

LA MILPA COMO ALTERNATIVA SUSTENTABLE ORIENTADA AL BUEN VIVIR

Laura Collin Harguindeguy*

Summary: *The article analyzes how the so-called milpa system, based on diversity and complementarity, in addition to consisting of a low entropy model as it operates with its own energy, and highly resilient, is more “efficient” than monoculture, since in small plots provides sufficient assets for the social reproduction of a family. It is argued that it has been persecuted and repressed from public policies aimed at promoting market insertion and, in return, the need to reassess it, understanding that it responds to a different model, the reproductive logic, whose objective is the satisfaction of needs, of the members of the Domestic Unit. In this sense, it is argued and intended to demonstrate, based on case studies in Tlaxcala-Mexico, how it constitutes a logic of thought, based on diversity and complementarity, that is opposed to rational-Cartesian thinking, which is based on the opposition and singularity. As a logic of thought, it does not apply exclusively to agricultural production, but to other fields of social life. Communitarianism and the domestic unit would be referents of the existence of collective subjects, rather than individual ones, while the meaning of production, understood as reproductive logic, would provide the good living of such collective subjects. It is argued and intended to show that it is a rationality founded on different premises, that is to say another epistemology, whose advantages lie in the density of social relations and with nature and its disadvantages, communal authoritarianism.*

Keywords: *milpa, economic logic, communitarianism, domestic unity, good living*

Introducción

“El ser moderno, ha quedado a la deriva desprovisto de brújula; por ello se hace necesario un re-encantamiento del mundo, una reconexión del individuo consigo mismo, con los otros y con la naturaleza, que no es más que el concepto del “buen vivir” de las cosmovisiones indígenas”.

Víctor Toledo

El sistema milpa mesoamericano, muy parecido en términos de modelo a la chacra andina, ha sido objeto frecuente de reflexión por parte de investigadores de ciencias naturales,

como sistema o como técnica productiva, y su sistematización ha dado origen a la agroecología, o en otras palabras la agroecología, constituye una sistematización de los saberes o ciencias campesinas. Reconoce Altieri: “Los conocimientos y las prácticas utilizadas por los indígenas y campesinos de Mesoamérica, los Andes y el trópico húmedo constituyen las raíces de la Agroecología en América Latina. En la década de los 70s y 80s del siglo pasado, Steve Gliessman y su grupo en el entonces Colegio Superior de Agricultura Tropical (CSAT) en Tabasco, México, inspirados por el trabajo de Efraim Hernández-Xolocotzi reconocieron

* El Colegio de Tlaxcala. E-mail: lauracollin@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7918-1259>

que esta información empírica basada en la observación y en la práctica y con fuerte arraigo cultural, constituía una fuente de conocimiento para conceptualizar y aplicar la Agroecología” (Altieri, 2015, p.7)

El sistema milpa no se limita a una cuestión técnica sistematizable, además de un sistema productivo supone una lógica o recurriendo al lenguaje propio de la antropología: una cultura. Entre las múltiples definiciones de cultura elijo las de Geertz como una *forma de ver juzgar y actuar* (Geertz, 1987) y la de Goodenough para quien la cultura no consiste en las cosas, sino en la manera de hacer las cosas, para agregar que la cultura se encuentra en la mente y el corazón (Goodenough, 1971). Implica, por tanto, una ontología, pues conceptualiza los objetos en el mundo y una epistemología pues explica las relaciones o vínculos entre los entes. El sistema milpa supone una forma de *ver, juzgar y actuar* y una manera de hacer las cosas que, como se lleva inscrita en la mente y en el corazón, se impone como *marco* (Turner, 1974), como receta, que se traslapa a otras esferas de la vida cotidiana, y condiciona que se ve y como se lo interpreta y en consecuencia como actuar o reaccionar.

El sistema milpa suele ser definido o caracterizado por los agrónomos —centrados en el proceso productivo—, por las prácticas TRQ, es decir de *tumba-roza-quema*. Si se observa desde la perspectiva de los productos: la milpa es un sistema complejo basado en el cultivo de maíz en asociación con frijol, calabaza, chila-cayote, papa, chile y otros, y es de importancia estratégica para la seguridad alimentaria (Col-Pos, 2005). Desde una mirada antropológica la milpa se define como: “[...] como el complejo

sistema mesoamericano de policultivo diseñado para aprovechar de manera diversificada el terreno o parcela, tanto en el tiempo como en el espacio, con una variedad de cultivares —o cultivos— orientados, principalmente, a satisfacer las necesidades de auto-abasto alimentario de las familias campesinas” (Garibay, 2011)

Garibay, como antropólogo, incorpora en la definición al fin de la producción: satisfacer las necesidades de auto-abasto de las familias campesinas, a diferencia de la visión de los agrónomos centrados en los productos-mercancías que se obtienen. En términos abstractos el sistema milpa se caracterizaría por la diversidad, la complementariedad y por tanto la interdependencia, así como la valoración de la mezcla. Los biólogos interpretan la combinación en función de los procesos de fertilización, de control de plagas y de polinización cruzada, que da origen a nuevas variedades (Anaya-Lang y Espinosa, 2006). Quienes practican el sistema milpa, explican la diversidad en función de producir alimentos, medicinas y otros bienes para satisfacer sus necesidades de reproducción.

La milpa resulta eficiente pues en una superficie pequeña produce alimentos y otros bienes para satisfacer las necesidades de reproducción del grupo doméstico y para el intercambio. Es resiliente pues la variedad de cultivos, y de variantes de una misma especie, permite afrontar diversas condiciones climáticas, si una cosecha no se logra otra lo hará, y es de baja entropía, pues requiere de poca energía externa, en tanto se recurre al reciclado de sus propios subproductos a y a la energía animal.

Metodología. Lógicas diferentes

El presente artículo se basa en la experiencia de trabajo de campo en Tlaxcala, como miembro de una organización de productores y consumidores *Tijtoxa Nemitzli*, dedicada a la certificación participativa que me permite trabajar de cerca con campesino/as, a la que sumo más de 40 años de trabajo de campo con comunidades indígenas y campesinas, con objetivos diversos. El proyecto actual tiene como objetivo el tratar de comprender la lógica que subyace en los procesos productivos y reproductivos de los campesinos mesoamericanos, encontrar cómo se diferencia de la mirada moderna capitalista y poder comparar ambas perspectivas en términos de modelo o sistema. Se trata por tanto de un esfuerzo de interpretación, a partir detalles, comentarios, o explicaciones sobre porque y como hacen las cosas, para llegar al sentido de las mismas, y como responden a una visión o mirada diferente. La propuesta central de este escrito es que no vemos las mismas cosas, ni las valoramos de la misma manera, es decir que ubicamos una ontología y una epistemología diferente y no la presencia o ausencia de deseo de progreso o superación, que es como durante generaciones la mirada colonial ha interpretado las conductas que le son ajenas, sintetizada en la diferencia: “gente de costumbre, gente de razón” (Bartolomé, 1997) y la errónea presunción en cuanto a la carencia de raciocinio de quienes no piensan ni ven en términos de la razón instrumental o moderna. Por el contrario, pretendo argumentar que se trata de una racionalidad diferente, ni menos lógica, ni menos racional, es más que su sentido presenta mayores elementos de armonía con la naturaleza y de integración

social, que el objetivismo individualista propio del llamado pensamiento científico moderno (Toledo, 2012).

Para comprender como el sistema milpa y la visión productiva moderna operan como lógicas, como marcos o esquemas o más sencillamente como recetas para la vida cotidiana, o *habitus* (Bourdieu, 1987), contrastaré ambas perspectivas en las prácticas productivas y en la vida social. Develar la lógica implícita de un modelo económico, supone ponderar que se ve cuando se observa la realidad, como se lo valora y como se actúa en consecuencia: en relación con la esfera llamada de la economía: que se produce-distribuye-consume, como se [produce] (1), pero sobre todo para que se [produce] (Godelier, 1977, p. 21). Obviar o ignorar los móviles de la producción constituye parte de las argucias de ocultamiento, que Marx (1968) denominó ideología, formas de inversión de la realidad, con el objetivo de ocultar las motivaciones reales. Precisamente, porque la lógica se encuentra oculta, pero implícita en la operación de cualquier modelo, es que la investigación social es siempre hermenéutica, e implica la interpretación (Geertz, 1987). Tal afirmación que podía parecer obvia, no lo es, muchas de las teorías de sistemas, sobre todo las adictas a la cuantificación, centran su atención exclusivamente en las relaciones, abstrayéndolas de los móviles, las intenciones, cayendo en el pragmatismo objetivista (Godelier, 1976).

