que a ella no le gustaría irse. Lo dijo así como si no tuviera otra oportunidad. Me platicaba mientras brincaba de piedra en piedra, en el arroyo, que le gustaba jugar en la presa, entre el ciruelo viejo que tiene en el patio de su casa, cuidar su borrego⁸⁴ –alimentarla y darle agua e ir al huerto familiar para comer mangos. Yo con el

⁸⁴ Regularmente cuando en el rancho se cuida a un animal, como un borrego, se hace para consumirlo en un día especial. El borrego de Belén, un año después de darle agua y comida diariamente, muy temprano, aclarando el día, fueron por él al corral. Todos nos levantamos para presenciar el evento. Ese día estaba Lupita y su hija Sofía de 10 años, en el rancho. Ella hace 10 años se fue a la ciudad de La Paz, Sofía nació allá. Guillermo, después de haber jaloneado hasta el patio trasero de su casa al animal, tomó una cuerda, se la amarró en una de las patas traseras, luego paso la cuerda por uno de los horcones que sostiene el solar y empezó a jalarlo. Quien escribe, tomó del cuerpo al borrego para que este quedará colgado boca abajo. Belén, sonreía al darse cuenta que el animal orinaba sobre mi zapato. Sofía, la hija de Lupita, sorprendida, le preguntaba a su mamá que es lo que iban hacer. Lupita no le dijo nada, tomó su teléfono celular y empezó a tomarnos una fotografía mientras preparábamos al animal. Don Roberto llegó con dos cuchillos, uno más puntiagudo que otro. Guillermo tomo uno y nos pidió que tomáramos con fuerza al animal, de sus patas delanteras. Belén empezó a la lavarse los dientes frente a nosotros. Sofía estaba a lado de ella, cuando empezó a gritar que nos iba a demandar por maltrato a los animales, mientras la sangre, caiga a chorros en mis zapatos. Tranquilamente, con los ojos del difunto bien abiertos, Guillermo empezó el recorrido del cuchillo por su cuerpo, finamente, como si supiera exactamente lo que estaba haciendo. Incrustaba la punta lo

pendiente, le pregunté si alguna vez se había lastimado parte de su cuerpo. Se sonrió, dejó de caminar por entre las piedras resbalosas del arroyo y me dijo que siempre sucedía. Le pregunté que si le ponían algo especial para curarla y ella, camino a lado del arroyo para señalarme una planta pequeña con hojas grandes y verdes, entre el arenal. Levante Juan, me dijo que se llamaba.

necesario. Belén, tranquila, miraba los *dentros* colgando de borrego, mientras Lupita calmaba los llantos de Sofía que parecía no haber comprendido lo que acababa de pasar.

CONCLUSIONES

Para mirar prudentemente el rancho

Si bien la historia de otros pueblos reconocen en distintas comunidades indígenas sus raíces identitarias, los sudcalifornianos debemos reconocer las propias. En efecto, los llamados pueblos originarios de la península fueron aniquilados por el incesante deseo de acumular riquezas, pero tuvieron sus herederos. En ese sentido, creemos que la originalidad no debe responder a los milenios habitados en una región; lo determina, en este caso particular, lo que funda a partir de sus emplazamientos territoriales, sus apropiaciones, sus adaptaciones y sus aportaciones bioculturales.

Como ya dijimos, los rancheros, herederos territoriales de los pueblos originarios, se apropiaron del mundo natural, adaptándose biológica y culturalmente a la sierra, a las playas, a los valles, a la hostil y limitante región. Los hombres y las mujeres del desierto, desde hace más de 200 años han venido tejiendo un diálogo con la naturaleza, produciendo un saber específico que les ha permitido sobrevivir creativamente hasta el día de hoy.

En ese diálogo entre el hombre y la naturaleza se va configurando una memoria que debe ser resguardada para la sobrevivencia, simbólica y material, de nuestros pueblos originarios.

