



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN SOCIEDADES SUSTENTABLES
NIVEL MAESTRÍA

EL XKUXLEJAL JLUMALTIK (EL VIVIR DE NUESTRO PUEBLO):
ALTERNATIVA EN LA CONSTRUCCIÓN DE SOCIEDADES SUSTENTABLES.
UNA VISIÓN DESDE LOS CAFICULTORES TSELTALES DEL EJIDO
SIBACTEL, TENEJAPA, CHIAPAS.

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN SOCIEDADES SUSTENTABLES

P R E S E N T A

MATEO VELASCO MEZA.

DIRECTOR: DR. RAMSÉS ARTURO CRUZ ARENAS.

CIUDAD DE MÉXICO;

JUNIO DEL 2020.

ÍNDICE

	Página
DEDICATORIAS	
AGRADECIMIENTOS	
INTRODUCCIÓN	6
Planteamiento del problema	10
Objetivos de la investigación	12
Preguntas de investigación	12
Hipótesis	13
Metodología	13
Estructura capitular de la tesis	15

CAPÍTULO I

LA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA DEL EJIDO SIBACTEL Y DEL CAFÉ

1.1	Nosotros los tseltales de Ejido Sibactel: un recorrido contextual	18
1.2	Historia del Ejido Sibactel	24
1.3	La milpa de los tseltales de Tenejapa	25
1.4	Viacrucis migratorio; hacia las fincas cafetaleras de Soconusco (1960-1990)	30
1.5	La introducción del café en el Ejido Sibactel	41
1.6	Nuestra pregunta, ¿Qué paso con la milpa tradicional?	53

CAPÍTULO II

FORMAS, EFECTOS Y ALCANCES DE RELACIONES EXISTENTES ENTRE EL CAFICULTOR Y EL CAFETAL

2.1	El sujeto caficultor y sus formas de relación con el cafetal	56
2.2	Los efectos existentes en la relación entre el caficultor y el cafetal	70
2.3	Los alcances de la relación entre el caficultor tseltal hacia su cafetal	74

CAPÍTULO III

DIÁLOGOS DE SABERES A PARTIR DE *EL* *XKUXLEJAL JLUMALTIK* (EL VIVIR DE NUESTRO PUEBLO); COMO ALTERNATIVA PARA CONSTRUIR UNA SOCIEDAD SUSTENTABLE

3.1	Hacia una Sociedad Sustentable	80
3.2	<i>El Lekil Kuxlejal</i> (buen vivir), nuestro debate con el conocimiento colonizador	83
3.3	<i>El Xkuxlejal Jlumaltik</i> (El Vivir de Nuestro Pueblo) como alternativa para la construcción de una sociedad sustentable; una visión de nosotros los caficultores tseltales	86
	CONCLUSIÓN	95
	BIBLIOGRAFÍA	100
	ENTREVISTAS	109
	ANEXOS	111

DEDICATORIAS

A mis hermanas y hermanos caficultores tseltales del Ejido Sibactel, por cobijarme y enseñarme el conocimiento puro y ancestral con respecto a nuestra caminar con el cafetal y con la milpa, y por hacer de mí una persona que busca y trata de reivindicar la sabiduría entorno a nuestros saberes ancestrales de nosotros los pueblos originarios.

A mi bella familia: María y Joaquín, por su apoyo incondicional y por ser parte importante de mi vida y de mi formación profesional. Y a mis padres: Antonio y María, por su apoyo en cada paso de mi vida y por los esfuerzos y sacrificios que hicieron por hacer de mí una persona con valores, y por darme la oportunidad de ver nuevos horizontes y de explorar nuevos conocimientos.

AGRADECIMIENTOS

A la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco, por otorgarme la Beca de Posgrado para la realización de esta investigación. Además por ser mí CASA ABIERTA AL TIEMPO y por cobijarme durante mi estancia en el Posgrado.

A los profesores e investigadores de la Maestría en Sociedades Sustentables, por haber compartido sus conocimientos durante el Posgrado. Y a mis compañeros, por su convivencia, por regalarme sus comentarios y observaciones a este trabajo.

Un especial agradecimiento a mi director de tesis, al Dr. Ramsés Arturo Cruz Arenas, por su apoyo, esfuerzo; por acompañarme durante todo el proceso, y por compartir su conocimiento y experiencia para con este proyecto. Sin su constante crítica y aportación amplia y comentario en este trabajo, sin duda, no hubiese concluido esta tesis. Gracias.

Finalmente a mis Jurados:

Al Mtro. Rafael Calderón Arózqueta, por sus aportaciones y comentarios y por reencontrarse con una historia en uno de los apartados de la tesis, en donde habla sobre los campesinos migrantes de los Altos de Chiapas hacia las fincas cafetaleras de Soconusco.

Al Mtro. Manuel Delfino Gómez Jiménez, por motivarme, por sus ideas, sobre todo el acompañamiento y por compartirme su experiencia y sabiduría con respecto a nuestra forma de estar y de ser parte de un pueblo originario de la lengua Tseltal.

Y al Dr. Carlos Andrés Rodríguez Wallenius, por haber estado en todo el proceso, y por ser parte de la culminación de esta tesis. Además, por su apoyo como Coordinador de la Maestría en Sociedades Sustentables.

Wokolawalik (gracias a todos).

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo analiza *El Xkuxlejal Jlumaltik* (el Vivir de Nuestro Pueblo), una visión propia de los caficultores tseltales, como alternativa para una sociedad sustentable en la comunidad de Ejido Sibactel, quienes han logrado diseñar, innovar e incorporar, a través de sus saberes, nuevas estrategias y técnicas productivas a lo largo del tiempo y de la geografía y que se encuentran inmersos dentro de la vida cotidiana. Así también se analizan los distintos procesos de cambio cultural y productivo que han venido desarrollándose dentro de la milpa y el cafetal.

Quiero subrayar que este trabajo surge y retoma, de manera importante, mí sentir, pensar y actuar, producto de convivir, acompañar, de reflexionar y del diálogo recíproco con las familias caficultoras a lo largo de 28 años, ya que pertenezco y soy parte de la comunidad de estudio, por lo que ahí encuentro lazos profundos de identidad. Esta investigación busca revalorar un conocimiento diferente, a partir del diálogo de saberes entre nosotros los tseltales de Sibactel, con un saber propio que nace desde abajo, desde la vida comunitaria.

Además, este trabajo busca demostrar que, como caficultores tseltales, seguimos manteniendo, vitalizando y enriqueciendo nuestros saberes en torno al manejo y aprovechamiento del cafetal a partir de la visión y cosmogonía local; *el Xkuxlejal Jlumaltik*, que es una alternativa que, creo, posibilita la construcción de sociedades más justas y sustentables.

En ese sentido, *el Xkuxlejal Jlumaltik* apertura una mirada más amplia e integral, ya que encierra una cosmovisión valiosa que parte desde la relación ser humano/naturaleza, muy distinta a las culturas permeadas por el capitalismo, que parten de entender y ver a la naturaleza como un objeto mercantil para su usufructo, es decir, como un simple medio que permite la producción económica.

Parte fundamental de este trabajo es el análisis y la reflexión sobre los sujetos caficultores, los cuales son vistos, desde las ciencias sociales, como parte de una sociedad dinámica y compleja, entendido esto como:

un sistema o conjunto de relaciones que se establecen entre los individuos y grupos con la finalidad de construir cierto tipo de colectividad, estructurada en campos definidos de actuación en los que se regulan los procesos de pertenencia, adaptación, participación, comportamiento, autoridad, burocracia, conflicto y otros (Fichter, 1993, citado por Toscana et al., 2017, p.50).

Este acercamiento, nos conduce a reflexionar que no solo son dinámicos, sino que, además, construyen diversas relaciones con su entorno, que parten de las relaciones entre sociedades y desde las subjetividades, a fin de explicar las relaciones existentes entre el hombre, la naturaleza y lo subjetivo, permitiendo el análisis de los saberes y de la cosmogonía del sujeto en relación con su medio natural (Toledo, 1996; González y Toledo, 2004).

Desde esta óptica, el sujeto es quien se relaciona con su medio social y natural como responsable de las transformaciones de su contexto (Zemelman y Valencia, 1990) basado en la subjetividad como actor, entre actores dinámicos que configuran sus prácticas para modificar su realidad (Touraine, 1994). Entonces, se interpreta que el sujeto, mantiene y construye activamente su relación con el medio natural y productivo, como es el caso que nos ocupa, el café. Acá el sujeto es el caficultor, actor principal que determina los cambios en el cafetal. En este sentido, Zemelman y Valencia (1990), nos direccionan para comprender que, la transformación del presente se materializa en las capacidades de intervención del hombre sobre la realidad. Esta ocurre en el cafetal.

El cafetal al que nos referimos en este trabajo, es necesario exponerlo, especialmente parte del proceso histórico (sociocultural), ya que desde su llegada al Ejido Sibactel ha sido un factor determinante en la vida social, cultural, económica y productiva de los sujetos tseltales.

Es posible decir que, parte de la investigación, empieza a florecer desde que era niño, lo cual me permitió formar parte de esta rica y compleja relación. Durante mi infancia recuerdo cómo mis abuelos, padres, tíos y tías, en compañía de otros niños y niñas, desde las primeras horas de la madrugada -y como de costumbre-, nos incorporábamos a las labores del café, era un espacio de aprendizaje constante. El recordar los relatos de historias

y vivencias en torno al cultivo de café me dio muchas vivencias e instrumentos que han posibilitado la presente investigación.

Uno de los relatos que me ha marcado en la vida ha sido el haber escuchado de mis padres, sobre cómo fué su migración temporal a las fincas cafetaleras de Liquidámbar y Prusia, y otras fincas aledañas, que se encuentran en la región del Soconusco, así como el paso de la tierra fría de los Altos y a la tierra caliente en el Soconusco. El proceso de migración temporal que pasaron mis abuelos y mis hermanos tseltales les fue difícil, entre sus anécdotas afirman y reafirman que eran explotados, subordinados y esclavizados; proceso que trato de recuperar en el primer capítulo de este trabajo. Además de lo anterior, mi papá acostumbraba relatarnos, alrededor del fogón de la cocina, cómo fueron sus vivencias al trabajar en las fincas cafetaleras del Soconusco. Con un rostro decaído y triste nos contaba que en esas fincas eran sometidos a golpes, a insultos y a regaños por parte de *caporales* y *planieros*¹, y que sus pagos de jornal, así como la alimentación, eran muy precarios y en condiciones inhumanas.

Por otro lado, también solía escuchar cómo inició la siembra del café en la comunidad y su incorporación del mismo en la milpa tradicional, nuestra unidad productiva y, en suma, los cambios estructurales -sociales, económicos y ambientales-, que vino a asentar en nuestro territorio comunitario. Los habitantes de Sibactel reconocen que las primeras plantas provienen de las fincas cafetaleras de Soconusco a donde por mucho tiempo iban a trabajar por temporadas. Poco a poco, los habitantes de Sibactel iban seleccionando y apropiándose de las semillas para posteriormente sembrarlos en sus pequeños huertos familiares. Este proceso se vio favorecido tras el acercamiento y llegada del Instituto Mexicano del Café²(INMECAFÉ) en el año de 1984, el cual logró difundir y promover la reconversión productiva de café en el municipio de Tenejapa, principalmente en los lugares donde el clima era favorable para su producción: Ejido Sibactel fue uno de esos lugares.

¹ Ver capítulo I en *Viacrucis migratorio hacia las fincas cafetaleras de Soconusco (1960-1990)*.

² En 1958 la antigua Comisión Nacional del Café fue sustituida por el Instituto Mexicano del Café (INMECAFÉ) como institución rectora de la política cafetícola en México, creó los primeros programas a escala nacional para la obtención de semilla a partir de la selección; el establecimiento de semilleros, viveros y parcelas demostrativas, así como la capacitación e investigación a través de la regionalización de las zonas productoras en el país (Jarquín, 2003).

A pesar de que el café es africano de origen y cuyo nombre se deriva de la ciudad de Kaffa, en Etiopía (Bartra, Cobo y Paz, 2011), ha llegado a ser un grano de suma importancia en nuestros territorios, detrás de ello hay una historia que en la actualidad sigue siendo un tema de interés social, económico y político. El café emigro de África hacia tierras mexicanas a fines del siglo XVIII y se desarrolla durante el siglo XIX. Y se introduce por tres rutas comerciales: la primera, en 1796 de Cuba a la región de Córdoba, Veracruz; la segunda fue, en 1823 desde la región de Moka, Arabia a Morelia, Michoacán; y la tercera fue, en 1847 desde Guatemala a Tapachula, Chiapas (Montero, 1985).