Víctima de persecución

Durante años los profetas del progreso-desarrollo culpabilizaron a las comunidades domésticas, considerándolas las responsables

del subdesarrollo. En consecuencia los países centrales ofertaron recursos (por supuesto a crédito) y asistencia técnica (incluida en los créditos) a los países atrasados para realizar programas de desarrollo comunitario, programas que recurrieron a científicos sociales —fundamentalmente antropólogos— para vencer las resistencias al cambio y de manera amable lograr el cambio cultural, o lo que es lo mismo convencerlos de que su racionalidad era irracional y que debían cambiar su forma de ver-juzgar-actuar: su cultura. En aquel momento la preocupación central de la ciencia social parecía orientarse a “...tratar de descifrar en las estructuras tradicionales el secreto de esta falta de espíritu de empresa que vendría a ser la raíz de su miseria, de su dependencia, de su subdesarrollo” (Leibenstein, 1957, p.113, Apud Godelier, 1977, p.10). Después de años de esfuerzos, la lógica del mercado pareció imponerse y la tendencia a depender del dinero para la satisfacción de necesidades volverse hegemónica.

Para destruir la autosuficiencia las políticas han transitado por la anulación de las condiciones de producción: expropiación de tierras, traslados forzosos, expulsiones, propiedad privada de la tierra; en segundo lugar la monetarización de las relaciones ya sea con compras forzadas (Bauer, 2001), impuestos, o la introducción de productos cuya obtención implica la necesidad de dinero (instrumentos de hierro, alcohol, fertilizantes, hasta la generación de necesidades artificiales); y la introducción del dinero en las relaciones de reciprocidad. El resultado ha sido que al mercantilizar los intercambios se genera la necesidad de dinero y para obtenerlo los productores autosuficientes deben vender pro-

ductos o su fuerza de trabajo. En tercer lugar, los ejércitos de promotores extensionistas de programas de gobierno, agencias de desarrollo y de la sociedad civil, promoviendo, convenciendo y presionando para provocar el cambio cultural, la modernización y la promoción del desarrollo. El tránsito de campesinos a agricultores para que adopten el monocultivo extensivo y la producción para el mercado: “Pero aplastada, explotada, dividida, inventariada, tasada, reclutada la comunidad doméstica vacila, pero sin embargo resiste, pues las relaciones domésticas de producción no han desaparecido totalmente. Subyace aún en millones de células productivas insertas en diversas maneras en la economía capitalista, produciendo sus substancias y sus energías bajo el peso aplastante del imperialismo” (Melliassoux, 1975, p.127). ¿Cuál es el secreto de la vitalidad de una forma de vida que se niega a morir y que ha resistido los embates de la colonización, del desarrollismo y hoy en día del neoliberalismo y que se adapta y reproduce inclusive en contextos urbanos y de trabajo asalariado? La respuesta no puede alcanzarse si se la piensa exclusivamente como una forma de producción. Es mucho más que eso, constituye una forma de vida pensamiento, una forma de estar en el mundo.

Las diferencias: qué, porqué y para qué se produce

El sentido de la producción

La biblia de la producción moderna dejó bien en claro cuál era el sentido, el fin de esfuerzo: “La riqueza de las naciones” (Smith, 1776); en consecuencia, se producen mercancías para vender y para generar riqueza, para

acumular, dinero y convertirlo en capital, un trabajo que no produce dinero, se invisibiliza por inútil. Con Smith, Hobbes, y otros profetas de la modernidad se naturaliza la riqueza como fin de la producción y la competencia como su medio. Al tiempo que se desnaturaliza el que había sido el objeto del esfuerzo de generaciones anteriores -que aún lo es en la milpa, y de los remanentes de la lógica campesina- trabajar para satisfacer las necesidades de reproducción social. El sentido de la producción en infinidad de sociedades campesinas es la reproducción de la vida. Eso lo cambia todo. En realidad, consisten en formulas o perspectivas diferentes: una donde se produce para satisfacer necesidades, la otra para ganar dinero, acumular riqueza, o en palabras de un campesino: “...*Pero ahora ya con la modernidad, quieren producir demasiado, ya no es para comer uno y su familia, lo quieren para vender toneladas, y dicen yo no quiero perder la ganancia*” (Citado por Núñez-Madrado, 2018, p. 163).

Aquello que se pretende, que se desea, concentra el esfuerzo, las actividades, se convierte en la luz que orienta el camino y proporciona sentido a las representaciones sociales. Para detectar que se pretende con la producción, bastaría con analizar que se presume, o aquello que el productor presenta como logro, si la respuesta remite a la ganancia obtenida, se está produciendo mercancías, en cambio si refiere a la calidad del producto, puede deberse a la mirada centrada en la reproducción social y en la satisfacción de necesidades.

A pesar de los esfuerzos sistemáticos durante los últimos 200 años por denostar y descalificar a la lógica reproductiva orientada a la satisfacción de necesidades, persiste en mu-

chas sociedades campesinas, se ha trasladado a las ciudades, acompañando a los migrantes, enraizada en la llamada economía popular, que reproduce las unidades domésticas (Coraggio, 2009), donde aunque no se produzcan alimentos, el sentido del esfuerzo de los miembros de la familia, sigue siendo satisfacer las necesidades de reproducción del grupo.

Melliasoux (1977) sostiene reiteradamente que la reproducción constituye la preocupación dominante las sociedades domésticas. Entre las características de tales sociedades menciona que la tierra constituye un medio de trabajo (no una mercancía), proveen libre acceso a la tierra, las aguas y las materias primas, los medios de producción son individuales y que se asocian con la auto-subsistencia. Auto subsistencia que no supone autarquía o aislamiento, en tanto no excluye el establecimiento de relaciones con otras comunidades, ni la presencia de especialistas (ibidem, 1977). Esas sociedades domésticas, a las que refiere Melliassoux, no constituyen rarezas antropológicas, limitadas a unos pocos grupos primitivos encontrados en el medio de la selva, han constituido la base de la reproducción humana durante miles de años, no solo en ambientes exóticos, sino inclusive para la tradición occidental: ocupan la mayor parte de la historia de la humanidad en el tiempo y en el espacio (Toledo, 2012). A pesar de que la visión moderna intenta presentarlas como atrasadas y primitivas para justificar su destrucción en nombre de la civilización, ni las comunidades autónomas, ni las tribus o las unidades domésticas eran pobres, lograron reproducirse durante siglos, produjeron excedentes para la construcción de infraestructura, las necesidades ceremoniales y festivas y pagaban tributo; si

no hubieran sido eficientes en la satisfacción de necesidades no hubieran resistido tanto su desaparición. Su calificación como pobres o atrasadas proviene de una visión externa, que se convierte en profecía cumplida cuando se destruye su autosuficiencia y su reproducción comienza a depender del dinero (Shiva, 2006). Si el objetivo de la producción se centra en la satisfacción de necesidades se tenderá a producir bienes para el consumo, bienes de uso. Como se producen para el propio consumo (ya sean alimentos, vivienda, vestidos o fiestas), serán al gusto del consumidor. Como se produce para satisfacer necesidades, tampoco se distingue entre alimentos, medicinas, vestido, vivienda, un árbol, por ejemplo, puede producir frutas comestibles, flores para el altar, tisanas medicinales, leña, tinturas, o un material para la construcción, no se lo ve como un producto sino por sus usos y en función de las necesidades. Son las necesidades las que imprimen sentido a las cosas, y no a la inversa.