Desde la academia tenemos dos opciones. Una de ellas es la elaboración de un diagnóstico para reconocer cuales son los elementos históricos, sociales y culturales que vienen generando las condiciones para el despliegue de algún tipo de amnesia. Ya sea esta colectiva o biocultural. Como explicamos en la introducción, nosotros, arbitrariamente, dimos por hecho que uno de ellos responde a la intervención tecnológica. Explico esto. La tecnología, en forma *gadget* y medios de comunicación; que en las últimas fechas ha acrecentado su intervención en los ranchos; no solamente despliega información, sino además, produce significaciones sociales que, de alguna manera, amalgamados en el lenguaje y en instituciones sociales diversas, orientan representaciones del mundo, saberes y prácticas sociales determinadas. Estas significaciones, por cierto, responden más al mundo occidental y capitalista, que a la memoria de los ranchos.

La otra vía es el reconocimiento directo de la experiencia del mundo ranchero, es decir, la otra opción es comprender lo que a los rancheros los hace ser rancheros sudcalifornianos. Las es-pe-ci-fi-ci-da-des del ser ranchero, las cuales, suponemos, se pueden entender a partir de la comprensión de estas colectividades desde tres diferentes perspectivas de análisis. Primero, desde las representaciones del mundo, emergentes a la relación simbiótica entre el ranchero y naturaleza. Segundo, a partir del conocimiento eminentemente local producto de esa misma relación. Tercero, a partir de las orientaciones de estos saberes y estas representaciones, que se expresan en determinadas prácticas sociales. Estas especificidades, como podemos observar, están íntimamente fundadas sobre el sentido común.

Esta vía para nosotros es la más pertinente desarrollar. Pero implica un problema, porque estamos acostumbrados y obligados los científicos sociales (si queremos que los agentes privilegiados de nuestro campo científico nos avalen) a montarnos para observar el mundo, sobre una epistemología dominante y violenta. Nuestra propuesta en ese sentido, para el caso de la maestría, fue allanar epistemológicamente nuestro punto de partida, para tomar el camino más pertinente hacia la recuperación de la memoria del rancho sudcaliforniano. No se trató de facilitarnos las cosas para más adelante, si no de prepararnos para entenderlas de otra manera.

Este distanciamiento, nos permite partir del supuesto histórico-social que en el rancho, hay sujetos de conocimiento que desde hace más de un siglo viene reproduciendo una memoria colectiva y biocultural que no nos hemos detenido a reconocer. Una, porque no hemos querido y dos, porque cuando nos hemos acercado a él hemos rescatado lo que nuestra disciplina o plataforma científico social nos ha permitido. Y es que, como dice Barragán (1997) cuando alude a la imagen mental que aparece al escuchar la palabra rancho: la emergencia del rancho depende del lugar, del momento y la plataforma desde donde lo observemos.

Considerando esto, podemos perfilar un trabajo de investigación donde podamos reconocer estos tres niveles que constituyen las formas de vida en el rancho sudcaliforniano: las representaciones generales del mundo; el conocimiento sobre su mundo inmediato; la forma en que aplican estos conocimientos e incluso, la manera en que estos heredan el conocimiento las generaciones venideras. Esta propuesta no nos aleja de ninguna

manera de las ciencias sociales, más bien, acerca las ciencias sociales a la experiencia del mundo, de manera prudente. Inevitablemente, la historia crítica y su insistencia de reconocer las obras de los hombres en el tiempo; la geografía y las posibilidades que nos da esta en términos teórico-conceptuales para reconstruir representaciones espaciales del mundo ranchero; la antropología y su insistente tarea de comprender el *ethos* de los pueblos a través de una mirada *in situ* y la agroecología, con esta nueva plataforma que nos permite pensar relaciones responsables entre el hombre-naturaleza, seguramente, serán fundamentales para una nueva mirada.

Esta nueva mirada teórica; que efectivamente intentaría reconocer la complejidad del mundo de la vida en el rancho sudcaliforniano; busca constituirse en la constelación conceptual de la que habló Theodor Adorno, donde los conceptos de las distintas disciplinas se alimenten unos de otros, pero sobre todo, que los conceptos se alimenten de la experiencia, y si es necesario, se transformen en algo radicalmente opuesto para lo que fueron acuñados. Las investigadoras, los investigadores, tendremos que aprender científicamente a mirar de otra manera, pero sobre todo, a humanizar y descolonizar nuestra práctica.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO Theodor, "Consignas", ed. Amorrortu, Buenos Aires 2003

ADORNO Theodor, HORKHEIMER Max, "Dialéctica de la Ilustración", ed. Trotta, España 2006.