Por su parte, en Chiapas se introdujeron las primeras 1,500 plantas de café en Tuxtla Chico por Augusto Manchinelli en 1847; eran cuatro variedades: el bourbon, el caturra rojo, el mundo novo y el caturra amarillo (Nolasco, 1985). A raíz de ello, el aumento de la producción cafetalera en Unión Juárez y en el resto de Soconusco entre 1895 y 1905, provocó una gran demanda de Trabajadores en las grandes fincas (Jarquín, 2003). Y aquí, surge la migración temporal de indígenas y campesinos de los tseltales, pero también de otras etnias como los tsotsiles, choles, tojolabales, zoques y mames.

Sin embargo, ante el incremento y acelerada producción cafetalera, se verían afectados por los cambios estructurales del sistema económico y político cafetalero, y en suma los cambios climáticos en los distintos países productores, por lo que el Inmecafé desistió del convenio por deudas excedentes, por falta de previsión y manejo de venta a futuros y por la sobreproducción mundial del grano, este hizo descender el ingreso al país a menos de un 50% (Sánchez, 2015). Para 1989 el sector sufrió una profunda crisis que se agudizó con la desaparición del instituto, deteriorándose el nivel de ingreso y la dinámica de movilización regional del cafeticultor y sus familias (Moreno *et al.*, 2015).

Entonces, la discusión se centra en que la producción del café está asociada a serios costos sociales, económicas y ambientales que no reflejan su precio de venta al por menor y agudiza la deforestación, la contaminación con pesticidas y la pérdida de la biodiversidad (Díaz, 2001). Estos problemas aparecieron desde el auge de la revolución verde³, los que

³ En Chiapas se implementa a partir de 1960 y en 1980, se basa en la introducción acelerada del uso de tecnología moderna para la producción agrícola, incluyendo el uso de agroquímicos sintéticos como insecticidas, fungicidas, herbicidas, nematicidas y fertilizantes (Mendoza y López, 1999).

con el tiempo traería consecuencias graves hacia las plantas de café. Me refiero especialmente al periodo 2012/13 cuando miles de plantas se vieron afectadas por un hongo llamado Roya (*Hemileia vastatrix*), y esto reflejó una transformación radical de la huertas, y más en el sentido económico de las familias cafetaleras, ocasionando una tasa de incidencia negativa en más del 50% (Consejo Internacional del Café, 2014).

Ante esta crisis del café, diversos actores, instituciones y organizaciones civiles han establecido múltiples mecanismos de apoyo a las familias caficultoras a fin de revertir la problemática, han promovido como alternativa de solución la producción de café sustentable. Esta alternativa es más comprensiva y generosa, ya que incorpora valores sociales, culturales y ambientales (Bartra, Cobo y Paz, 2003). En ese sentido, hoy se busca crear y construir alternativas de solución a fin de hacer frente a las diversas problemáticas, entre ellas la sustentabilidad. Para su construcción, es necesario entender la propia visión local, así como sus prácticas y acciones cotidianas de los caficultores tseltales del Ejido Sibactel, porque solo así nos permite construir democráticamente sociedades sustentables (Acosta, 2011; Gadotti, 2002).

Planteamiento del problema

Durante muchos años la agricultura ha sido una de las actividades más importantes en comunidades indígenas y campesinas, base de la subsistencia alimentaria y económica de las familias. Sin embargo, esta agricultura local-campesina, ha sido modificada y transformada por una agricultura “moderna”, con una visión “desarrollista”, la que ha desvalorizado la biodiversidad existente en los campos agrícolas de los campesinos. Me refiero específicamente a la producción de café.

Esta producción de café, desde su aparición y hasta en la actualidad, ha sido una actividad importante tanto a nivel local, regional, nacional e internacional, insertándose como uno de los productos que más se consumen a nivel mundial. Sin embargo, para su producción, los caficultores han tenido que utilizar paquetes tecnológicos –los agroquímicos- para incrementar su producción y a fin de mejorar su economía, pero, el uso desmedido ha transformado el entorno del cafetal, contaminando y destruyéndolo.

Esto se aprecia en la zona de estudio con dos problemas principales que son visibles dentro del cafetal: el uso de los productos químicos y la deforestación por la expansión productiva. El uso de agroquímicos impacta negativamente en el cafetal, lo que significa la contaminación del suelo, plantas y animales silvestres que son comestibles, pero también pérdida de conocimiento local sobre el manejo natural del cultivo, la contaminación de los granos del café y de la salud de los caficultores por la aplicación de estos químicos. Además de ello, la continúa aparición de plagas y enfermedades como la roya, el pulgón y la araña roja. Por otro lado, la deforestación por la expansión productiva ha llevado a la destrucción de espacios naturales, entre ellos la pérdida de hábitat de animales, plantas y árboles silvestres, desaparición de manantiales, el desplazamiento de cultivos criollos, y en suma, cambio de temperatura. Estos problemas, que son las adversidades diarias que enfrentan los caficultores tseltales, no sólo han afectado el entorno natural, sino también la economía familiar. Ante estos cambios drásticos, han tratado de adaptarse y de buscar estrategias de solución a partir de su visión local y de su manera de relacionarse con el cafetal.

Precisamente por lo que se vive, considero de suma relevancia esta investigación, ya que la académica y la ciencia deben demostrar las formas diversas de trabajo e ir actualizando la información disponible a la sociedad y a la comunidad científica sobre el entendimiento profundo entre la relación hombre-naturaleza. Esto con el fin de llevarnos a la reflexión de cómo los caficultores tseltales crean y transforman sus relaciones con el cafetal, y como los mismos, desde su visión y cosmogonía crean y diseñan sus propias alternativas.

En este sentido, esta investigación tiene el objetivo de construir la sustentabilidad desde abajo y desde la visión propia de los caficultores tseltales a partir del análisis de las diversas problemáticas y de la relación hombre-naturaleza, en específico la relación entre el cafeticultor y el cafetal, el cual, sea una herramienta de construcción de alternativas y de acciones basados en prácticas amigables con el medio ambiente y con una relación estrecha y armónica ante el uso de los recursos naturales, para que las futuras generaciones conduzcan a prácticas y actividades enfocados a la sustentabilidad, ya que el mundo

imperante del sistema globalizador, está buscando la manera de desplazarnos y de recolonizarnos como caficultores tseltales, en todos los sentidos de la palabra.

Objetivos de la investigación

General

Analizar el *Xkuxlejal Jlumaltik* (el Vivir de Nuestro Pueblo) como alternativa en la construcción hacia una sociedad sustentable que integre aspectos socio-culturales, económicos y ecológicos a partir de la visión de los caficultores tseltales del Ejido Sibactel, Tenejapa, Chiapas.

Específicos

- ✓ Documentar la historia del Ejido Sibactel y del café.
- ✓ Analizar las formas, efectos y alcances de relaciones existentes entre el caficultor y el cafetal.
- ✓ Analizar *El Xkuxlejal Jlumaltik* como alternativa en la construcción de una Sociedad Sustentable a partir del dialogo de saberes entre nosotros los caficultores.

Preguntas de investigación

- ✓ ¿Cuál es la historia del Ejido Sibactel que ha permitido la integración de la producción del café para ser parte de su entorno comunitario e identidad?
- ✓ ¿Cuáles son las formas, efectos y alcances de relación entre el caficultor y el cafetal, como responsable del manejo en el Ejido Sibactel?
- ✓ ¿Hasta que punto es posible considerar el *Xkuxlejal Jlumaltik* como un elemento en la construcción de una sociedad sustentable, tomando como referencia el dialogo de saberes entre los caficultores?

Hipótesis

La relación entre los caficultores y el cafetal, genera espacios de convivencia reciproca que contribuye a fortalecer a la vida familiar y comunitaria, a la madre naturaleza, a la economía familiar y a la identidad cultural a partir de la visión propia de los caficultores tseltales; *el Xkuxlejal Jlumaltik*. Esta visión de los caficultores tseltales posibilita ser una alternativa para construir una sociedad sustentable.

Metodología

El presente trabajo, es de un enfoque cualitativo. El acceso a las diversas informaciones y datos, fue gracias a la incansable participación de los caficultores y la amistad construida desde hace 28 años, ya que soy nativo de la misma localidad de estudio, esto me facilitó obtener información sin ninguna limitación, dado a que podría regresar cuando me era necesario. Al ser de la misma localidad, el trabajo pasó a ser una acción participativa y colaborativa.

Para este trabajo, se utilizaron diferentes herramientas metodológicas basadas en las técnicas de investigación que subrayan Rodríguez *et al* (1999) en “Metodologia de la investigación cualitativa” y de Eduardo Restrepo (2016) “Etnografía: alcances, técnicas y éticas”. Entre las herramientas y técnicas que se utilizaron en la investigación fueron las entrevistas semi-estructuradas e informales, cuestionarios, talleres participativos y observación participante.

Dicho trabajo se dividió en dos fases para el logro de los resultados; la primera fue el trabajo de campo, lo cual consistió en la recopilación de datos y la segunda, la sistematización y el análisis de la información recabada en campo. Para ello, el universo de estudio fue alrededor de diez familias caficultoras que estuvieron en todo el proceso. Para fines de investigación, considere trabajar sólo con ellos, ya que con ese número prevalece mayor participación de los actores claves, además hay mayor involucramiento con ellos. Esto quiero decir que, si el número de personas rebasa lo considerable, podría afectar el trabajo o desviarse del objetivo, en su caso, la participación de los actores claves podría ser

mínima, y/o que surja el llamado “paternalismo”, el cual, sigue habiendo en algunas comunidades indígenas y campesinas.

Durante la primera fase del trabajo, se utilizaron las siguientes herramientas: a) cuestionarios: con los que se logró obtener información acerca de la historia de la localidad (año de la creación y personajes principales), la historia de la milpa, las creencias que giraban en torno a ella, que cambios tuvo ante la llegada del café y cómo es la situación actual de la milpa); el viacrucis migratorio (desde el año en que inician a migrar hacia las fincas cafetaleras de Soconusco, quién los llevaba, qué cosas vivían allá, porqué migraban y porqué y cuándo y año dejan de ir en las fincas) y por último, la llegada del café (año que llega, cómo y quién la trajo, las variedades que sembraron, y la situación actual del café); b) taller participativo “*Diagnóstico comunitario y la reconstrucción histórica del café*”. Se llevó a cabo este taller con el fin de generalizar, profundizar y lograr una eficiente información acerca de estos temas, como la migración temporal de los tseltales, la introducción del café en la comunidad, los precios actuales y la problemática actual del café; por último c) entrevistas informales: para ello, se acudió con los caficultores y ancianos de la localidad con el fin de complementar la información recabada con los principales instrumentos (cuestionarios y talleres), pero de manera específica, en el capítulo segundo, este método sirvió para obtener información acerca de las formas de relación que han venido construyendo en torno a su cafetal, así mismo, los efectos que ha producido y los alcances que han obtenido durante su proceso como caficultores tseltales. Asimismo, en el capítulo tercero, se uso el mismo método anterior que también funcionó para recabar información acerca de su visión en torno al *Lekil Kuxlejal* y al *Xkuxlejal Jlumaltik* como filosofía local.

Como parte de la recopilación de datos, la observación participante también se sumó al ser una herramienta de complementación de las diferentes técnicas utilizadas, la cual, fue muy útil durante todo el proceso de investigación, puesto que se profundizó a encontrar informaciones sumamente relevantes.

Y la segunda fase, fue la sistematización y el análisis de los resultados de acuerdo a la información recabada en campo. Este proceso es la que me llevó a obtener el presente trabajo de investigación, fruto de ello, son los resultados que aquí se presentan.