Que se produce

No es lo mismo producir bienes que producir mercancías. Cuando se cocina para la familia se produce lo que se va a consumir, y de la mejor manera posible, pues es para uno mismo, en consecuencia, se recurre a los mejores ingredientes, importa el sabor y lo nutritivo, se seleccionan los sabores que gustan a quienes van a comer, y las combinaciones que resulten nutritivas; se invierte el tiempo necesario para que la comida salga bien y al gusto, y se produce la cantidad necesaria para los comensales, tal vez un poco más. Si los ingredientes son auto-producidos se procurará que tengan el

sabor y los nutrientes deseados. Bajo la lógica reproductiva se produce aquello que se va a consumir, lo que se requiere para satisfacer las necesidades, más un excedente. La mayor parte de las sociedades han producido excedentes, los excedentes necesarios para la convivialidad y los que los amos les exigían. Lo mismo sucede con la producción en la milpa: se produce aquello que es necesario. En la milpa y el traspatio se encuentran productos destinados a la mesa, plantas y hierbas medicinales, otras para uso artesanal, así como otras destinadas al control biológico, se dejan para que las coman los insectos o los animales domésticos y no afecten los productos de cultivo. No se produce maíz en general, ni por el mayor rendimiento, sino maíces en particular, en función de su uso, los que se dan mejor para atoles, o los destinados para tortilla o tamales, igualmente se clasifican y aprovechan en función de propiedades particulares ya sea para la siembra temprana o tardía, resistentes al agua, o a la sequía, cada uno con características a veces contrarias pero que se adaptan a condiciones cambiantes del clima o temporada y por tanto se complementan. No importa tanto el rendimiento como sus propiedades específicas: “Más que hombre de maíz, los mesoamericanos somos gente de milpa. Es la nuestra una cultura ancestral cimentada en la domesticación de diversas plantas como maíz, frijol, chile, tomatillo y calabaza que se siembran entreveradas en parcelas con cercos de magueyes o nopales, donde a veces también crecen ciruelos, guayabos o capulines silvestres y donde se recogen quelites. Milpas que junto con las huertas de hortalizas y de frutales, con los animales de traspatio y con la caza la pesca y la recolección, sustentan la buena vida cam-

pesina” (Bartra, 2009, p. 42).

El concepto mismo de producción puede ser cuestionado, por moderno, pues en la lógica de la milpa los productos más que ser “producidos”, se obtienen. Por una parte, se encuentran aquellos bienes resultados de la recolección: que se consiguen en la milpa, el traspato o las tierras de uso común, “bienes comunes” (Ostrom, 2000): *“También se aprovechan plantas que crecen de manera natural, principalmente herbáceas, también llamados quelites e incluso, especies que pueden llegar a afectar al cultivo, como algunos insectos (gusano del elote) o el hongo que conocemos como huitlacoche que prolifera en el grano del maíz”*. (CONABIO, 2014, citado por Montaña-Contreras, 2017, p. 131).

Del bosque se obtienen hongos, leña, madera para construir, palma para petates, canastas y otros enseres, de los bañados, juncos y del suelo tierras, arena, piedras. Sin hablar de los múltiples usos del maguey, el nopal, y otras plantas. Los productos de recolección constituyen dones evidentes, pero inclusive los que se siembran comparten el carácter de dones, en tanto que se “den” o no dependerá en las representaciones campesinas, de la bondad de la naturaleza: la fertilidad de la tierra, la lluvia, que no caiga granizo, y estas contingencias dependen a su vez, de la correcta observancia del ritual, que garantiza las relaciones de reciprocidad con la naturaleza. En consecuencia, esos bienes poseen un valor simbólico, no solo constituyen bienes de uso, en términos de Marx (1968 [1867]), o sea utilitarios, sino bienes simbólicos, dones de la naturaleza, que se agradecen, no se pagan. Cuando se paga un producto, ya sea un bien o un servicio (trabajo),

se salda la deuda y concluye el trato, cuando se acepta un don, se establece una relación que no termina, pues implica la triple obligación, de dar, recibir y devolver (Mauss, 2009). Es por eso que, tanto en el área maya, como en muchas partes en México: “La milpa es un espacio de reproducción del microcosmos simbólico. Cada etapa del ciclo agrícola dentro del calendario maya, desde la siembra hasta la cosecha, está acompañada por ritos y mitos” (D’Alessandro, 2017, p. 288)

Si la cosecha no se “da”, si se presenta una plaga, se adjudicará al incumplimiento de alguna prescripción ritual: como que no se llevó a bendecir la semilla el día de San Isidro, que no se realizó apropiadamente el rito propiciatorio, o fue omitido, o que se violaron algunas de las prácticas de abstinencia. Los rituales incluyen la dimensión sagrada, la naturaleza y las propias relaciones sociales, en ese sentido, el intercambio de trabajo, ingresa en círculo del ritual, y su incumplimiento afecta al resultado: *“Cuando uno no le da de comer a tiempo a los mozos, las mazorcas no salen bien, salen con partes lisas, por eso es importante darles de comer bien y a tiempo, a quienes trabajan en la milpa”* (Rosa Hernández, 2015, citada por Montaña-Contreras, 2017, p. 136). La simbolización de la relación de reciprocidad, de intercambio incluye el convite, la convivialidad, de manera que se acompaña, generalmente con comida y bebida, a la tierra se le ofrece trago y comida, al igual que a los santos y a las personas:

“Cuando ya se iba a cosecharse hacía uno de gente, las mujeres a cocinar el mole, los frijoles, las tortillas, el café para convidar. ¡Uuuy!, jeso era bien bonito! Ora fíjate bien, ya en la

cosecha, el que recogía la última mazorca, a ese le tocaba ser el padrino de la cruz, la gente dice: es “la viuda”: que es cuando se trae la cosecha a la casa y se hace el festejo; la gente luego decía “ya va a haber viuda” en casa de quien fuera” (citado por Núñez-Madrado, 2018, p. 163)

En muchas comunidades, aun se considera que la comida no se vende, o más bien no es sujeto de venta sino de intercambio recíproco, no necesariamente de trueque, sino de reciprocidad en la modalidad de *itacate*, quien invita *da* también para llevar, y sin esperar devolución inmediata.

Contrariamente, las mercancías carecen de contenido simbólico, se tratan como objetos. Cuando se producen mercancías, lo que importa es producir la mayor cantidad con el menor costo, *producir más con menos*, economizar en los ingredientes para disminuir el costo, adicionalmente se espera una producción lo más estandarizada posible: importa la presentación, la forma en lugar del contenido. La producción mercantil parece ser indiferente a la calidad, sabor y valor nutritivo, interesada solo en la cantidad, la presentación, el precio y su carácter adictivo, como demuestra la proliferación de comida chatarra y los problemas de salud pública que aquejan como pandemia (Ponce-Serrano, 2002).

Que se valora

Los valores no constituyen entes abstractos y universales, forman parte de las elecciones cotidianas. Cada vez que uno elige está ejecutando en la práctica un sistema de

jerarquías que incluye objetos, conductas, actitudes y sentimientos. El valor atribuido a un objeto se determina en gran medida por lo que este significa: por el grado en que “contiene asociaciones y significados en nuestra mente” (Bauer, 2001, p. 26). En este aspecto la confrontación resulta visible, pues mientras la visión moderna e industrial privilegia el orden, la presentación y la forma, en la lógica de la milpa se valora la diversidad y la asociación. Al igual que la biblia de Smith sintetiza el sentido de la producción, la valoración moderna se resume en el lema “orden y progreso”, que aun ostenta la bandera brasileña, y tantas veces repetido desde el siglo XIX, para ser sustituido a mediados del XX por la idea de desarrollo (Escobar, 2014). A tal esquema mental Bauman lo denomina la lógica del jardinero, encaprichada por el orden, la especialización, la separación entre especies. Obsesión que el autor adjudica a occidente (Bauman, 2005). El jardín, ordenado, cortado, separado, al igual que el terreno agrícola, donde cada especie señorea en su parcela libre de hierbas que le hagan competencia, al igual que el individuo, el ser individualista, se supone autónomo y en competencia con los demás seres. Contrariamente la milpa con su combinación de especies vegetales y animales, aparece como cercana al desorden, al estado de naturaleza. Carente de distinción entre naturaleza y cultura. Constituyen visiones opuestas y por lo tanto una cultura. La visión especializada tiende a separar la realidad en compartimentos estancos: “Taxonomía, clasificación, inventario, catálogo y estadística son las estrategias supremas de la práctica moderna. El dominio moderno consiste en el poder de dividir, clasificar y distribuir” (Bauman,

2005, p. 36). Esta valoración del afán clasificatorio, resulta inherente al pensamiento occidental, autodenominado científico, o racional como demuestra Foucault (1968). La tendencia la impuso el progenitor del método cartesiano, cuando planteo como ideal al pensamiento claro y distinto, contrario al confuso, mezclado y oscuro. Para clarificar el pensamiento propone separarlo en ideas simples y compartimentos estancos. Una idea es clara cuando resulta evidente, y distinta: cuando puede ser perfectamente delimitada y diferenciada de los demás, de allí surge el afán clasificatorio, la manía de “apartar, segregar” (Bauman, 2005, p. 19), que se sintetiza en un supremo valor: el orden y su contrario el desorden. Sin embargo, posteriormente puntualiza que *“El concepto del desorden apareció en la conciencia solo simultáneamente con el problema del orden”* (p. 25), es decir la descalificación de aquello que carece de orden. El desorden se convierte en problema cuando el sistema productivo requiere de la racionalización de la producción, propia del sistema taylorista de la organización científica del trabajo, pero inclusive antes de eso cuando el trabajador tuvo que adaptarse al ritmo de la máquina, o inversamente cuando la máquina impuso su ritmo al trabajador como propone Ilich (2006). El desorden se convierte en problema cuando la lógica productiva requiere del orden. No en vano una de las consignas favoritas del liberalismo triunfante fue: sea orden y progreso.