AGUADO Rebolledo Javier, "¿Por qué, según Leibniz, vivimos en el mejor de los mundos posibles?", Revista de filosofía *Thémata*, no. 42, año 2009

ALMADA Rossana, "Juntos, pero no revueltos. Multiculturalidad e identidad en Todos Santos", BCS., CIESAS-UABCS-ColMich, México 2006.

ALMADA Rossana (coordinadora), "Difuminando el rancho, identidades emergentes en Los Planes, BCS.", UABCS-ISC, México 2010

AMAO Manríquez, J.L., "Establecimiento de la comunidad minera en la California Jesuita", Gobierno del Estado de Baja California Sur, La Paz, México.

- *Trabajadores Yaquis y Mayos en las minas de Baja California*, Memoria del VII Simposio de Historia y Antropología, Universidad de Sonora, Hermosillo Son. 1982

AUGE Marc, "Qué es la antropología", ed. Paidós, Barcelona 2005

BARRAGÁN Esteban, "Con un pie en el Estribo. Formación y deslizamiento de las sociedades rancheras en la construcción del México Moderno", ed. COLMICH, México 1997.

BENJAMIN Walter, "Tesis sobre la historia y otros fragmentos", ed. Itaca-UACM, México 2008.

BOUTIER Jean, "Fernand Braudel, Historiador del acontecimiento", Revista Historia Crítica, diciembre 2004, no. 27, Universidad de los Andes, Bogotá.

BRAUDEL Fernand, "Las ambiciones de la historia", ed. Crítica, España 2002

BRONCANO Fernando, "Filosofía del cambio tecnológico", ed. Paidós, México 2000.

CARIÑO O. Micheline, CASTORENA Lorella, *et al* (Coord.), *Sudcalifornia. De sus orígenes a nuestros días*, ISC-UABCS, México 2007.

-“Evocando el eden. Conocimiento, valoración y problemática de los oasis de Los Comondú”, ed. Icaria, Barcelona 2013

CARIÑO O. Micheline. “Ecohistoria de los californios”, ed. UABCS, México 1995.

CASTELLS Manuel, “La era de la información. La sociedad red”, vol. 1, ed. Siglo XXI, México 2006.

-“La era de la información. La sociedad red”, vol. 2, ed. Siglo XXI, México 2006.

CASTORENA Davis Lorella, BRECEDA Solís Aurora, *Remontando el cañón de la Zorra: Ranchos y rancheros de la Sierra de la Laguna*, CONACULTA-ISC, México 2008.

CASTORIADIS Cornelius, “El avance de la insignificancia”, ed. Eudeba, Argentina 1997.

-“Sujeto y verdad en el mundo histórico-social”, ed. FCE, Buenos Aires 2004.

-“Figuras de lo pensable”, ed. FCE, México 2002.

-“Una sociedad a la deriva”, ed. Katz, Buenos Aires 2006

CORTÉS Del Moral Rodolfo, “La filosofía y la racionalidad contemporánea”, Universidad de Guanajuato, Guanajuato 2003

-“El debate sobre las ciencias sociales”, Revista Acta Universitaria [en línea], vol. 13 no. 3, Septiembre-Diciembre 2003

CROSBY Harry, “Los últimos californios”, ed. Gob-BCS, La Paz 2010.

DE CERTEU Michel, “La invención de lo cotidiano. Artes de hacer”, Universidad Iberoamericana-ITESO, México, 2000.

DEL RIO Ignacio, ALTABLE F. María Eugenia, “Breve historia de Baja California Sur”, Fondo de Cultura Económica, México 2000.

ECHEVERRÍA Bolivar, “La modernidad de lo barroco”, ed. Era, México 2005

FOUCAULT (1968), “Las palabras y las cosas”, Ed. Siglo XXI.

GEERTZ Clifford, “La interpretación de las Culturas”, Ed. Gedisa, Barcelona 2000.

GONZÁLEZ Luis, “Suave matría”, Revista Nexos, número 108, Diciembre 1986. Revisado noviembre 2013, en <http://www.nexos.com.mx/?P=leerarticulo2print&Article=267094>

GILLY Adolfo *et al*, “Discusión sobre la historia”, ed. Taurus, México 2003

GÍMENEZ Gilberto, “Introducción a la sociología de Pierre Bourdieu”, Revista de Investigación de la Universidad Veracruzana *Colección Pedagógica Universitaria*, No. 37-38, Veracruz 2002, p. 6 *revisado en* http://www.uv.mx/cpue/coleccion/Indice_general_coleccion.htm

GUARIGLIA Osvaldo, “La ética en Aristóteles o la Moral de la virtud”, ed. Eudeba, Buenos Aires 1997.