Estructura capitular de la tesis

La estructura capitular de la tesis consta de tres apartados: en el **CAPÍTULO I** -*La construcción histórica del Ejido Sibactel y de la producción del café*- en primeras líneas, hace una descripción concreta sobre la caracterización del área de estudio y el contexto histórico socio-cultural de los tseltales de Tenejapa; luego, hace una breve reseña sobre cómo fue la fundación de la comunidad; posteriormente una contextualización acerca de la milpa de los tseltales de Tenejapa, en donde se identifica las tradiciones y creencias -de acuerdo a la cosmovisión- que giran en torno al sistema de producción milpa tradicional; además, una descripción acerca de la viacrucis migratorio de los tseltales en las fincas cafetaleras de Soconusco, así como el tipo de trabajo que realizaban, la situación que ellos vivieron en las fincas, los malos tratos, el salario precario y la explotación de los mismos; y finalmente, la descripción y el análisis acerca de la introducción del café en el Ejido Sibactel, así como la asociación de este cultivo con la milpa, las instituciones que jugaron un papel importante en la promoción del café y la desaparición del mismo en el año de 1989. Además, se describe la situación actual de la producción del café, luego de la plaga de la Roya del café en el año 2012-13-14, en donde afectó a miles de cafetales y a la economía de las familias caficultoras.

En el **CAPÍTULO II**, -*Las formas, efectos y alcances de relaciones existentes entre el caficultor y el cafetal*- en los primeros párrafos nos encontraremos una descripción y un análisis profundo acerca de sus tres formas de relación: a).- económico-productivo, b).- medio ambiente, y c).- cosmogónica; luego, se analiza los efectos existentes en la relación entre el caficultor y el cafetal a partir de dos factores fundamentales: los agroquímicos (fertilizantes y plaguicidas sintéticos) y la expansión productiva, y una reflexión acerca de los efectos positivos, así como la resistencia del uso de las prácticas tradicionales; Y finalmente, un análisis acerca de los diversos alcances y logros que producen los caficultores a partir de su relación y vinculación con el cafetal, así como: el fortalecimiento a la economía familiar, el fortalecimiento del núcleo familiar y comunitario, la permanencia de los saberes locales, la resistencia identitaria y cultural, la preservación de la diversidad biológica y el proceso de adaptación e introducción del sistema agroecológico.

Y en el **CAPÍTULO III** - *Diálogos de saberes a partir de El Xkuxlejal Jlumaltik (El Vivir de Nuestro Pueblo)* como alternativa para construir una sociedad sustentable- empieza con una pequeña introducción acerca de las sociedades sustentables, después hace un análisis y reflexión acerca de la teoría del *Lekil Kuxlejal* como conocimiento colonizador, y finalmente, un análisis profundo acerca de *El Xkuxlejal Jlumaltik (El Vivir de Nuestro Pueblo)* como alternativa en la construcción de sociedades sustentables a partir de la visión local de los caficultores, misma que esta se materializa por medio de cuatro elementos: la comunidad, el trabajo (cafetal-milpa), las tradiciones y costumbres, y la naturaleza.

CAPÍTULO I

LA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA DEL EJIDO SIBACTEL Y DEL CAFÉ

1.1 Nosotros los tseltales del Ejido Sibactel: un recorrido contextual

Tseltalon jo'otik "nosotros somos tseltales"

Jlumal jbajtik "nosotros del mismo pueblo"

Bats'il k'op "palabra verdadera"

Bats'il winik/ants "hombre verdadero y mujer verdadera".

El presente estudio se realizó en la localidad de la cual yo soy originario, se llama Ejido Sibactel⁴ y se ubica en el municipio de Tenejapa⁵, Chiapas, cuya lengua indígena es el tseltal o "*bats'il k'op*" que en castellano significaría "la palabra verdadera o la palabra originaria". Dicho municipio se encuentra dentro de la Región Altos Tsotsil-Tseltal (ver imagen 1). En el municipio hay un total de 43,593 habitantes. Por su parte, el Ejido Sibactel cuenta con 615 habitantes, de las cuales 302 son hombres y 313 son mujeres (INEGI, 2010).

Tenejapa colinda en la parte norte con los municipios de Chenalhó y Pantelhó, al este con San Juan Cancuc y Oxchuc, al sur con Huixtán y San Cristóbal de Las Casas y al oeste con Chamula y Mitontic. Tiene una altitud que va desde los 1140 y 2600 metros sobre el nivel del mar (INEGI, 2010).

El tipo de clima que presenta es el templado húmedo (frio y cálido) con lluvias casi todo el año. Cuenta con una vegetación de pino-encino, y con un suelo limo-arcilloso o arcilloso; mismo que es apto para la producción de café.

⁴ Según datos de los habitantes y del Ayuntamiento "Ejido Sibactel" no está figurada como "Ejido" ya que no hay un registro oficial y jurídico dentro del Registro Agrario Nacional (RAN) en los tipos de tenencia de la tierra (Ejidal y Comunal). Por lo tanto, "Ejido Sibactel" es nada más el nombre de la localidad. Sin embargo, nosotros los habitantes de dicha localidad, ya nos auto-identificamos como ejido.

⁵ El municipio de Tenejapa cuenta con 58 localidades, de acuerdo al Plan de Desarrollo Municipal 2016-2018.

Ubicación geográfica

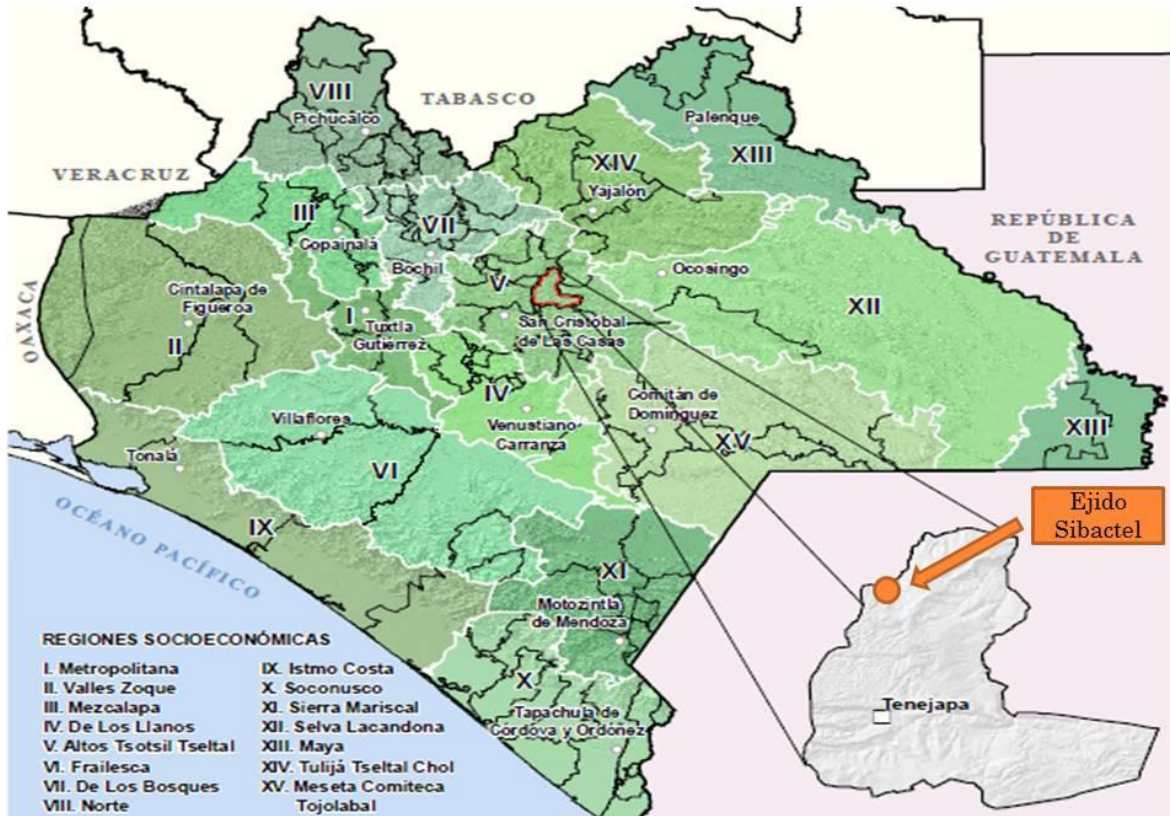


Imagen 1. Ubicación geográfica de la zona de estudio. Elaboración propia, a partir de Perfiles regionales de CEIEG. Noviembre 2017.

En Ejido Sibactel hablamos tseltal, que es fundamental para nosotros, no sólo porque la hemos logrado preservar sino porque la propia lengua nos permite comprender nuestro proceso histórico, además porque es el medio por el cual se transmiten los valores y los conocimientos en torno a nuestra forma de vida y relación con nuestro entorno, también porque es necesario recordar que las “lenguas guardan y manifiestan el alma de los pueblos y es su espíritu y su espíritu su lengua” (Lenkersdorf, 2002, p.28). El tseltal, como el resto de las lenguas, es transmitido de generación en generación.

Los tseltales pertenecemos a la familia maya, cuya raíz se desprende de una rama que emigra de los Altos Cuchumatanes, en Guatemala a los Altos de Chiapas, en donde comienzan a asentarse entre 500 y 750 a.C., pero a partir del año 1200 d.C. se da la

diferenciación de lengua y región como parte del patrón de asentamiento variado entre tsotsiles y tseltales⁶ (Gómez, 2004). La cultura maya⁷ se distribuye a lo largo de cinco estados del sureste de México: Campeche, Chiapas, Quintana Roo, Tabasco y Yucatán; y en América Central, en los territorios actuales de Belice, Guatemala, Honduras y El Salvador (Martínez, 2011), es considerada una de las civilizaciones más importantes y sobresalientes de Mesoamérica.

Sin embargo, nuestra historia como mayas fue transformada y trastocada por sujetos desconocidos hasta entonces, sujetos que no eran de nuestro mismo color, me refiero a los europeos súbditos de Corona Española, quienes llegaron a la segunda mitad del siglo XVI, y trajeron consigo e impusieron otras formas de vivir y cultural hacia nosotros. El arribo de los españoles, ocasionó una modificación radical en la vida de nosotros como indígenas, y como muestra de ello, Diego de Mazariegos logró la colonización de los territorios de la actual Chiapas, que habían formado el patrimonio de extensos cacicazgos precolombinos (De Vos, 1992, citado por Martínez, 2011).

Con la llegada de los españoles a nuestras tierras como tseltales, iniciaron diversos procesos de despojo hacia las formas ancestrales de vivir, mediante la colonización cultural, cuyo objetivo fue insertar nuevas identidades, obligándonos (los tseltales) a considerar la cultura española como la única. Uno de sus mecanismos fue y ha sido mediante *la evangelización de los indios* (Martínez, 2011), como una forma de colonización espiritual a través de la religión católica. Sus alcances evangelizadores, quisieron modificar todo tipo de acercamiento simbólico y cosmogónico que los tseltales ya teníamos, afectando directamente la relación de respeto que consideramos a la “madre tierra”, por ser para nosotros la que nos provee de alimentos, salud, paz, cohesión social, vestido, hogar y convivencia armónica. Ante tal escenario, la Corona Española empezó a desestabilizar,

⁶ La utilización de la letra Z en la que utiliza la autora Maritza Gómez (2004), actualmente, y de acuerdo a la Academia Mexicana de la Lengua en el estado de Chiapas, la utilización de la letra S en tselal y tsotsil se consideran como formas únicas para nombrar estas lenguas, ya que así se le da mayor uniformidad a su ortografía. Por lo tanto, por el respeto a la autora, considero respetar la cita de la forma que utilizaba la autora.

⁷ Dicha civilización se desarrolló en zonas húmedas y tropicales con franjas paisajísticas geográficas extensas y rodeadas por ríos caudalosos que permitieron la exuberante vegetación con gran variedad de pastos y árboles, así como una flora abundante con infinidad de especies. Además, de ello construyeron ciudades y centros ceremoniales en varios lugares entre los que destacan: Palenque, Yaxchilán, Edzná, Labná, Sayil, Kabah, Cobá, Dzibilchaltún, Toniná, Mayapán, Chichén Itzá, Tulum, Uxmal, Tikal y Bonampak (Recuperado en: <http://ceavirtual.ceauiversidad.com/material/1/hist1/145.pdf>. Revisado en 03-11-17)

cambiar y darle otro sentido a nuestra vida y cultura. Nuestra relación hombre-naturaleza les había parecido como un signo de falsa idolatría, por ello, comenzó una modificación bajo la idea de “modernización” social, cultural y económica, acelerando la explotación y extracción de los recursos naturales, e intromisión de cultivos exóticos para su producción, impulsando estrategias como los monocultivos, violando o desconociendo el sentido sagrado de las montañas y selvas (Martínez, 2011).