Para adaptarse a la lógica de la reproducción ampliada del capital, el industrialismo requiere ordenar, disciplinar a los trabajadores y como el orden y la disciplina forman parte de los *habitus* en tanto disposición del espíritu, en la

fórmula de Santo Tomas de Aquino retomada por Bourdieu (1987), fue necesario disciplinar el cuerpo para generar la disposición del espíritu. De allí que, para responder a las exigencias de la productividad, a partir de los 80-90 ciertas empresas grandes hayan adoptado las políticas de reingeniería industrial y adoptado el paquete de técnicas toyotistas (De la Garza, 2000) paulatinamente transferidas a empresas e instituciones prestadoras de servicios y de gobierno. Varias de estas técnicas se orientan a formar hábitos de orden.

La milpa parece desordenada, desprolija, pero no es tal, responde a otra lógica. Si en la milpa se valora la diversidad de especies y la interdependencia entre ellas, pues se ven como complementarias, y si la diversidad se valora pues se espera obtener bienes de uso, o coloquialmente alimentos y otros insumos, la receta de la diversidad-complementariedad se traslapa o se aplica a vida social, donde también se valora la diversidad y la complementariedad en las relaciones sociales, la complementariedad e interdependencia entre vida, trabajo religión, fiesta, pero también entre las personas. Todas las esferas vitales colaboran a la reproducción social, o a la reproducción de la vida. Se encuentran imbricadas, indiferenciadas. Polanyi recurre en inglés a la palabra *embedded*, que algunos traducen como empotrado, mientras que en lo personal prefiero encastrado, pues la primera supone un elemento que contiene a otro, mientras que encastrado es juntura, donde ambos elementos tendrían la misma categoría. En muchas sociedades tradicionales la economía no constituye un campo diferenciado, se encuentra encastrada con la religión, el parentesco y la vida.

La valoración de la especialización, genera como resultado el monocultivo, de una semilla super especializada, o super semilla, -pero también el del especialista en corazón, que no sabe que pasa en los pulmones-, pero sobre todo el resultado remite a el individualismo, exacerbado que ronda en el solipsismo. Una conducta que aísla al individuo, en la autosuficiencia que provee el dinero, un individuo aislado que puede prescindir de la familia y hasta del amor, mientras pueda comprar sustitutos en el mercado.

Valorar la diversidad y la complementariedad, lleva a reconocer la interdependencia de los seres humanos, con la naturaleza y hasta con el cosmos y en ultima: la conformación de sujetos colectivos. Es el sentido holístico, de una realidad que no se puede seccionar en compartimentos estancos, pues en la realidad todo se mezcla, se confunde, se presenta como sistemas complejos (Morin, 1990).

La mirada diferente. Otras epistemologías: Que se ve, cuando se mira

Una cultura, señalaba al principio, consiste en una forma de ver, juzgar y actuar, esto significa que ni se ven las mismas cosas, ni se valoran de la misma manera y por tanto la conducta varía, según la mirada que se proyecta sobre la realidad. Páginas atrás consigné juicios descalificatorios sobre la llamada economía natural y la supuesta falta de inversión de esfuerzo. Es tal mirada desaprobatoria la que lleva a los bien intencionados apóstoles del desarrollo a tratar de incidir sobre la realidad, cambiando la cultura indolente, por la cultura del trabajo (Bauman, 2003). Si bien desde una

mirada crítica, tal conducta puede ser calificada como etnocéntrica, para el que la ejerce resulta natural, realmente considera indolente a quien solo produce lo que necesita, en vez de tratar de acumular. Desde la mirada contraria, quien se obsesiona por acumular puede ser visto como un enfermo que no disfruta de la vida. En las páginas siguientes intentaré describir desde las diferentes lógicas como se ve, se juzga y se actúa frente al sistema milpa.

La antropología y en particular la lingüística, han señalado, la futilidad del objetivismo pues, aunque se observe el mismo objeto aquello que se ve se encuentra condicionado por la cultura y por el lenguaje. Desde la mirada del jardinero la milpa aparece con un desorden, un caos, producto del desgano, llena de hierbas y con plantas que compiten entre sí, impidiendo que las especies valiosas —en tanto mercancías—, se desarrollen de manera óptima. Una pregunta frecuente de quienes observan por primera vez una milpa, es ¿eso no puede ser para la venta? La pregunta tiene sentido desde la mirada capitalista que identifica producto con mercancía y su destino natural el mercado. Ven el producto en función de su comercialización. Desde esa mirada se aplica a la producción agrícola las mismas recetas que para la producción de las mercancías en general; producir más con menos, y lo más estandarizadamente posible. Por eso la producción capitalista en el campo se concreta en el monocultivo extensivo, que recurre a la tecnificación y estímulos artificiales incorporando agroquímicos, hormonas o recurriendo a productos genéticamente modificados, en función de incrementar la productividad, es decir la cantidad en detrimento de la calidad. La mirada capitalista ve la tierra como elemen-

to inerte sobre el que hay que construir las condiciones de producción, un laboratorio, un medio a domesticar o neutralizar para lograr la producción en serie. La milpa se ve como demasiado pequeña, un minifundio, donde no se puede introducir maquinaria y que demanda demasiada mano de obra, lo que encarece la producción. Y demasiado poco especializada, llena de hierbas inservibles.

Contrariamente, el campesino imbuido de la lógica del sistema milpa, ve en primer lugar alimentos y cuanto más diversos, más variada será la dieta: los campesinos ven alimentos, pero también plantas de usos curativos y medicinales no sólo en las plantas cultivadas sino en las hierbas silvestres, termino demasiado occidental, pues para los campesinos tradicionales no existen hierbas en general, tienen nombre y función. No se encuentran allí por desidia, por descuido del productor, o por carecer de un herbicida, sino porque son o pueden resultar útiles, pueden terminar en el plato, en la taza, o untadas. Estudios agroecológicos han identificado más de 200 variedades útiles en la milpa (Altieri, 1999). En segundo lugar, los campesinos ven especies que “se llevan bien”, se complementan, en otras comunidades a las plantas que se asocian se las interpreta como de la misma familia (concepto clasificatorio, opuesto al moderno, donde las familias se integran por similitud, en esta visión, la familiaridad se asocia a la complementariedad). Tal vez no puedan explicar, como lo hacen los agrónomos, que el frijol incorpora nitrógeno, pero si pueden alegar que la experiencia les muestra que “crecen bien juntas” y en ese sentido que la combinación de especies “se da bien”. Es más, identifican cuales son las que combinan

bien, las distancias y los tiempos, con el conocimiento de la experiencia. Experiencia que no implica observación pasiva, sino también la experimentación. La polinización cruzada suele ser deliberada: “sembrar una hilera de maíz rojo al lado de la blanca produce sangui-na” sostiene una mendeliana otomí de Ixtenco: los resultados de tal experimentación, no son, como sería en la visión del jardinero, escoger la mejor para generalizarla y estandarizarla, sino valorar la diferencia; en cada variedad de maíz, en cada variedad de frijol se observan ventajas y desventajas. En cuanto a la producción resaltan los resistentes a la humedad, a la sequía, los de tiempo corto que se siembran cuando se malogro la primera siembra. La disponibilidad de semillas con características diferenciales, minimiza riesgos si hay heladas tardías o se retrasan las lluvias se puede recurrir a los de tiempo corto (Boege, 2008), es decir se busca la resiliencia. Como alimentos unos serán mejores para comer tiernos, otros para tamales, o tortilla. La variedad, la diversidad se observa como posibilidad, como usos alternativos y capacidades diferenciales.