GUDYNAS Eduardo, “Concepciones de la naturaleza y desarrollo en América Latina”, Revista Persona y Sociedad, no. 13 año 1, Abril 1999

HIERNAUX N Daniel, “Los senderos del cambio”, Plaza y Valdés editores, México, 1999

JAY Martin, “Adorno”, ed. Siglo XXI, Madrid 1988

-“La imaginación dialéctica”, ed. Taurus, Madrid 1989.

LASH Scott, “Crítica de la información”, ed. Amorrortu, Buenos Aires 2005

MARCUSE Herbert, “El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada”, ed. Joaquín Mortiz, México 1973

MARX Karl, ENGELS Federic, “Obras Escogidas. Tomo I”, ed. Progreso-Moscú, URSS 1976

MATTELART Armand, MATTELART Michèle, *Historia de las teorías de la comunicación*, Paidós comunicación, Barcelona 2005

-“Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la ciudad global”, ed. Paidós, 2000

MORIN Edgar, “Ciencia con conciencia”, editorial Anthropos, Barcelona 1982

-“Introducción al pensamiento complejo”, ed. Gedisa, Barcelona 2007

-“El Método. Las ideas”, ed. Catedra, Madrid 1992

-“El Método. La humanidad de la humanidad”, ed. Catedra, Madrid 2003

- “Castoriadis: Un Aristóteles caliente (o perfil de un metamarxista)”, revista *Zona Erógena*, no. 19, Buenos Aires 1994

PIÑEDA Verdugo Tito F., BARRETO Cosío Flor, PÁEZ Rosas Elisa, “Delegaciones y subdelegaciones: Imágenes, crónicas y tradiciones paceñas”, AYUNTAMIENTO de LA PAZ-CEDOHEP, La Paz 2008.

PITKIN Hanna (1984) “Wittgenstein: el lenguaje, la política y la justicia”. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales

PRIGOGINE Ilya, “Las leyes del caos”, ed. Crítica, Barcelona 2004

QUIROZ P. Ángela Maria, ARISTIZÁBAL B. Walter J., LOPERA L. Luis H., “Apuntes para una crítica de la racionalidad tecnocientífica desde el enfoque phronético”, Revista “Ciencia, Tecnología, Sociedad”, Colombia, No. 2, abril 2010

RODRIGUEZ Tomp Rosa Elba, “Los límites de la identidad. Los grupos indígenas de Baja California ante el cambio cultural”, ISC-UABCS, México 2006.

RAMÍREZ Mario, “De la razón a la praxis”, ed. Siglo XXI, México 2003.

RIVERA C. Silvia, “Ch’ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores” ed. Tinta Limon, Buenos Aires 2010

SANTOS Boaventura de Sousa, “Una epistemología del sur”, CLACSO-Siglo XXI, México 2010

TAFALLA Martha, “Theodor Adorno. Una filosofía de la memoria”, ed. Herder, España 2003

TODOROV Tzvetan, “Nosotros y los otros”, ed. Siglo XXI, México 1989

TOLEDO Victor, ALARCON CHAIRES Pablo, BARÓN Lourde “La modernización rural en México: un análisis socioecológico”, ed. UNAM-INE, México 2002.

TOLEDO Victor, BARRERA-BASSOLS Narciso, “La memoria biocultural”, Ed. Icaria, Barcelona 2008.

VALDÉS N. Crisián, “El Mundo de la Vida (Lebenswelt) de Rodolfo Kusch y el Estar-en-el-Mundo (In-Der-Welt-Sein) de Martín Heidegger”, tesis de Maestría, Chile 2007

WALLERSTEIN “Abrir las ciencias sociales”, ed. Siglo XXI, México 2006

- “Después del liberalismo”, ed. S.XXI, México 2001

WINNER Langdon, “tecnología autónoma. La tecnología como objeto del pensamiento político”, ed. Gustavo Gili, Barcelona 1979.