La colonización se vivió como despojo, invasión, ultraje, violación, genocidio sin piedad, “linguicidio”, muerte y saqueo cultural de diversos grupos étnicos. Es una mancha oscura y sangrienta de muchos pueblos originarios que hasta la fecha sigue sin borrarse. Pero el proceso nunca fue terso, ante los cambios impuestos y drásticos en la vida sociocultural de los tseltales, en 1712 “*Los Zendales, Las Coronas y Chinampas, y La Guardianía de Huitiupán*, se levantaron⁸ en armas con el propósito declarado de acabar con el dominio español” (Viqueira y Ruz, 2004, p.103), el centro de la rebelión fue en Cancuc.⁹ Para 1867-69 surge otra insurrección armada, esta vez encabezada por los tsotsiles del municipio de Chamula, que involucró a tseltales de Tenejapa, desatando en sí la mal llamada *guerra de Castas o rebelión de los Cuzcat*, la cual concluyó en 1870 (Martínez, 2011).

Estas revueltas y rebeliones, tuvieron como causa el malestar social por la explotación sufrida por parte de los españoles; sin embargo “mientras que fue de ellos, parece haber sido un movimiento pacífico. Lo que buscaban era poder cultivar sus tierras en paz, controlar sus propios mercados y venerar libremente sus santos” (Ruz, 1995, p.174).

A pesar de esto, existen elementos que adaptándose sobrevivieron hasta la fecha, se conservan y están en resistencia, tales como nuestra cultura, tradición, agricultura local y cosmovisión. Parte de esta conservación son los símbolos culturales, los cuales pueden verse en los tejidos y en la vestimenta, cuya simbología se encuentra integrada por

⁸ “Los llevo a que, abrumados por el nuevo sistema de cobro de tributos, la crisis agrícola, el aumento de las cargas civiles y religiosas y por los repetidos abusos de las autoridades españolas” (Viqueira y Ruz, 2004, p.129) véase Chiapas: los rumbos de otra historia.

⁹ El municipio hoy conocido como San Juan Cancuc cuya lengua originaria es el Tseltal, dentro de la Región Altos Tseltal Tsotsil y colinda con Tenejapa.

elementos, como la naturaleza, los animales, las plantas, los dioses – dios del cielo y del inframundo- y de la milpa (maíz-*ixim*).

A esos procesos de resistencia, que se encuentran en la larga data, es necesario mencionar el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el 1° de enero de 1994, el cual fue un movimiento social-campesino que marcó la historia de muchos pueblos y comunidades indígenas y campesinos, cuyas demandas parten del reconocimiento de sus derechos, el acceso a sus tierras, justicia y la libre determinación como pueblos originarios.

A raíz de ese levantamiento zapatista, dos años más tarde,

En febrero de 1996, se firmó por parte del Gobierno Federal y el EZLN desde la Comisión de Concordia y Pacificación en Chiapas (COCOPA) el documento titulado “Acuerdos de San Andrés”¹³, en el cual se manifiestan las prontas modificaciones a la carta magna, para el reconocimiento de México como nación pluricultural, el respeto a los derechos humanos y a las identidades de los pueblos indígenas de México, así como el respeto y reconocimiento a las tierras y el territorio como bienes necesarios, sin embargo, hasta estas fechas, los Acuerdos de San Andrés no han sido cumplidos en su totalidad y esencia inicial, alejando paulatinamente las demandas originales de los pueblos indígenas (Gómez Jiménez, 2017; p. 31).

En esta lucha de los pueblos indígenas, se vieron partícipes diversos pueblos y comunidades indígenas como los tsotsiles y tseltales de la región Altos de Chiapas, pero “lo poco que se obtuvo de aquel movimiento fue el reconocimiento por parte del Estado a las etnias indígenas, como sujetos con propias identidades y formas de gobierno tradicional” (Gómez Jiménez, 2017; p, 32). Considero que buena parte de esas luchas son el resultado del trato dado a los campesinos e indígenas, quienes siguen siendo objetos de uso y de saqueo. A pesar de estos movimientos y luchas, nuestra historia como pueblos originarios se sigue escribiendo y visibilizándose, más aún cuando se trata de luchar por nuestros derechos como indígenas, por nuestra identidad cultural y por nuestro territorio.

Como tseltales de Tenejapa con el transcurrir del tiempo hemos desarrollado una identidad propia, la que definimos como “*jlumal jbatik* “nosotros del mismo pueblo”. Esta

forma de nombrar, viene a dar un sentido único a los tenejapanecos, de un solo pueblo, de la misma identidad, de la misma etnia, de un solo creador, de una sola cultura, de un solo lenguaje y de una cosmovisión única en el mundo (Trabajo de campo, noviembre de 2017). En este sentido, rescato lo que me contó el C. Antonio Velasco:

Nos decimos *jłumal jłajtik* porque venimos del mismo origen/raíz, porque hablamos la misma lengua, porque tenemos la misma vestimenta y porque somos del mismo pueblo. Esto nos identifica como cultura y como lengua tseltal de Tenejapa (Entrevista informal con el C. Antonio Velasco, noviembre de 2017).

Como tseltales de Tenejapa, tanto la cosmovisión, como los tejidos, el tipo de vestimenta, las creencias en torno a la naturaleza, las fiestas tradicionales del pueblo, entre otras, son elementos que nos hacen diferentes de otras culturas. Esta cosmovisión se articula y desprende desde el origen de la milpa (*ixim-k'altik*), así como nos menciona en el libro de Popol Vuh, que a través de los mitos cuenta cómo el hombre fue creado¹⁰ por medio del maíz (Anónimo, 1998). La milpa nos da identidad a nosotros los tseltales, sobre todo como fuente de alimentación, basado a un conocimiento ancestral que se ha transmitido de generación en generación. No solo es el caso de Tenejapa, sino con otros pueblos aledaños, como Oxchuc, Cancuc, Chanál, Chamula, Chenalhó, Mictóntic, Huixtán, y entre otros. En concordancia, también pone en referencia de la creación del *bats'il winik/ants* que significa *hombre verdadero y/o mujer verdadera*, “cuyo origen es a partir del maíz como sustancia del cuerpo y alma mayas” (Martínez, 2011, p.46).¹¹

¹⁰ Para la formación de hombres de maíz, los creadores dijeron: “ya está cerca el tiempo en que debe amanecer y de que se acabe de perfeccionar, de que evolucione todo lo que hemos hecho, y entonces, el maíz amarillo y blanco, fue lo que hallaron los creadores como lo apropiado para comida del hombre y de esto se hizo su carne cuando fue formado, y asimismo de este alimento se hizo la sangre del hombre” (Editores Mexicanos Unidos, 1998, p.87-89)

¹¹ Esta práctica milenaria de la milpa-k'altik-ixim- de los pueblos originarios, es un tema que sigue en debate, en discusión y en investigación desde diferentes disciplinas, así como las ciencias sociales, la antropología, la economía y las ciencias naturales, véase Las milpas de la ira (Arnando Bartra, 2016), Sin maíz no hay país (Rodríguez Wallenius, C., & Concheiro Bórquez, L. (2016), El maíz, fundamento de nuestra cultura (Siller C, 1993), La milpa como patrimonio biocultural y La práctica de la milpa, el ch'ulel y el maíz como elementos articuladores de la cosmovisión sobre la naturaleza entre los tseltales de Tenejapa en los Altos de Chiapas (Renzo D'Alessandro y Alma Amalia González, 2017).

1.2 Historia del Ejido Sibactel

Ejido Sibactel se fundó aproximadamente en el año de 1956 bajo el apoyo sustancial del profesor Antonio Velasco Gómez y el señor Alonso Pérez Méndez. En aquel tiempo, el profesor Antonio Velasco Xil¹² fungía como docente en la primaria en la comunidad de Chacoma, mientras que el Señor Alonso era la autoridad máxima; el Comité de educación.

La creación del Ejido Sibactel se debió a la demanda de nuevas tierras para agricultura, principalmente la milpa (maíz-frijol), representados por la voz y lucha de 40 habitantes provenientes de comunidades vecinas como Chacoma, Majosik y Colonia Sivactel. Ese grupo proponía comprar una tierra cercana, de la que era dueño en aquel tiempo el señor Pedro Pérez López, quien radicaba en la cabecera municipal. Días después, el profesor Antonio y el señor Alonso se encargarían de contactarlo, a fin de obtener esas tierras lo más pronto posible.

Después de varias visitas, diálogos y acuerdos pactados con el propietario de las tierras identificadas, lograron obtenerlas y empezaron a trasladarse a su nuevo lugar, comenzaron a construir sus casas, algunas de madera y lámina de asbesto, otras de lodo, de zacate o de bambú. Al mismo tiempo, definen el nombre de la localidad como “Sibactel”.

Posteriormente, el profesor Antonio, empezó a tener contacto constante con el H. Ayuntamiento Municipal de Tenejapa, a fin de registrar el nombre de la comunidad como “Ejido Sibactel”. Sin embargo, después de haberlo registrado, empezaron a surgir inquietudes y molestias por parte de los habitantes hacia el profesor, puesto que había registrado como parte del nombre la figura de ejido¹³, lo que provocó descontento ya que no figuraban como “ejidatarios”. Sin embargo, las inconformidades y quejas de los habitantes ya eran en vano, no podían hacer nada para revocar el nombre de “Ejido”, puesto que el registro ya se había realizado ante el Ayuntamiento Municipal de Tenejapa.

Pero el profesor Antonio se equivoca y como la comunidad vecina es colonia Sivactel ahí saca el tipo de nombre, ya que ellos si son ejidales o ejidatarios, y como nosotros no sabíamos hablar nada de español y como el

¹² La palabra *Xil* proviene del escrito tseltal y de acuerdo a su linaje donde los apellidos “Velasco” son nombrados o conocidos de esa forma.

¹³ Se desconocen las razones del profesor Antonio a que le llevo agregar “Ejido”.

sí, entonces el aprovecha y lo pone como ejido (Entrevista informal con el C. Diego Pérez, julio de 2017).

El nombre de la localidad fue copiado de una colonia vecina que se llamaba igual, de la que incluso procedía un grupo de pobladores. “Sibactel” viene de las palabras en tseltal *sibak te’el* (palo para cohete), ya que anteriormente se cortaban los tallos del árbol, las cuales eran usados como colas para dar equilibrio a los cohetes rústicos, empleados en las fiestas tradicionales como el *tajimal k’in* (carnaval), en las fiestas del Santo Patrono San Idelfonso y Jesús de los Desagravios, del pueblo de Tenejapa.

En paralelo, con el fin de tener una organización comunitaria dentro de Ejido Sibactel, dieron paso a la formación de “comités comunitarios”¹⁴ quienes se encargarían de organizar, de velar, vigilar y salvaguardar la vida de las familias. Dichos comités se conformarían por una autoridad máxima, un secretario, un tesorero y tres vocales.

Los comités son una forma de organización autogestiva que posibilita la vida en comunidad (Cruz, 2014), por eso a pesar del paso del tiempo se siguen preservando. Aunque en la actualidad la estructurase ha modificado, de igual manera se han multiplicado de acuerdo a los cambios y transformaciones que ha presentado la comunidad. En Ejido Sibactel la estructura organizativa es la siguiente: un comité de educación (máxima autoridad), un comité de bienes materiales, un secretario, un tesorero, un patronato de agua, un patronato de carretera, un comité de salud, cinco vocales y ocho comités de la tienda Sistema de Distribuidoras Conasupo (DICONSA).

1.3 La milpa de los tseltales de Tenejapa

Quienes llegaron al Ejido Sibactel, afirman que el ecosistema natural de las tierras habitadas mostraba sus grandes bondades y riquezas debido a la gran diversidad en flora y fauna. Los bosques abundaban por doquier en las altas y medianas alturas de la comunidad, prevaleciendo árboles como el pino (*Pinus sylvestris* L.), liquidámbar (*Liquidambar*

¹⁴ Para quienes forman parte de estos comités comunitarios -como máxima autoridad-, comúnmente son personas de 18 hasta 45 años de edad, mismo que ellos tienen los suficientes conocimientos para representar y velar por la localidad, y son nombrados mediante una asamblea comunitaria.

styraciflua. L), capulín (*Miconia glaberrima* Naudin L.), corcho blanco (*Heliocarpus appendiculatus* Turcz. L.), nok (*Alnus acuminata ssp arguta*. L), palo amarillo (*Rhamnus sharpii*. L) y roble (*Quercus peduncularis* L). También, abundaban especies de fauna como el conejo (*Oryctolagus cuniculus*), venado de monte (*Docoileus virginianus*), armadillo (*Dasypus novemcinctus*), zorrillo (*Mephitidae*), tlacuache (*Didelphys marsupialis*), entre otras.