Desde ambas miradas se observan realidades diferentes, partiendo de buscar comida-bienes de uso, o mercancías, es decir, bienes de cambio. En la segunda, el monocultivo para la producción de mercancías, los campos ordenados se encuentran cercados, alineados, mayoritariamente sin hierbas, monocordes, parejos y con un solo producto, los productos se esperan estandarizados en color y tamaño sin que importe demasiado ni el sabor, ni su valor nutritivo. Si carece de valor nutritivo, en el proceso de transformación se le anexaran vitaminas, saborizantes, hormonas: “cuanto

más lógico y sofisticado sea el diseño del orden, menos adecuado a la compleja y variada realidad humana (Bauman , 2005, p. 12). Mientras desde una mirada se valora a la madre naturaleza como proveedora de bienes, de alimentos, de cobijo, pero además como un ente activo que puede dar o quitar, que puede ser vengativa, desde la otra se ve un ente inerme, pero salvaje al que es preciso domesticar.

Por un lado, se observan cosas, objetos diferentes: un bien, destinado a satisfacer una necesidad, o una mercancía destinada ser vendida y generar dinero, los objetos que se ven y que se nombran constituyen una ontología. Por otra parte, se interpretan las relaciones entre los objetos, en el caso de la milpa, los objetos se relacionan en función de la asociación y complementariedad, por eso se valora la diversidad y la mezcla. En el caso de la producción de mercancías, propia del pensamiento moderno, se valora la especialización, la identidad, y la individualidad. El concepto se evidencia en el ejemplo de los transgénicos, donde si por las empresas -como Monsanto- fuera, solo quedaría una super-variedad a nivel mundial, resultado de la super-especialización, en competencia por los nutrientes con todas las demás plantas, y que por eso debe crecer sola, las demás son consideradas malas hierbas erradicables, en función del mayor desarrollo de la super-especie. Si se quita la referencia al objeto, queda la relación, en el sistema milpa, complementariedad, asociación y diversidad, en contra de especialización, identidad y competencia, del pensamiento científico moderno, o del jardinero. Estos constituyen marcos, esquemas que se aplican a otras esferas cognitivas y de la vida social, constituyen diferentes

epistemologías.

El comunitarismo: la milpa hecha sociedad

Cuando se aplican los esquemas de complementariedad, diversidad y asociación a la vida social, surgen el comunitarismo, la unidad doméstica y la familia extensa, contrariamente cuando se parte de las nociones de identidad y competencia, y el sentido de especialización el resultado remite al individualismo competitivo destructor de la vida social y la no familia: “La milpa representa un tramado de saberes y prácticas, donde conviven no solamente una diversidad de cultivos, sino también todos los miembros de la familia y de la comunidad a partir de formas colectivas de organización del trabajo. Se trata de saberes y prácticas agrícolas que operan bajo principios de reciprocidad, de respeto a la diversidad y de manejo sustentable de los elementos de la naturaleza y del ambiente” (Núñez-Madrado, 2018, p.150).

La falta de división que se observa entre especies vegetales y animales, entre naturaleza y cultura, en el sistema milpa, se extiende al proceso mismo de trabajo, que no es ni puede ser trabajo abstracto, ni fuerza de trabajo. El trabajo, la actividad económica no constituye una esfera diferenciada de la vida social, sino que se encuentra imbricada en las relaciones sociales, forma parte de una intrincada red de parentescos y falsos parentescos, el compadrazgo, que suponen un conjunto de reciprocidades, como la *mano vuelta*, la *faena* y otros arreglos institucionales heredados de las diversas formas de *tequitil* (Celestino et al; 1985), todos ellos reforzados por la fiesta y el ritual. En ese com-

plejo entramado de relaciones de parentesco, rituales y festivas, el trabajo no aparece como trabajo abstracto, sino como parte de la vida. En México, en las unidades domésticas campesinas predominaba la producción diversificada, de la cual una buena parte se dedicaba al autoconsumo, mientras que otros bienes necesarios se obtenían bajo la lógica de la reciprocidad, por ejemplo, cuando una pareja se casaba y necesitaba una vivienda, se recurría (y aún se recurre en algunas partes) al grupo ampliado y entre todos, parientes y vecinos construían la vivienda para la nueva pareja, en el entendido que el beneficiario retribuiría posteriormente, con su trabajo, cuando otra pareja necesitara construir su casa. Como para la construcción se utilizaban materiales regionales, para construir una vivienda no se requería de dinero, ni de préstamos hipotecarios, pues en vez de pagar en cuotas mensuales, se retribuía en trabajo. La misma lógica operaba para otras actividades que demandaran esfuerzo suplementario, actividades como la cosecha o el desbroze se realizaban de manera colectiva en cada parcela, intercambiando de esta manera trabajo por trabajo, por eso en muchas partes a este sistema se le denomina *mano vuelta*.

A la densidad de relaciones sociales propia de las comunidades indígenas, hoy los intelectuales indios le han puesto nombre: comunalismo (Díaz Gómez, 2007; Martínez-Luna, 2002), antes los antropólogos las habían llamado formas de gobierno indígenas (Aguirre Beltrán, 1953), sistemas duales o sistemas de cargos (Korsbaek, 1995), los académicos sobre todo se interesaron por la forma, las estructuras, mientras que los intelectuales orgánicos indígenas refuerzan los mandatos: “La significación del

poder en una comunidad indígena a diferencia de lo que se representa en un mundo mestizo rural o urbano es muy diferente. En nuestras comunidades el poder es un servicio, es decir es la ejecución de lineamientos de una asamblea, de una colectividad.” (Martínez-Luna, 2002). Los indicadores constituyen rasgos diacríticos, pero por debajo de los síntomas, o recurriendo a la interpretación de los mismos, lo que subyace es un concepto diferente del sujeto social. Si el sujeto de la modernidad es el ciudadano en tanto individuo, el del gobierno de los pueblos originarios es la comunidad como sujeto, en esta perspectiva no se reconoce al sujeto individual, sino un sujeto colectivo (Avila, 2008). En consecuencia, los intereses colectivos se anteponen a los personales. Lo que existe, de manera recurrente es el concepto o idea de obligaciones, en sus términos “el cargo”: algo que se carga, que pesa, convertido en un modelo de obligatoriedad de la cooperación: “De alguna manera u otra, nadie escapa de la cooperación comunitaria” (Robichaux, 2005, pág. 73) La participación en cargos es condición de membrecía comunitaria, en términos de Gallardo-García (2012), el grado de participación en tareas comunitarias se considera y se valora como condición de elegibilidad o prestigio en la elección de pareja.

Pero independientemente de la forma y el ritual, su importancia radica en que consisten en mecanismos de articulación comunitaria (Gallardo-García, 2012), eje vertebrador de lo colectivo (González de la Fuente, 2011), de un proyecto social (Korsbaek, 2009) pero sobre todo condición de la reproducción social comunitaria (Millan, 2005) o en términos de Bonfil llevar una vida autosuficiente, “con

autonomía”. (Bonfil, 2003, p. 57 y ss.): “Las particularidades de la organización de las comunidades indígenas son elementos que sirven de eje para la articulación de distintas reglas informales que regulan la vida social, económica, política y cultural de los mismos, a través de los mecanismos de reciprocidad y colaboración. La importancia de estos mecanismos se encuentra en que históricamente han constituido los medios tradicionales para alcanzar el bienestar comunitario como medios para la atención de las demandas y necesidades de los propios pueblos indígenas” (Gallardo-García, 2012, p. 12).

En tanto formas culturales que conforman conductas, los sistemas de cargos: “...expresan las representaciones indígenas sobre la responsabilidad, la obligación y el control” (Millan, 2005, p. 235), es decir, la manera correcta de hacer las cosas y de vivir. El esquema de la asociación, se refleja en una tendencia inclusiva, preexistente a incorporar mayor número de miembros, con la mayor frecuencia posible (González de la Fuente, 2011; Sandoval, 2005), en relaciones de “relaciones de cooperación y conflicto” (Muñoz, 2008, p. 175). Nutini encontró 27 padrinzagos en una comunidad en Tlaxcala en los 70 (Nutini, 1981), en el mismo estado 50 años después una comunidad, que ya puede ser catalogada como mestiza, tiene 32 (2).

En un nivel más restringido del de la comunidad, se encuentra el grupo doméstico, que se diferencia de la familia por ser una unidad de reproducción social. En ambos niveles la comunidad y el grupo doméstico los intercambios siguen la lógica del don y la reciprocidad. El don fue definido como la obligación de dar, aceptar y devolver (Mauss, 2009), mientras que Polanyi

define la reciprocidad como: movimientos entre puntos correlativos de agrupamiento simétricos, que puede no ser lo mismo ni al mismo tiempo (Polanyi, 2006). El énfasis en cuanto a que supongan puntos simétricos refiere a que cuando la reciprocidad se centraliza sobre un punto se convierte en clientelismo o en el sistema de lealtades primordiales (Alavi, 1976), pues implica la concentración de poder. Ambas formas de intercambio se encuentran presentes en las lógicas comunitaristas: “[...] dos tipos de mecanismos de cooperación, colaboración y reciprocidad intracomunitarios: aquellos que se dan a nivel de personas y familias, como la mano vuelta; y, aquellos que se dan en beneficio de la comunidad tales como el sistema de cargos, los trabajos comunitarios (tequio, faena o fajina) y los procesos de toma de decisión comunitaria a través de la asamblea comunitaria” (Gallardo-García, 2012, p. 11).

El sistema de cargos consiste en la aplicación de las ideas de asociación y complementariedad en un sistema complejo cuyo núcleo podría interpretarse en términos de *autopoyesis*, o de reproducción social del grupo. En términos abstractos se puede recurrir a nociones como la de autonomía, pero no alcanzan a abarcar la complejidad del sistema. Por empezar, a diferencia de la autonomía moderna que remite al individuo —es decir a la autonomía individual—, la autonomía comunitaria, es decir de un sujeto colectivo supone la articulación, la interdependencia y las relaciones de reciprocidad generalizadas entre sus miembros y con la naturaleza. La reciprocidad o el don como obligación se expresan tanto a nivel personal, como comunitario y en la relación con la naturaleza. Como sistema complejo, cada cargo, cada función

coadyuva a la reproducción de la comunidad como sujeto colectivo. Las redes resultantes del complejo ritual y festivo, tienen implicaciones directas en la satisfacción de las necesidades en todos los niveles, las de sobrevivencia —que algunos denominan básicas como si las demás no lo fueran— (3), tanto las que se relacionan con el acceso a bienes, como las afectivas, recreativas, creativas y simbólicas. El tiempo y el esfuerzo dedicado a las relaciones sociales, y rituales, explican porque los pobres suelen estar más satisfechos con su vida (Saamah Abdallah, *et al* 2012), pero también porque en situaciones de crisis y recesión, el número de individuos que terminan en la calle, por falta de ingresos, resulta menor, en tanto operan las redes de contención. Las redes de sustento propias de las relaciones de reciprocidad actúan como paliativo, o como su nombre lo dice, como sustento, como contención, mecanismo casi inexistente en los modelos individualistas, donde la persona es culpabilizada por su fracaso, y desechada. En otros contextos, las redes de reciprocidad aparecen como el factor de éxito de las estrategias migratorias (Barabas, 2001). La reciprocidad y el don permanecen como representaciones de manera generalizada en México al nivel de las familias o grupos domésticos, pero con los procesos de urbanización y trabajo asalariado, tienden a diluirse en espacios territoriales. En las ciudades la gente se encierra en sus viviendas. El sujeto individual e individualista constituye un producto de la modernidad (Touraine, 2000). El arquetipo lo representa Robinson Crusoe, el individuo aislado, que se autoabastece. A diferencia del abandonado en la isla, el solitario en el desierto urbano, se autonomiza mediante el dinero y este se consigue si

la persona resulta suficientemente competitiva. Para sobrevivir en un mundo salvaje, cuanto más competitivo y agresivo se es, mejor; por tanto, la agresividad y la competencia se valoran como cualidades para obtener la autonomía individual que proporciona el dinero. El individualismo, representa el resultado de la valoración de la autonomía individual. Por ello, como medio, el dinero es colocado como fin de la producción, y sustituye a la necesidad que se requiere satisfacer. El individuo aislado, es producto de la especialización creciente, los seres humanos al igual que las semillas híbridas o transgénicas, crecen aislados y libres de maleza y muy especializados. Resultado de la tecnificación y la producción en línea, la especialización productiva se extiende, en tanto marco, a todas las esferas, el conocimiento se vuelve especializado, compartimentalizado, donde el especialista en corazón no sabe que le sucede al pulmón: “La modernidad se enorgullece de la fragmentación del mundo como de su realización principal” (Bauman, 2005, p. 33). De hecho, la autonomización de la actividad económica con respecto de la vida social constituye un fenómeno específicamente moderno, al que Polanyi denomina la gran transformación (Polanyi, 2006). El trabajo abstracto (Marx, 1968) fue el concepto que hubo que generar para expresar la separación del productor con su obra, y del trabajo con respecto al tiempo de trabajo, cuando el trabajo se convierte en falsa mercancía.

En Tlaxcala donde trabajo y vivo, la lógica de la milpa persiste en múltiples aspectos de la vida cotidiana, pero no en todos. La mercantilización de la vida, la dependencia del dinero, el consumismo y la desvalorización

de las practicas campesinas, han calado profundamente en una identidad profundamente resistente, que defendió su autonomía contra viento y marea. Pero si se rasca bajo ese barniz de modernización y consumo, la lógica de la milpa sigue ahí. En el medio rural, donde aún existen actividades agropecuarias, pareciera haberse conformado una división del trabajo por género, mientras los hombres producen mercancías para la venta, son las mujeres, en el traspato, las que siguen produciendo para el autoconsumo. En otros casos son los propios campesinos quienes diversifican su producción, unas parcelas las trabajan con el paquete tecnológico, y producen para vender, en otras solo con semillas mejoradas y esa producción se destina para el alimento de los animales, mientras otras las trabajan a la manera tradicional, o bajo normas agroecológicas son las destinadas al autoconsumo y a la venta en mercados alternativos. Pero en general coinciden en cuanto a que el maíz realmente comestible es el propio, con semillas criollas y abonos naturales. La valoración de la diversidad, o la idea de diversidad como marco, llega a tal punto que una misma persona puede cultivar como empresario, como campesino y como milpero, sin sentir que esto es contradictorio. En casos donde el ingreso principal proviene del trabajo asalariado, igualmente mantienen un traspato donde producen para el autoconsumo. Las relaciones sociales se mantienen densas, con sistemas de cargos que en muchos casos suponen la regulación de bienes comunes, como el agua y el bosque, pero casi invariablemente muestran preocupación por la generación de recambio.

Conclusiones

El sistema milpa analizado como lógica, como forma de pensamiento, puede ser sintetizado en términos de lógica reproductiva, es decir orientada a la satisfacción de las necesidades del sujeto social, en este caso un sujeto colectivo. Implica la producción de bienes de uso, y la inversión de tiempo y esfuerzos en la generación de espacios creativos, festivos y afectivos destinados a la satisfacción tanto de las necesidades de consumo, como las rituales y festivas. Se valora la diversidad y la interdependencia en la esfera productiva pues aporta a la variedad de la dieta, usos medicinales, condiciones adaptativas y el aumento de la resiliencia, es decir resulta funcional, por no decir eficiente —palabra de contenido tendencioso—. Esta visión se extiende y aplica a la vida social privilegiando la reciprocidad y la interdependencia mediante redes densas de parientes y falso parentesco (compadres). Consecuentemente la autonomía individual resulta baja. Las relaciones de reciprocidad se aplican tanto al intercambio entre personas como con la naturaleza, a la que se extiende el carácter humanizado. La sacralización y subjetivación de la naturaleza, actúan limitando la extracción de recursos. Por esta visión y valoración de la diversidad y la interdependencia se invierte tiempo y esfuerzo para reforzar los lazos sociales y con la naturaleza. Esta lógica reproductiva parecería coincidir con algunas de las búsquedas teóricas posmodernas. La denominación de lógica reproductiva la tomo de Hinkelammert y Mora quienes manifiestan a la necesidad de encontrar un “criterio de racionalidad de la praxis humana” que trascienda al de la *racionalidad instrumental* (medio-fines). Racionalidad alterna que remiten al “criterio de la reproducción

de la vida humana real y concreta” (Hinkelammert y Mora, 2009, p. 44).