Había muchos árboles, animales, ya que no había mucha gente, y algunas personas cazaban algunos animales como el conejo y el venado, pero siempre crecían, ya que había muchos bosques alrededor y ahí mismo encontraban como alimentarse (Entrevista informal con el C. Diego Girón, julio de 2017).

Aunado a ello, la principal actividad agrícola de aquel tiempo era la milpa, el sistema de policultivo cuyo centro es el maíz y se acompaña de frijol (*Pasiflora edulis*), calabaza, haba, chile, y el cacahuate¹⁵ (Rodríguez y Concheiro, 2016), sistema que está íntimamente relacionado con los conocimientos y saberes tradicionales de los tseltales, transmitidos de generación en generación. Gómez (2004) subraya que “la milpa es metáfora de siembra y cosecha de la memoria de saberes, asombrosamente semejante a la del Popol Vuh (siglo XVII)¹⁶, en la que la actividad conlleva un saber: cultivar, y son nociones que además sostienen el concepto tseltal de *a’tel*, “trabajo” que implica un saber hacer (cultivar, sembrar, cosechar)” (p.23). Esta actividad ancestral de la milpa, en la actualidad sigue siendo el pilar más importante para nuestra alimentación diaria, de tal suerte que se ha

¹⁵ El cultivo de cacahuate conocido como *kaxlan chenek*’ en los tseltales, pues también significo una gran parte de aporte económico, aunque no todos se dedicaban a ello, ya que solo se producía en las comunidades bajas del municipio de Tenejapa, y esto, constituyó en un elemento diferenciador de las unidades de producción de Tenejapa. Aprovechando la facilidad de transporte por el bajo peso del cacahuate su comercialización la hicieron los mismos productores. La confluencia de los cacahuateros a diferentes localidades indígenas y ladinas de la región fue en las fiestas religiosas patronales; visitaban así, los municipios de Oxchuc, San Juan Chamula, Zinacantán, Pantelhó, Teopisca, Amatenango del Valle e incluso la misma ciudad madre de San Cristóbal de Las Casas. Este contacto con la región, los tzotziles les llamaron *chon* maya *chenek* (López, 1997).

¹⁶ Según Graulich (Segundo Congreso Internacional Mayista, 1995), “el problema de las similitudes entre los mitos quichés contenidos en el Popol Vuh y los mitos mexicanos [y mayas, en Chiapas] es de importancia porque: 1) si las similitudes son reales, nos proporcionan variaciones interesantes, que pueden contribuir a un mejor entendimiento de los mitos [...] para aclarar puntos oscuros. 2) Nos informan sobre posibles relaciones históricas y sobre la antigüedad de esos mitos [...]” (Gómez, 2004, p.23). En el libro de Popol Vuh de origen maya, es la de la creación del hombre: los primeros humanos fueron venados y aves, los segundos, hombres de barro, los terceros hombres de madera, y los cuartos fueron creados con granos de maíz amarillos y blancos para dar a lugar a los hombres de hoy (Siller, 1993).

vuelto representación cultural e identidad de nosotros los tseltales, configurada a través de nuestras diversas relaciones reciprocas con la madre tierra. Nuestra relación con la milpa es inter-dependiente de uno al otro, convirtiéndose como si fuera un integrante más de la familia, así como menciona Siller (1993) que:

Para los mayas tsotsiles y tseltales de Chiapas, como para tantos otros grupos étnicos de México, la tierra y el maíz tienen vida propia y se les habla como a un miembro más de la familia; nunca se dejan, por ejemplo, los granos tirados en el suelo, puesto que se pueden molestar y ofender, y al sembrarlos no van a germinar, a crecer y menos a producir. (p.2).

Esta referencia es similar a la que nos menciona en su testimonio la señora María Meza:

No puedes tirar el maíz, no puedes aventarlo, ya que tiene ch'ulel (alma), está viva, y además porque está conectado con nuestro "Dios". Si molestamos al maíz, puede que ya no crezca o que no germine, a lo mejor sí, pero no dará mazorca. Si no la cuidamos puede que su ch'ulel se vaya de aquí (Entrevista informal con la C. María Meza, noviembre de 2017).

La siembra de la milpa fue y siguen siendo de temporal, una actividad milenaria de nosotros los mayas tseltales. Dentro de ella, esconde y encierra creencias y cosmovisiones que se dan a partir de rituales, y este se vincula de manera estrecha con la madre tierra, con la naturaleza y con ciertos dioses intangibles, "dioses de la noche, las montañas y las cuevas" (Morante, 2000, p.40).

Esta ritualidad en torno a la milpa es en casi todo el proceso productivo, es decir en las etapas de la siembra, la limpia y en la cosecha. Previo a la siembra, todas las familias acuden a un "*poxil*"¹⁷ es decir, el Curandero tradicional, donde él y junto con la gente rezan en los cerros, en las cuevas o en una cruz.¹⁸ Estos rezos se dirigen de manera directa con los dioses, como el dios de la lluvia, del sol y de la tierra, acompañados de ofrendas, velas, veladores y flores, y la danza tradicional.

¹⁷ La palabra *poxil* también tiende a significarse como "*medicina*" dentro de la lengua tseltal de Tenejapa.

¹⁸ La cruz simbolizaba el lugar sagrado, donde se le habla y se reza. El *poxil* se encarga de rezar y mientras que los demás danzan o también imitan al *poxil*.

Sin duda alguna, los rituales hacia la milpa en su conexión hacia los dioses intangibles, son símbolos de respeto, un modo de vivir, de convivencia, comunicación y una estrecha armonía de los tseltales hacia la naturaleza.

Estas tradiciones hacia nuestra milpa son sumamente importantes, ya que la naturaleza es ahí donde crece, sin estos rituales, la milpa no crece. No podemos perder estas tradiciones porque sin nuestra milpa no comemos, moriríamos de hambre. Ahí dependemos y de ahí vivimos (Entrevista informal con el C. Diego Pérez, julio de 2017).

Cabe señalar, que los rezos la realizan en tseltal acompañado del *pox* (aguardiente o trago), le hablan con reverencia y en un lenguaje ritual, muchas veces dirigiéndose a él como su alteza (Siller, 1993). El *poxil* es el principal actor y base fundamental, ya que sólo él tiene los conocimientos de los antiguos o de los abuelos para poder comunicarse ante los dioses.

Por su parte, el rezo y la danza unifican estas dos ceremonias hacia los dioses, donde piden al “dios” de la tierra permiso para la siembra del maíz para que este crezca sin problemas. De la misma forma realizan después de la siembra, en compañía del rezo, la danza, velas, flores y el *pox*, en la que suplican al dios de la lluvia y el dios de la tierra para que mande agua y/o lluvia ante las siembras realizadas, y a la vez le ruegan para que no permita vientos fuertes o algún objeto sobrenatural que pueda afectar a la milpa. Por otro lado, en el interior o en las orillas de la milpa, las familias preparan ciertos alimentos y luego los consumen; razón por la cual, es necesario pedir a los dioses que haya una buena cosecha. Esta ofrenda construye lazos de unión entre las familias tseltales hacia la naturaleza, como una forma de respeto hacia ella.

Ahí se preparaba la comida, comíamos “*juy bil mats sok tumut*” (pozol hervido con chile y con huevo o blanquillo), comíamos ahí como una forma de respeto hacia la milpa, hacia la tierra y hacia los dioses (Entrevista informal con el C. Diego Pérez, julio de 2017).

Nuestra milpa es un agroecosistema producto de una agricultura milenaria que se mantiene viva y conectada a través de nuestras cosmovisiones, lenguas, creencias y costumbres, que fueron transmitidas de generación en generación por la sabiduría de nuestros abuelos tseltales. La milpa “fue fundamental para el desarrollo de las civilizaciones

mesoamericanas, base de su reproducción material y eje central de su cosmovisión” (López-Austín y López, 1996, p. 67-75, citado en Rodríguez y Concheiro, 2016, p.215).

Es importante señalar que anteriormente la extensión territorial en la que se desarrollaba la milpa era prácticamente de $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{2}$ y hasta de una hectárea por familia aproximadamente, dependiendo del número de integrantes, aunque existían muy pocas familias que sembraban hasta dos hectáreas. En ella, las familias se dedicaban de sol a sol para la preparación de la parcela, la siembra, la limpia y la tapisca, donde toda la familia (papá, mamá e hijos) trabajan en esta labor tan importante para sus vidas.

Sin embargo, el maíz y el frijol como fuente importante de la alimentación, afirman mis abuelos tseltales que, con el tiempo a las familias ya no les eran suficientes, por lo que muchos de ellos empezaron a comprar el maíz en las tiendas de la Compañía Nacional de Subsistencias Populares (CONASUPO)¹⁹. Además, permitió el intercambio de productos entre los propios vecinos, es decir, “el trueque”, una forma de hacer mercado, y gracias a ello, fue y ha sido un factor importante para mantener la autonomía alimentaria.

Ante tal situación, la economía de auto-subsistencia basada en el sistema de producción milpa y la carestía para la obtención de un recurso económico para la solvencia y compra de alimentos indispensables que forman parte de la canasta básica, fue un factor determinante para que muchos pasaran a ser jornaleros en la milpa, cargadores de leña en las comunidades vecinas y sobre todo la migración temporal en las fincas cafetaleras de Soconusco en los principios de 1960 y hasta finales de 1990.

De esta manera, antes de proseguir y de hablar sobre la parte migratoria de los tseltales, quiero subrayar que los párrafos anteriores sobre la milpa de los tseltales, es el preámbulo de la investigación, y era pertinente abordarlo, puesto que esta actividad milenaria de la milpa se asociaría con el café pues muchas veces ocupan las mismas tierras. Más adelante me ocuparé de desarrollar y a profundizar cómo llega el café a la comunidad

¹⁹ La Compañía Nacional de Subsistencias Populares (CONASUPO) se creó por decreto presidencial el 23 de marzo de 1965, durante el gobierno del presidente Gustavo Díaz Ordaz, aunque sus antecedentes parten del presidente Lázaro Cárdenas, quien, en 1937, ante un alza generalizada de precios, constituyó el Comité Regulador del Trigo. Se creó entonces con el único fin para ayudar a los pobres. Luego más tarde, a partir de 1995, con la resectorización de la Secretaría de Desarrollo Social cambió su denominación a Liconsa, S.A. de C.V. Recuperado en: <http://www.proceso.com.mx/179498/con-la-desaparicion-de-conasupo-quedarian-sepultadas-las-pruebas-de-corrupcion-de-tres-sexenios> (Revisado en 15-09-2017).

de estudio, pero, por el momento basta con señalar que muchos indígenas campesinos fueron migrantes en la región de Soconusco orillados por la simple necesidad de buscar ingresos complementarios para la subsistencia familiar.

1.4 Viacrucis migratorio: hacia las fincas cafetaleras de Soconusco (1960-1990)

En Ejido Sibactel nuestros abuelos encontraron un territorio idóneo que permitió el eventual crecimiento de las familias y la población, lo que a su vez significó que las tierras no daban para el trabajo de todos; poco a poco empezó a surgir la migración de los habitantes hacía otras tierras lejanas de su comunidad. Esto con el fin de mejorar la calidad de vida, a través de obtener ingresos económicos y sobre todo mejorar las condiciones de bienestar dentro del núcleo familiar y comunitario.

La economía local tenía sus experiencias propias, sus formas de *crecer* en términos económicos. Los mercados más importantes eran el de San Cristóbal de Las Casas y el de Plaza Yochib (Gómez 2004). Sin embargo, aún existía de manera amplia mecanismos de intercambio de productos, trueque. En este sentido, don Diego Girón ha compartido una experiencia al respecto:

Cuando nos íbamos en yochib o en la cabecera municipal, ahí era el centro de nuestro mercado, ahí llegaban a vender frutas, maíz, frijol, cacahuete, guineo, calabaza, verdura, carne de res, y otros que vendían gallinas. Cuando no teníamos dinero para el pago de estas cosas, pues la mayoría de las veces intercambiamos, por ejemplo, si yo llevaba un poco de frijol, pues me daban a cambio maíz, y así, pero algunos pagaban con dinero, así como los maestros, ellos si podían pagar con dinero...además, quienes toman “pox” en ocasiones intercambiaban por esa bebida (Entrevista informal con el C. Diego Girón, noviembre de 2017).

Cabe señalar que la economía comunitaria y la comercialización de los productos simplemente se destinaban para autoconsumo, empero poco a poco se empieza a introducir

y a depender del consumo de bienes “foráneos”²⁰. La necesidad del dinero se hace más apremiante, disminuye el comercio y se va haciendo obsoleto el trueque (Naredo, 2004).

De esta manera, la necesidad de generar ingresos económicos los llevaría a migrar y vender su fuerza de trabajo en las tierras cafetaleras, en la que los alejaría de sus comunidades y se insertarían en la dinámica de las fincas, lo que en los hechos significó que buena parte del año pasaban inmersos en una economía comunitaria, y la otra enrolados en la dinámica más propia del capital: “las fincas promovidas por las corporaciones internacionales no transitan de la producción de subsistencia a la generación de pequeños excedentes para terminar arrojando utilidades; el capital es su partera y la ganancia su único y primogénito afán” (Bartra, Cobo y Paz, 2011: 95).

De esta manera, podemos considerar que la migración estacional de los tseltales fue producto de varios factores, por un lado, el aumento poblacional, pero también la carencia de trabajos asalariados y la baja productividad de la agricultura (la milpa). Todo ello repercutía a demandar ingresos complementarios, por lo que migrar hacia las fincas cafetaleras se convirtió en un mecanismo para hacerse de esos ingresos. Ante esta presión, los campesinos se vieron forzados a migrar a las tierras cafetaleras de Soconusco en donde la dinámica del café permitía la contratación temporal de grandes contingentes humanos. La migración alteña hacía el Soconusco inició con el *boom* cafetalero en esta región en la última década del siglo XIX, y más tarde se volvería una ruta sustancial de muchos indígenas, principalmente tseltales y tsotsiles de la región Altos que se volvieron un reservorio de mano de obra (Rus, 2012). En Tenejapa esa migración fue tardía, pues se empezó a dar de manera importante en las décadas de 1960 y principios de 1970, cuando ya en otros municipios de la región llevaban casi medio siglo de vínculo con el Soconusco. Junto con los de Tenejapa, los campesinos de la zona de San Cristóbal y los tojolabales de Comitán, eran los proveedores naturales de brazos para las cosechas de café del Soconusco (Bartra, Cobo y Paz, 2011).

Quizás la incorporación tardía al trabajo en el Soconusco se deba al contexto, especialmente la situación que se estaba viviendo en torno al principal producto alimenticio: “la inflación de los precios del maíz, donde alcanzaron su punto máximo entre

²⁰ Algunos bienes, como instrumentos de trabajo, ropa, comida, entre otras.

1974 y 1976, y más tarde, se desplomaron de una manera constante hasta tocar fondo en 1980” (Rus, 2012, p.39). Esto afectó de manera amplia a la región, por lo que “a partir de 1970, se empieza a registrar cerca de 100,000 hombres indígenas-aproximadamente 80% de toda la población masculina adulta indígena-migraba por todo Chiapas cada año para trabajar en las fincas de las tierras bajas” (Rus, 2012, p.19).

Pero esta migración ni era del todo voluntaria, ni del todo tersa. De hecho, se sabe que existía un mecanismo que raya en lo extralegal, denominado sistema de *enganche*²¹, que consistía en adelantar al trabajador una cantidad de dinero, para asegurarlo y obligarlo a acudir a las fincas (Pozas, 1959). A quien se encargaba de esto se le conocía como *enganchador* o también llamados como *habilitadores* o *traficantes*. El principal objetivo de los enganchadores era subministrar mano de obra barata a las fincas cafetaleras durante las temporadas de cosecha o bien, en cada proceso productivo (Cruz Gómez, 2017). Sin embargo, es necesario identificar que con el “*enganche*”, se articulaban gobiernos corruptos que también les generaba una ganancia económica²². Los trabajadores trabajadores eran expuestos a un sin fin de arbitrariedades de parte de los enganchadores y administradores de la finca, mal pagados, vigilados, maltratados, emborrachados, encarcelados, engañados, amarrados y muchos de ellos llegaron a sufrir el cepo. Los campesinos, no tenían otra opción más que aceptar los malos tratos, aunque indignados y molestos por estas acciones.²³

²¹ El sistema enganche, Pozas (1959) menciona que también es un sistema que se presta a negocios turbios en los que el indio es objeto de robo y otros abusos, sin que por esto deje de ser la fuente principal con que completan su economía pues aseguran con tales ingresos los gastos que requieren el conseguir mujer y las relaciones con las instituciones y los hombres de su propia cultura.

²² Esta ganancia la generaban medianteal asegurar mano de obra barata que era bonificada con mayores pagos que les daban por cada campesino enganchado hacia las fincas.

²³ Es posible encontrar una versión novelada de este proceso en las obras de B. Traven, especialmete en la La Carreta, y La Rebelión de los Colgados, en donde narra los pormenores del sistema de enganche, aunque refiorea la Selva y la extracción de madera; ahí mismo deja en claro, que El Gobierno representa el enganchador, pero de manera más cruel y oportunista. Sobre los peones, nos dice “ los peones no son esclavos. La esclavitud fue abolida en México cuando se declaró la independecia, que puso fin a la dominación española. La inexistencia de la esclavitud en México está garantizada por la Constitución. En una parte de nuestro divinamente ordenado mundo, la cosa resulta mejor cuando el proletariado sabe leer, escribir y calcular con rapidez; en la otra parte de nuestro mundo astutamente organizado, la cosa resulta mejor cuando no entiende las cifras ni el español. Aquellos decididos a hacer dinero, sólo tienen que escoger cuál es la parte del mundo que les conviene explotar. (Traven, 1989b:28-29, citado en Bartra, Cobo y Paz, 2011, p.103). La visión científica lo da Bartra “define dos modalidades laborales del capitalismo en las que los enganchados eran subordinados: el trabajo libre del proletario y el trabajo forzado del peón”²³ (Bartra, Cobo y Paz, 2011, p.103).

Se sabe que el finquero Guillermo Kahle fue el primero en viajar a Los Altos a conseguir braceros, y con él inició el sistema de enganche.²⁴ En 1904 instaló una agencia de habitación, como las que más tarde se multiplicaron en San Cristóbal, Comitán y Motozintla²⁵ (Pozas, 1977, citado en Bartra, Cobo y Paz, 2011). Los mismos autores, mencionan que “el enganche se hacía en las plazas durante las fiestas de los pueblos, donde el enganchador se instalaba con una mesa en la que colocaba montoncitos de monedas de plata para llamar la atención de los indios” (p.75). Esto era el sistema de enganche, un sistema que se apoderaba por completo de la vida de los campesinos tseltales, quienes eran llevados a otras tierras ante la imposibilidad de encontrar un bienestar económico (dinero) en sus propios territorios.

Mientras aumentaban las plantaciones de café en las fincas, también aumentaba los enganchadores en diferentes puntos y sedes a fin de conseguir braceros. De manera particular, los tseltales de Tenejapa eran enganchados en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, en donde se les adelantaban sus pagos, que correspondía la mitad de su salario y la otra mitad eran pagados durante el desarrollo o término de su contrato, equivalente a dos meses (ocho semanas) de trabajo en la finca.

De acuerdo a un taller realizado, se identificaron dos formas de enganche importantes: la primera, es que los tseltales eran llevados por “*cuadrillas*”, es decir, son llevados mediante un enganchador o traficante, quien forma parte de un sindicato: Él se encargaba de llevarlos hasta las fincas y se responsabilizaba de adelantar la mitad de los salarios. Y la segunda, como “*ganador*” se le conocía de esta forma cuando los campesinos migran hacia las tierras cafetaleras por voluntad propia, pero esto se observa solo cuando el campesino ya había estado una o dos veces en la finca.

Para ser enganchado en la ciudad de San Cristóbal, los tseltales de Ejido Sibactel eran registrados con un enganchador cercano y vecino del Ejido, en el cual se encargaba de los registros de los nombres, anunciándolo por medio de la alta voz en las localidades

²⁴ Los braceros son también llamados así a los campesinos o los obreros, en las que eran enganchados para las fincas cafetaleras de Soconusco.

²⁵ Además de ello, “el Guillermo Pohlenz nombro su grupo de representantes en tres lugares claves de la zona tsotsil-tseltal: en San Andrés Larráinzar puso a Francisco Franco, en San Pedro Chenalhó a Celso Villa Fuerte y en San Cristóbal de Las Casas a Blás Cancino” (Cruz Gómez, 2017, p. 59).

vecinas. Los enganchadores de ese municipio eran tres personas, conocidas como *Tacho*, *Lupe* y *Juan*, cuyo apellido familiar eran López y Sántiz.

Cuando venían a llevar gente en las fincas, decían en el aparato...pinca-pinca-pinca²⁶ que significa que hay salida a las fincas, entonces en ese momento íbamos con él a que nos apuntara nuestro nombre, con el Tacho (Entrevista informal con el C. Antonio Méndez, agosto de 2017).

Una vez enganchados iniciaba un largo recorrido: los campesinos de Ejido Sibactel caminaban alrededor de tres horas hasta la cabecera municipal de Tenejapa, con su huarache o a veces descalzos, vestidos con el “*sakil pak’*” (*manta blanca*) y una muda extra. Así, nos lo narró Don Pedro Pérez:

Como no había carretera aquí en Ejido Sibactel, salíamos caminando hasta San Cristóbal...había carretera pero hasta la comunidad de Shishintonil...pero como hay veredas que llega hasta cabecera, pues ahí nos íbamos, salíamos temprano, caminábamos tres horas...cuando llegábamos ahí pues ya nos íbamos en carro del Tacho hasta san Cristóbal...llevábamos nada más una ropa aparte, y lo que llevamos puesto, nuestro zapato, nuestro sakil pak’ y nuestro pantalón de tela (Entrevista informal con el C. Pedro Pérez, julio de 2017).

El viaje continuaba desde San Cristóbal, desde donde se iban la mayoría de las veces en camiones de tres toneladas (conocidos así por su capacidad de carga), en los que metían entre 60 y 70 campesinos, iban acompañados del *traficante* o *el enganchador* durante todo el transcurso. En el camino a veces los detenían, pero por cuestiones políticas desde entonces, el enganchador se encargaba de ello. Años más tarde, la Secretaría de Reforma Agraria (SRA), empezó a reglamentar el proceso, por lo que empezó a otorgar credenciales/identificaciones (ver imagen 2), que servían como pase directo, y les permitía no ser detenidos durante el transcurso del camino.

Además de las condiciones en las que viajaban los campesinos, soportaban un viaje de ocho horas en carretera de malas condiciones. La ruta era de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas a Tuxtla Gutiérrez, y finalmente en las tierras cafetaleras de los municipios de

²⁶ *Pinca* que significa finca. Los tseltales decían o pronunciaban *pinca*, en ese tiempo muchos no sabían hablar la lengua castellana.

Jaltenango de la Paz, Huixtla y Tapachula. Existía otra ruta que iba de San Cristóbal, luego pasaban por Teopisca, Comitán de Domínguez, luego Comalapa, Motozintla y finalmente hasta Huixtla, en la región de Soconusco. Don Diego Girón ha compartido una experiencia al respecto:

Íbamos en carro de tres toneladas muy apretados, iban patojos²⁷ de diez años a veces, y nos vigilaba el Tacho (enganchador) y como también van muchos Chamulas y porque ellos son reconocidos como fuertes y que matan, pues cuando nos detenían en el camino, y me preguntaban de dónde soy.....yo les respondía que soy de Tenejapa, aunque no era continuo, ya que las veces que fui en la finca, creo que me tocó como cuatro veces (Entrevista informal con el C. Diego Girón, julio de 2017).

SECRETARÍA DE LA REFORMA AGRARIA

PADRON NACIONAL CAMPESINO

CONSTANCIA DE EMPADRONAMIENTO

GIRON LOPEZ DIEGO

Primer apellido Segundo apellido Nombre(s)

No. 069305

Lugar y fecha de nacimiento EJIDO SIBACTEL 10-JUN-1950

ESTADO CHIAPAS CALIDAD DEL CAMPESINO COMUNERO

MPIO. TENEJAPA

POBLADO EJIDO SIBACTEL

HUELLA DEL PULGAR DERECHO FIRMA DEL INTERESADO

ESTA CONSTANCIA NO CONSTITUYE UN DOCUMENTO PROBATORIO SINO LA MANIFESTACIÓN HECHA POR EL CAMPESINO EN EL MOMENTO DE SER EMPADRONADO, QUEDANDO SU CLAVE Y NUMERO DE REGISTRO INSCRITOS EN EL REGISTRO AGRARIO NACIONAL.