Quijano y Escobar coinciden en señalar que la búsqueda de otra lógica se vincula con el alejamiento del pensamiento occidental y la recuperación del pensamiento americano. Quijano denomina *poscolonial* al debate que cuestiona las premisas de la modernidad, en su opinión: “Hoy se están estableciendo las bases de un nuevo debate epistémico / teórico / ético / estético / político que, partiendo de la crítica del eurocentrismo, lleva al descubrimiento de la colonialidad/modernidad del poder actual” (Quijano, 2008, p. 14). Por su parte, Escobar al enumerar los que considera principios del posdesarrollo incorpora varios de los atributos del sistema milpa, como lógica diferente en cuanto fines y medios, como cultura y racionalidad, que incluye el vínculo con la naturaleza y su persistencia en otras culturas. Considera al postdesarrollo como un cambio de imaginarios, pero también como una serie de preguntas y principios teóricos, como formas de acción y práctica política y social diferentes. Considera como puntos de partida que: “El «desarrollo» cese de ser el principio central que organiza la vida económica y social [...] Se cuestione efectivamente la pre-eminencia del concepto de crecimiento económico y este como meta [...] Se desarticula paulatinamente en la práctica el modelo de desarrollo basado en la premisa de la modernización, la explotación de la naturaleza como ser no vivo, los mercados, la exportación, y la acción individual [...] Se reconozca una multiplicidad de definiciones e intereses alrededor de las formas de sustento, las relaciones sociales, y las prácticas económicas [...] se procede desde

un principio de cosmovisiones relacionales (como las que subyacen las cosmovisiones y prácticas de muchos grupos indígenas, negros, y campesinos, y de las formas comunales de algunos grupos urbanos, así como la ecología), en vez de la cosmovisión dualista que separa seres vivientes de no vivientes, humano de lo no humano, individuo y comunidad [...] Se establezca un diálogo inter-cultural alrededor de las condiciones que podrían devenir en un pluriverso de configuraciones socio-naturales, es decir, una multiplicidad de propuestas y visiones”. (Escobar, 2010, p. 30).

Su teoría del pos-desarrollo, anunciaría un quiebre paradigmático, que Toledo anuncia como *crisis de la modernidad*: para sostener enfáticamente que “Mientras no existan propuestas alternativas de conocimiento científico no podrá remontarse la crisis; el conocimiento seguirá encadenado al capital” (Toledo, 2012, p. 3). Entre sus tesis, incorpora la crítica al racionalismo: “Pero el imperio de la razón, generó a su vez una nueva contradicción. El racionalismo, que ineludiblemente separa al sujeto del objeto de su observación y análisis, profanó una visión del mundo que había prevalecido y operado exitosamente durante el largo pasado, y quebró la unidad que existía entre individuo, sociedad y naturaleza. Esta vez la visión secularizada, objetiva y científica de la realidad, prometió mitigar la angustia mediante una oferta tentadora: la construcción de un mundo pleno de satisfactores, cómodo y seguro, donde quedarían satisfechas la mayor parte de las necesidades” (Toledo, 2010, p. 4). Al señalar Toledo la separación sujeto objeto, incorporar la visión del mundo y sus relaciones, coloca en la arena de discusión y en la necesi-

dad de propuestas alternativas a la ontología y la epistemología, es decir que, para elaborar propuestas alternativas de conocimiento científico, se requiere ver de otra manera los objetos y sus relaciones. En ese sentido, los autores coinciden en mirada crítica las premisas de la modernidad, para revalorizar la racionalidad que subyace en las prácticas de grupos étnicos, y sectores populares.

Desde Europa, la preocupación pareciera centrarse en la posibilidad del colapso. Proponen al decrecimiento como única alternativa a esta situación de locura colectiva que niega el inminente colapso ecológico, de la economía, de la política, de la sociedad, y de la persona humana. La teoría del decrecimiento, en opinión de Valencia, se trata: "... del abandono de una religión: la religión de la economía, del crecimiento, del progreso y del desarrollo; significa una bandera [el decrecimiento] bajo la cual se agrupan aquellos que han iniciado una crítica radical del progreso y el desarrollo" (Valencia, 2007, p. 3). Para Latouche (2012) implica la deconstrucción del pensamiento económico, para agregar que hace falta otra economía. La búsqueda desde Europa, coincide con la americana e reconocer la necesidad de otra lógica, el rechazo a la mercantilización de la vida, así como el admitir, pero sobre todo internalizar, los límites que imponen los recursos naturales no renovables y los derivados de la rapidez de regeneración de los renovables, a las posibilidades de producción.

Partiendo de diferentes preocupaciones, o desde diferentes ópticas la búsqueda de salidas al modelo actual parece orientarse al cambio de mirada, o de pensamiento si se quiere superar la incapacidad de pensar más allá de dar solu-

ciones modernas a los problemas modernos (Santos, 1995). Boaventura do Santos considera que estamos trascendiendo el paradigma de la modernidad en dos sentidos: epistemológicamente y socio-políticamente al menos pareciera haber un grupo amplio de académicos y de organizaciones sociales que consideran necesario romper el paradigma moderno y encontrar otras formas de racionalidad.

Inscrita en esa búsqueda considero importante observar al sistema milpa, no solo como una forma productiva sino como una forma de mirar al mundo, y de construcción de *habitus* que supone una cultura y una posibilidad de racionalidad "una forma enteramente diferente para la creación de la vida biológica, social y económica (Escobar, 2010, p. 190). Finalmente: "[...] lo moderno es un engendro de apenas unos trescientos años. Un origen difícil de precisar pero que se ubica en algún punto donde confluyen industrialismo, pensamiento científico, mercado dominado por el capital y uso predominante de energías fósiles. A pesar de esta frontera difusa, vista en la perspectiva de la historia de la especie En unas cuantas décadas se pasó de un metabolismo orgánico a un metabolismo industrial" (Toledo, 2010, p. 358). En consecuencia, puede volver a cambiar... cambiar la mirada, es volver la cara hacia la milpa, tal vez no para vivir como campesinos, pero para aprender a ver la realidad en términos de complementariedad, asociación, diversidad e interdependencia.

1. Coloco entre corchetes el término producción, para indicar que refiere a producción-distribución-consumo. Marx lo habría definido como la identidad consumo-producción, la datación etnográfica por su parte ha registrado innumerables ejemplos de la vinculación entre las estructuras de producción, distribución y consumo (véase Godelier, 1977)
 2. Concepción Zempoaltecatl, comunicación personal tesis doctoral en proceso.
 3. Para una revisión de la teoría de las necesidades y el cuestionamiento de la distinción entre básicas y derivadas véase Boltvinik (2007); Elizalde (2006) y Max-Neff (1990).
- Bibliografía**
- Aguirre Beltrán, G.
1953 *Formas de Gobierno Indígena*. México: Imprenta Universitaria,.
- Alavi, H.
1976 *Las clases campesinas y las lealtades primordiales*. Barcelona: Anagrama.
- Altieri, M.
1999 *Agroecología: Bases científicas para una agricultura sustentable*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.
- 2015 “Origen y evolución de la agroecología en America latina”. LEISA. *Revista de agroecologia* 10, 7- 8 <https://www.leisa-al.org/web/index.php/socla/1665-origen-y-evolucion-de-la-agroecologia-en-america-latina-2>.
- Anaya Lang, L.
2006 “La química que entreteje a los seres vivos”. *Ciencias* 83, 4-13.
- Avila, A.
2008 “Gobierno local y comunidades indígenas en San Luis Potosí”. Reunión Internacional sobre Gobiernos Locales Contemporáneos en América Latina. Oaxaca: Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca y el México Institute del Woodrow Wilson Center For International Scholars.
- Barabas, A.
2001 “Traspassando fronteras: los migrantes indígenas de México en Estados Unidos”. Obtenido de *Les Cahiers ALHIM*: <http://alhim.revues.org/>

de ls Pueblos Indígenas.

Bartolomé, M.

1997 *Gente de costumbre, Gente de Razon. La identidades etnicas en México.* Mexico: Siglo XXI / INI.

Bartra, A.

2009 “Hacer Milpa”. *Revista Ciencias*, núm. 92-93, 42-45.

Bauer, A.

2001 *Somos lo que compramos. Historia de la Cultura Material en América Latina.* México: Taurus.

Bauman, Z.

2003 *Trabajo, consumismo y nuevos pobres.* Barcelona: Gedisa.

2005 *Modernidad y Ambivalencia.* México: Anthropos / UNAM / UCV.

Boege, E.

2008 *El patrimonio biocultural de los pueblos Indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indígenas.* Mexico: INI, Comisión Nacional para el desarrollo

Boltvinik, J.

2007 *Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano.* México: CIESAS / COLMEX / Siglo XXI Editores.

Bourdieu, P.

1987 *Cosas dichas.* Barcelona: Gedisa.

Celestino, E., R, A. V., y Lima, C. M.

1985 *Actas de Cabildo de Tlaxcala, 1547-1567.* Tlaxcala: Archivo General de la Nación : Instituto Tlaxcalteca de la Cultura : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social.

Collin Harguindeguy, L.

2021 “Industrialización y violencia contra las mujeres, E. E.-L. (2006). La química que entreteje a los seres vivos”. *Ciencias* 83, 4-13.