EL SECRETARIO DE LA REFORMA AGRARIA

México D.F., marzo de 1980.

NOTA: La reposición de la constancia será a cargo del interesado, tendrá un valor de \$50.00 y deberá solicitarla a la Delegación Agraria correspondiente o a la Oficina del Padrón Nacional Campesino.

Imagen 2. Identificación de los finqueros en los años de 1980 por parte de la Reforma Agraria. Fuente propia, julio de 2017). Fuente; Carpeta de documentos personales del C. Diego Girón López, documentado por el autor de la tesis, julio de 2017.

En las fincas, los enganchados/campesinos seguían las órdenes de un *patrón*, un *caporal* y un *planiero*²⁸ quienes eran los encargados y a la vez autoridades de las fincas, dirigían las actividades e cada uno de los campesinos y administraban sus salarios. El proceso se daba

²⁷ El patojo se le conocía al niño o joven cuando aún no está en condiciones de trabajar en el campo o que no tenga los conocimientos suficientes para lo mismo. Esta palabra se utilizó más y con frecuencia en las fincas cafetaleras de Soconusco. Debido a que es la forma en como se les llama a los niños en Guatemala y la costa colinda con este país.

²⁸ El patrón funge como el encargado de la finca y de vigilar al caporal y al planiero (Entrevista informal con el C. Antonio Méndez, julio de 2017).

El caporal es el encargado de repartir los trabajos a los finqueros y hasta en ocasiones como enganchador. También vigila al planiero.

El planiero se encarga de vigilar el trabajo de los campesinos. El reporta los nombres, es decir, registra los nombres antes y después de la jornada laboral. El registro tiene como función de reportar su trabajo y como el pase de obtener el desayuno y comida

generalmente con malos tratos en los trabajos diarios de los cafetales. Los golpes y abusos de los *caporales* era algo común. Es importante mencionar que en ocasiones los caporales eran mestizos, tsotsiles o tseltales.²⁹

Si no obedecíamos un mandato, el patrón nos pegaba con un garrote o palo, con un chicote o yerga seca de toro: nosotros éramos los acasillados y ellos los patrones, no éramos mejor que animales, porque teníamos dueños (Socios de la Unión Tierra Tzotzil, 1990:1). Nos pegaban los enganchadores y hasta nos pegaban los dueños de las fincas. Nos daban de patadas... Había gente que no aprendía, o que no hacía lo que el caporal quería... y entonces pegaban los caporales. Pero en la finca no había autoridades, y no había donde quejarse del mal trato” (Taller Tzotzil Inaremac, *op. cit.*:27, 33, citado en Bartra, Cobo y Paz, 2011, p.108).

Los caporales nos pegaba, más los pegaban a los patojos, nos decía...apúrate acaso eres mujer, haragán...no le respondíamos, solo nos aguantábamos, y si no terminábamos de trabajar a tiempo, pues cuando te pagan solo te dan la mitad...pero esos caporales a veces eran mestizos y alemanes, pero también mirábamos en ocasiones Chamulas y Tseltales...les dan ese cargo porque desde antes muchos ya no regresaban a sus casas y ahí se casaban con mujeres guatemaltecas, y como veían los patrones que aguantaba trabajar, pues les daban ese trabajo ya sea como caporal o enganchador” (Entrevista informal con el C. Antonio Velasco, julio de 2017).

A pesar de los abusos de los caporales, los campesinos apostaban sus vidas y dignidad para obtener *dinero* para luego llevarlo a la familia. Las jornadas de trabajo eran sumamente pesadas, desde las seis de la mañana, hasta las dos de la tarde; un trabajo forzado y obligados a cubrir la jornada por su caporal y planiero, ya que la apropiación del excedente se sustenta en trabajo forzado, la violencia es eslabón decisivo de la disciplina laboral (Bartra, Cobo y Paz, 2011).

²⁹ De acuerdo a las entrevistas, los caporales eran comúnmente ladinos (mestizos): les otorgaban este cargo, por el simple hecho de que ellos hablan con mayor facilidad la lengua castellana (español) sobre todo por ser de una clase mestiza. No obstante, también en ocasiones eran tsotsiles: les daban este cargo por permanecer más tiempo en las fincas (1 o 2 años aproximadamente) y por sus características físicas, así como soportar los trabajos de las fincas, por ser hombres fuertes y valientes, pero sobre todo por soportar cargar 70 a 80 kilos de café cerezo durante más de tres horas de camino. Y mientras que los tseltales, les daban el cargo de caporales aquellos que deciden permanecer más de un año en la finca o por su trabajo eficacia dentro de la misma. Cabe destacar que les dan estos cargos a quienes no hayan dejada su esposa o mujer en su comunidad.

Los datos obtenidos en las entrevistas realizadas coinciden con lo que subrayan Bartra, Cobo y Paz (2011): los campesinos o los indios comían tortillas, frijoles y café, una vez a la semana arroz y en ocasiones excepcionales algo de carne³⁰. Para la obtención de estos alimentos, los campesinos tenían que levantarse a las cuatro de la mañana para formarse en las cocinas y/o comedores de las fincas, y posteriormente caminar de cuatro a cinco horas hacia los cafetales.

Los grandes esfuerzos de los tseltales eran los trabajos diarios acompañados de regaños, abusos, malos tratos de los caporales y de los finqueros. Además, la larga caminata que hacían hasta los cafetales también alteraba sus vidas, y a veces eran asesinados en las grandes montañas, aquí nos narra don Antonio Velasco al respecto:

Estar en la finca es difícil, los patojos lloraban...cuando nos mandaban muchos en los cafetales, nos regresábamos todos juntos con nuestro costal de café cargando, ya que algunos caminos pasa en medio de montañas, pues en ella, en las carreteras asesinaban a los caporales o los finqueros y no solo eso, sino también animales que matan o nos pican, eso pasa en las montañas en donde se escuchan, como el jaguar, el coyote y culebras....una vez vine nada más con un compañero, al pasar por las montañas desde lejos escuchamos dos disparos....pero como teníamos cargando nuestro café tuvimos que ir en otra vereda (Entrevista informal con el C. Antonio Velasco, julio de 2017).

El corte de café, la limpia, la poda, el deshije, la aplicación de abonos, holladas³¹, la elaboración de cajetes en las plantas, la cijada, la elaboración de almácigos, la siembra y el chaporro³², eran las principales actividades cotidianas de los campesinos. Generalmente cada actividad se organizaba con diez campesinos, un caporal y un planiero. Hombres, mujeres, pero también niños, eran los principales proveedores de la mano de obra en estas actividades, quienes soportaban la larga caminata y en cargar su costal de café en sus espaldas hasta la casa de los patrones.

³⁰ En las fincas, cuando consumían carne, también se le conocía como ración, lo que significa, es que cada 15 días se les dan de consumir carne a los campesinos, pero nada más a los que trabajaron bien durante esos días.

³¹ Las holladas es una de las actividades que realizaban los campesinos, en la que consistía escavar el suelo con una profundidad de 60 cm y con un diámetro de la misma medida, cuyo propósito es depositar o plantar las matas de café en ese espacio.

³² El chaporro, es la limpia de la maleza en los cafetales por medio del machete.

Entre más braceros se requería en las fincas, mayor presencia de los enganchadores en los Altos de Chiapas que corresponde 13 municipios³³ y, por ende, aumentaban el número de migrantes a las tierras cafetaleras, con mayor presencia de tsotsiles y tseltales, volviéndose como su única ruta y camino en la obtención de ingresos económicos. Sin embargo, a pesar del crecimiento de la producción de café de la región de Soconusco, el salario de los campesinos no aumentaba, y mucho menos garantizaba estabilidad económica familiar. De acuerdo a las entrevistas realizadas en el trabajo de campo, el salario era de \$200.00 por las ocho semanas de contrato, equivalente a \$25.00 por semana, aunque posteriormente algunas fincas, conforme tuvieron crecimiento productivo, alcanzaron a pagar hasta \$10.00 diarios. Estos ingresos mantenían a la familia y permitían la compra de alimentos, ropa, y cubría lo necesario durante muchos meses del año. La recurrencia de la migración de los tseltales en las fincas cafetaleras, poco a poco se volvió en un factor importante para el complemento de la economía de las familias. De lo poco que ganaban, muchos lo invertían en la construcción de sus viviendas, así como la compra de tablas y láminas principalmente.

De acuerdo al taller realizado “Diagnóstico comunitario y la reconstrucción histórica del café”, para tener un panorama sobre la migración de los tseltales en los principios de 1960 y hasta los principios de 1990 se realizó el siguiente cuadro (ver cuadro 1) en la que representa tres cosas fundamentales: la primera, se registra el nombre de las fincas a las que migraban; la segunda, son las fechas o los meses que frecuentemente eran enganchados en las fincas; y la tercera, son las veces que migran al año por campesino, así como las fincas que más requerían mano de obra.

Cuadro 1. Nombre de las fincas en las que migraban los tseltales.

<i>Nombre de las fincas</i>		<i>Meses del reclutamiento o enganche</i>												<i>Migración</i>
Municipios	Fincas y/o Ranchos	E	F	M	A	M	J	J	A	S	O	N	D	Total de veces anuales por finquero

³³ Los 13 municipios corresponden a Tenejapa, Chamula, Oxchuc, Pantelhó, Chalchihuitán, Chanal, Chenalhó, Huixtán, Larráinzar, Mitontic, San Cristóbal de las Casas, Zinacantán y San Juan Cancuc.

Jaltenango de La Paz (Ángel Albino Corzo)	Liquidámbar, Prusia, Argelia, La Cruz, España	X	X	X	X		X	X	X			X	X	4 veces por año
La Concordia	Custepec, Unión dos, Retiro, Nueva España, Armenia, Nuevo San Pedro	X	X	X			X	X			X	X	X	3 veces por año
Huixtla	El Manacal	X	X				X	X					X	2 veces por año
Siltepec	Barranca Honda, Monterrey	X	X	X			X	X		X	X	X	X	4 veces por año
Tuzantán	Hannover		X							X	X	X	x	2 veces por año.
Escuintla	El Transito, el Triunfo, Morelia	X	X				X						x	2 veces por año
Sabanilla	Xojtik					X	X	X				X	X	2 veces al año
	Otras fincas: San Andrés, Catarina, Helgado, Rancho Onésimo, Rancho Mario, Candelaria, Nuevo Colombia		X	X			X	X						2 veces al año

Fuente. Revisión bibliográfica e información de entrevistas directas a campesinos del Ejido Sibactel, agosto del 2017.

Se observa como los tseltales trabajaban principalmente en las fincas: Liquidámbar, Prusia, Barranca Honda, Monterrey, Custepec, Unión dos, Retiro, Nueva España y

Armenia, a las que llegaban a trabajar de tres a cuatro veces por año. Si bien es cierto que el grueso del enganche se destinaba al Soconusco, también se observa una migración mínima a la Región Norte, al municipio de Sabanilla. El cuadro a su vez nos muestra la existencia de un trabajo estacional, pero una mutua dependencia entre los enganchados y las fincas que necesitaban de la fuerza de trabajo para poder atender la creciente demanda, y con ello crecer económicamente. También se logró identificar que los tseltales de esta comunidad, migraron a trabajar a las fincas a lo largo de 17 años – aunque no variando los años en los que lo hicieron- en un periodo que va de 1960 hasta 1990, de tal suerte que la experiencia en el Soconusco se volvió trascendental en sus propias vidas y de la comunidad.



Imagen 3. El enganchador Anastasio Trujillo de San Cristóbal con enganchados de varios municipios tsotsiles y tseltales destinados a las fincas Prusia y Liquidámbar, 1976. Fuente: (Rus, 2012).

De las fincas enlistadas, actualmente no se registra ninguna de las fincas cafetaleras con migrantes indígenas tseltales de la región Altos. Sin embargo, la finca Custepec³⁴ aun cuenta con producción de café, para ello contratan peones guatemaltecos de diciembre a marzo, destinados fundamentalmente a cortar el grano: tanto el de los finqueros como el de los campesinos (Paz, 2009).