ColPos

2005 *Proyecto de Manejo sustentable de laderas.* Mexico: INIFAP /

SAGARPA / SEMARNAP.

Polia (15), 1-24.

Coraggio, J. L.

2009 “Economía del trabajo”. En: C. y. Cattani, *Diccionario de la otra economía* (págs. 133-144). Buenos Aires: UNGS /Altamira.

D’Alessandro, R.

2017 “La práctica de la milpa, el ch’ulel y el maíz como elementos articuladores de la cosmovisión sobre la naturaleza”. *Estudios de Cultura Maya*, 271-297.

De la Garza, E.

2000 *Tratado latinoamericano de sociología del trabajo*. México: El Colegio de México, FLACSO, UAM, FCE.

Díaz Gómez, F.

2007 *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. México: UNAM.

Elizalde, A., y Salva, M. M.

2006 “Una revisión crítica del debate sobre las necesidades humanas desde el enfoque centrado en la persona”.

Escobar, A.

2010 *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

2014 *La invención del desarrollo*. Cauca: Universidad de Cauca.

Foucault, P.

1968 *Las palabras y la Cosas*. México: Siglo XXI editores.

Gallardo-García, E. D.

2012 “Lo público en los procesos comunitarios de los pueblos indígenas en México”. *Polis*, 31, 2-13.

García-Zamora, R.

2007 “El Programa Tres por Uno de remesas colectivas en México”. *Lecciones y desafíos. Migraciones Internacionales* vol.4 no. 1 , <http://www.scielo.org.mx/scielo.script=sci65-89062007000100007>.

Garibay, R. M.

- 2011 Maiz criollo, milpa y agrobiodiversidad”. *Ciencia y Desarrollo*, <http://www.cyd.conacyt.gob.mx/255/articulos/maiz-criollo-milpa-y-agrobiodiversidad.html>.
- Geertz, C.
1987 *La interpretación de las Culturas*. Barcelona: GEDISA.
- Godelier, M.
1976 *Antropología y economía*. Barcelona: Anagrama.
- González de la Fuente, I.
2011 “Comunidad, sistema de Cargos y proyecto social”. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 6, núm. 1, enero-abril, 81-107.
- González Varela, S. A.
2015 “Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI”. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas Época III*. Vol. XXI. Número 42, , 39-64.
- Goodenough, W.
1971 “Cultura, lenguaje y sociedad”. En: Kahn, *El Concepto de cultura. Textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama.
- Hinkelammert, F.
2009 “Economía para la vida”. En: *Diccionario de la otra economía* (págs. 150-157). Buenos Aires: Altamira.
- Ilich, I.
2006 *Obras Reunidas*. México: FCE.
- Korsbaek, L.
1995 “La historia y la Antropología: el sistema de cargos”. *Ciencia ergo sum*, Vol. 2 N 2, 175-183.
2009 “El sistema de cargos en San Francisco Oxtotilpan”. En: L. K. Cámara, *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*. Mexico: MC Editores.
- Martínez-Luna, J.
2002 “Comunalidad y Autonomía”. *Gelatao: Estrategia por Revolución*

- / http://site.www.umb.edu/faculty/salzman_g/Estrategia/.
- Marx, K.
1968 [1867] *El Capital*. México: FCE.
- Mauss, M.
2009 *Ensayo sobre el Don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: KATZ.
- Max-Neff, M. A.
1990 *El desarrollo a escala humana. Opciones para el futuro*. Santiago: Zed Books.
- Meillassoux, C.
1977 *Mujeres, Graneros y Capital*. México: Siglo XXI Editores.
- Millan, S.
2005 “Los cargos en el sistema”. En: L. K. Hilario Topete Lara, *La organización social y ceremonial* (págs. 217-238). Mexico: MC Editores.
- Montaño-Contreras, E. A.
2017 “Apropiación de la naturaleza en el Sistema Milpa de Santa Catarina Lachatao, Oaxaca”. En: E. y. Guzman-Gomez, *Estrategias e identidades productivas campesinas* (págs. 127-138). México: AMER / UAN / Chapingo / UAM.
- Montes-de-Oca, E. R.
2017 “La familia agrícola y sus estrategias de reproducción”. En: E. y. Guzman-Gomez, *Estrategias e identidades productivas campesinas* (págs. 91-106). México: AMER.
- Núñez-Madrado, M. C.
2018 “El maíz es sagrado, es nuestro sustento... “: La dimensión simbólica y ritual en la agricultura tradicional desde una perspectiva transdisciplinaria”. En: J. M. Laura Reyes Montes, *Sistemas agrícolas tradicionales. Biodiversidad y cultura* (págs. 145-178). Toluca: El Colegio Mexiquense.

- Nutini, H.
1981 *Ritual Kinship, the structure and historical development of the compadrazgo system in rural Tlaxcala*. Princeton: Princeton University Press.
- Ostrom, E.
2000 *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México: CRIM / UNAM / FCE.
- Polanyi, K.
2006 *La gran Transformación*. México: FCE.
- Ponce-Serrano, S.
2002 “Nutrición, sobrepeso y obesidad: algunas consideraciones desde la perspectiva de la salud pública”. Obtenido de *Revista Universidad de Sonora*: <http://www.revistauniversidad.uson.mx/revistas/22-22articulo%202.pdf>
- Quijano, A.
2008 “Solidaridad y capitalismo colonial/moderno”. *Otra Economía*, Vol. II - Nº 2 - 1º semestre, 12-17.
- Robichaux, D.
2005 “Identidades cambiantes: “indios” y “mestizos” en el Suroeste de Tlaxcala”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXVI, núm. 104, 58-104.
- Saamah, A.
2012 *The Happy Planet Index*. Informe de 2012. Un índice de bienestar sostenible. New Economics Foundation.
- Sandoval, E.
2005 “La organización social indígena mazahua”. En: *Topete, La organizacion social y ceremonial* (págs. 261-281). México: MC Editores.
- Santos, B.
1995 *Toward new common sense: Law Science and politics in the paradigmatic transition*. New York: Rout Ledge.

Shiva, V.

2006 "Las dos pobreza". *Sin permiso*, 2.

Smith, A.

1776 *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*.

Solis, E. A.

1985 *Actas del cabildo de Tlaxcala 1547-1567*. Tlaxcala: AGN / ITC.

Toledo, V.

2010 "Las claves ocultas de la sostenibilidad: transformación cultural, conciencia de especie y poder social". En: T. W. Institute, *La Situación del Mundo 2010: Cambio cultural. Del consumismo hacia la sostenibilidad* (págs. 355-432). barcelona: Icaria.

Toledo, V. M.

2012 "Diez tesis sobre la crisis de la modernidad". *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 11, núm. 33, 1-7.

Touraine, A.

2000 *Crítica de la Modernidad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Turner, V.

1974 *Fields, drama and metaphors, symbolic action in human society*. Ithaca: Cornell University Press.

Resumen

El artículo analiza como el llamado sistema milpa, basado en la diversidad y la complementariedad, además de consistir en un modelo de baja entropía por operar con su propia energía, y altamente resiliente, resulta más "eficiente" que el monocultivo, pues en parcelas pequeñas proporciona bienes suficientes para la reproducción social de una familia. Se sostiene que ha sido perseguida y reprimida desde las políticas públicas orientadas a promover la inserción al mercado y, en contrapartida, la necesidad de revalorarla, entendiendo que responde a un modelo diferente, la lógica reproductiva, cuyo objetivo es la satisfacción de las necesidades, de los miembros de la Unidad Doméstica. En ese sentido, se argumenta y pretende demostrar, a partir de estudios de caso en Tlaxcala-México, como constituye una lógica de pensamiento, basada en la diversidad y la complementariedad, que se opone al pensamiento racional-cartesiano, que se funda en la oposición y la singularidad. Como lógica de pensamiento no se aplica exclusivamente a la producción agrícola, sino a los demás campos de la vida social. El *comunitarismo* y la unidad doméstica serían referentes de la existencia de

sujetos colectivos, más que individuales, mientras que el sentido de la producción, entendido como lógica reproductiva, proporcionar el buen vivir de tales sujetos colectivos. Se argumenta y pretende demostrar que se trata de una racionalidad fundada en premisas diferentes, es decir otra epistemología, cuyas ventajas radican en la densidad de las relaciones sociales y con la naturaleza y sus desventajas el autoritarismo comunitario.

Palabras clave: *milpa, lógica económica, comunitarismo, unidad doméstica, buen vivir*