Pero en algunos lugares esta migración tuvo un beneficio colateral, la introducción del café en la producción local, a esto se se sumó el Instituto Mexicano del Café (Inmecafé), el cual, fue una de las primeras instituciones que promovió la producción de café.

1.5 La introducción del café en el Ejido Sibactel

Hemos dicho que los tenejapanecos eran y son productores de la milpa (maíz, frijol, calabaza, entre otros) con la técnica de rosa-tumba y quema (RTQ), sin embargo, las tierras han sufrido mucha presión productiva y los rendimientos cada vez son menores, aunque una parte de la tierra templada se podía dedicar a otros cultivos como el cacahuete y los frutales, cultivos alternos y complementarios de la cadena alimentaria de las familias, recurrentemente se ha sufrido una baja productividad de la milpa.

A pesar de que los campesinos eran migrantes estacionales, de los dos o tres meses de trabajos en las fincas podían ganar lo suficiente para poder comprar el maíz y frijol para sus familias durante todo el año y, así, subsistir. Pero, siempre mantenían el recuerdo inseparable de sus comunidades, ya que las veces en las que migraban, siempre regresaban a ellas.

³⁴ En la finca Custepec, muy cerca de ahí nacieron caseríos como San Isidro y Santa Anita, quienes son habitantes tzeltales de Tenejapa, que en los 70s llegaron a trabajar a la finca Las Nubes, propiedad de Guillermo Sonnemans. Al principio todos los años iban y venían entre Los Altos y La Frailesca. Hasta que a principios de 1980, el finquero les ofreció 147 hectáreas por 120 mil pesos. Memorioso, don Antonio, cuenta que le dijeron: “No tenemos dinero, somos peones”. Pero él los convenció: “Nomás sigan trabajando en mi finca y me pagan con la mitad de su jornal”. “Y así –recuerda– diez familias compramos y empezamos con el café pero ahora como propietarios (...) Igual nacieron otros ranchitos con paisanos de Tenejapa, en terrenos que el patrón ayudó a comprar”. En el pueblo se habla tzeltal y las mujeres bordan en telar de cintura. Si una les pregunta, dicen: “De aquí no somos, somos de Tenejapa”. Lugar que los jóvenes nacidos en los tejabanos de la finca, no conocen (Paz, 2009).

Aprovechando el trabajo de asalariados de los tseltales en las diferentes fincas cafetaleras de Soconusco a los principios de la década de 1960 y 1970, poco a poco extrajeron la semilla del aromático, las que plantaron en sus huertos familiares (López, 1997; Cobo y Paz, 2009). Pero en ella, corrían ciertos riesgos y sanciones por parte de los *caporales* (suspensión de pagos y los malos tratos), ya que en las fincas no se permitía sustraer plantas y semillas. Don Antonio Méndez nos narra su experiencia al respecto:

Cuando nos íbamos a las fincas, mucho de nosotros traíamos a escondidas las semillas, a veces las plantitas pequeñas...de hecho los finqueros y los caporales nos revisaban si no escondemos nada al momento de salir, porque no puedes robar algo de otras fincas o dentro de los cafetales, si te descubren robando pues te mandan a encarcelar, te pegan o no te pagan (Entrevista informal con el C. Antonio Méndez, julio de 2017).

De esta forma, llegaron las primeras plantas pero, en esos tiempos no era importante su producción, por lo que simplemente algunos sembraron cuatro plantas en sus huertos, aunque había tenían hasta diez. Inicialmente no había mayor interés en expandir la producción de café, especialmente porque no existía conocimiento de consumo, pero sobre todo porque se desconocía todo lo referente a la comercialización del grano. Pasó con los primeros granos obtenidos por las familias de las pocas matas que tenían, las que “vendieron por primera vez por maestros ladinos en la cabecera municipal de Tenejapa, posteriormente los comerciantes ladinos de la cabecera realizaban el trueque con productos de poca valía para ellos (chicharrones y vísceras de cerdo) por el preciado grano de café” (López, 1997, p.19).

Por otro lado, la comercialización del grano que hacían los tseltales, era por una canasta (*almul*)³⁵ y eran vendidas en la cabecera municipal, cuyo precio iban de 2 a 5 pesos por *almul*. Sin embargo, no siempre se les pagaban con dinero, sino en ocasiones por medio del *trueque*, en las que intercambiaban por frijol, pollos y algunas frutas.

Las primeras veces que empezamos a vender el café, era por medio de *almul*, donde la ofrecíamos en la cabecera municipal y los *kaxlanes* (ladinos) eran los compradores, pero ni era dinero, ya que solo nos

³⁵ El *almul* es un sistema de medida que los tseltales utilizan, tomando como referente a una canasta que está hecha de carrizo, ya sea elaborado por ellos mismos o las compran en la cabecera municipal de Tenejapa. Un *almul* contiene entre 16 kilos de café en beneficio seco.

pagaban a veces de dos a cinco pesos, pero en ocasiones nos daban por otra cosa, como frijol, maíz, alguna gallina o pox (Entrevista informal con el C. Antonio Velasco, julio de 2017).

Debido al rol cada vez más importante del café, se creó el Instituto Mexicano del Café (Inmecafé) en 1958 para realizar funciones de investigación, experimentación y asistencia técnica, y más tarde se dinamiza, a partir de 1973, cuando se fusiona con Beneficios Mexicanos (BEMEX) integrando así la actividad comercializadora (Paré, 1990). En las mismas fechas Inmecafé promovió la formación de las Unidades Económicas de Producción y Comercialización (UEPC) como unidad de organización.

El Inmecafé se implantó como un organismo responsable del desarrollo integral del cultivo. A raíz de la eventual introducción del grano en las tierras alteñas, el Inmecafé llegó a promocionar la caficultura para hacer crecer y expandir la producción, pero también como garante de los canales del proceso de comercialización del grano, acompañado de la participación y apoyo de promotores y técnicos en los procesos productivos. Por ello se incrementó y se expandió entre los municipios de la región Altos como Larrainzar, Chenalhó, Pantelhó, Tenejapa, Oxchuc y Cancuc, sujeta y vinculada con los militantes del Partido Socialista de los Trabajadores (PST) (López, 1997)³⁶.

Debemos entender que la producción de café logra posicionarse en el municipio de Tenejapa en este marco. Inicialmente se dio en las localidades donde el clima era favorable para el cafeto, como Kotolte, Pocolum, Tres Cerros y Majosik (localidades que corresponde al clima cálido). Sin embargo, con el tiempo, poco a poco se fue adaptando al gradiente altitudinal, conforme lo fue permitiendo el factor climático de bajas temperaturas. De acuerdo al taller que realizamos, sabemos que en Ejido Sibactel, se introduce el café aproximadamente en el año de 1984 con cuatro variedades: Caturra, el Árabe, Borbón y el mundo Novo, de la especie *Coffea arabica* (Mandujano, 2006; Nolasco, 1985). Destacamos el testimonio de Don Pedro:

³⁶ El Partido Socialista de los Trabajadores (PST), estaban conformados por distintos partidos políticos de izquierda, los cuales estuvieron insertos en la estructura operativa del Inmecafé. Su función relevante es la promoción de la organización productiva del café.

Como en 1984 llega el café, de hecho ya había pero más debajo, es ahí donde llegaron primero los de Inmecafé, promocionaron las matas, hasta eso estuvieron regalando algunas plantas. Después llega también aquí en nuestra comunidad, empezaron a dar apoyos, fertilizantes y venían seguido algunos técnicos para supervisar las plantas de café (Entrevista informal con el C. Pedro Pérez, julio de 2017).

Ante la llegada de las plantas de café en la comunidad, es necesario mencionar que los tseltales tuvieron que adaptarlo y asociarlo con la milpa tradicional, dentro de las mismas parcelas agrícolas. Esto significó en los hechos que un cultivo que no era siquiera conocido fue apropiado y se le dio identidad dentro de la cosmogonía indígena. Pero también significó que disminuyó la siembra de la milpa a tal grado que muchos campesinos se vieron obligados a comprar el maíz en las tiendas comunitarias (CONASUPO), lo que paradójicamente se logró gracias a la comercialización del grano de café, el cual, ayudó a generar ingresos económicos; “el dinero”. Tal como lo expresa Don Antonio Méndez, tuvieron que disminuir la mitad de la superficie de terreno destinados para la milpa y la otra mitad para cafetales:

Cuando empezamos a sembrar el café, pues dejamos de sembrar un poco la milpa, ya que ahí mismo se empezó a cultivar el café de $\frac{1}{4}$ de hectárea, pero hay quienes sembraron hasta con $\frac{1}{2}$ hectárea. Pero como la mayoría tienen sus terrenos más arriba de la comunidad, pues ahí fuimos a sembrar la milpa, pero algunos prestaron parcelas pequeñas...y ahorita se sigue cultivando la milpa, y no se dejará de sembrar porque ahí comemos (Entrevista informal con el C. Antonio Méndez, julio de 2017).

El Inmecafé tuvo un papel importante, especialmente porque promovió una UEPC, que dedicó parte importante de su quehacer en la formación de grupos de caficultores en las diferentes comunidades de Tenejapa, particularmente en el Ejido Sibactel, pero también extendió su área de influencia a los municipios tseltales de San Juan Cancuc, Oxchuc y al municipio Tsotsil de Chenalhó. Conforme iba aumentando el número de integrantes y tras las reuniones de los diferentes grupos, consensaron en formar una organización con una

estructura jerárquica,³⁷ y al mismo tiempo determinaron la comunidad de Pocolum³⁸ como centro de todo evento o reunión. Entonces, la comunidad de Pocolum sirvió al Inmecafé como centro de trabajo. “En ella difundió en su momento la ventaja de la fertilización química para las plantas en crecimiento y se dieron cuantiosos créditos e incentivos para esta práctica a través del Programa Integral de Desarrollo Rural (PIDER)” (López, 1997, p.20). Posteriormente, los caficultores de la organización iniciaron la etapa de producción, los socios aportaron una cooperación económica para adquirir dos predios y al mismo tiempo gestionar al instituto la construcción de la infraestructura para las reuniones y acopio de las cosechas. Más tarde, lograron la construcción de infraestructura, como oficinas y bodegas, financiados por el Inmecafé.

Así, fue que el Inmecafé intensificó la promoción de los cultivos en las diferentes comunidades indígenas de Chiapas. De manera general, Cobo y Paz (2009) mencionan que:

La superficie cafetalera se extiende notablemente y la producción chiapaneca de café pasa de 15 mil quintales³⁹ en 1977 a 50 mil en 1988. Hasta 1989, el Inmecafé controla no solamente los procesos de financiamiento, producción, procesamiento y comercialización del café campesino, sino también la investigación agronómica y la asistencia técnica, que se desarrollaban en consonancia con la revolución verde⁴⁰, el impulso del monocultivo y el uso indiscriminado de agroquímicos, atentando contra el sabio manejo campesino, originalmente diversificado. (p.17).

De esta manera, tanto Ejido Sibactel, y así como las otras comunidades de la región empezaron a producir con los apoyos del Inmecafé. Esto trajo como resultado para los cafeticultores en mejorar sus condiciones económicas, especialmente mediante la comercialización de los granos a través del propio instituto, que acopiaba los granos cerca

³⁷ La estructura jerárquica interna de las comunidades o parajes se conforma por: presidente de educación, secretario, tesorero y vocales.

³⁸ Es una comunidad perteneciente del municipio de Tenejapa, que se encuentra a 20 minutos de la cabecera municipal.

³⁹ Un quintal de café en cereza equivale a 250 kg, en pergamino 57 kg.

⁴⁰ La revolución verde surge en los años de 1960. Esta propuesta está basada en el uso de monocultivos y consistió en la selección genética de semillas (variedades de alto rendimiento), la maquinización de la agricultura, la explotación intensiva del suelo y principalmente la utilización masiva de fertilizantes y plaguicidas sintéticos también conocidos como agroquímicos (Pichardo, 2006).

de las comunidades, lo que implicaba bajos costos de traslado e incluso mejores precios que con los acaparadores.

Los trabajos en los cafetales se hicieron muchas veces con base en lo aprendido en las fincas cafetaleras del Soconusco, imitaron el modo de trabajo que realizaban y las practicaron en sus parcelas, en un proceso de prueba y error, de retroalimentación constante. Pero los saberes tradicionales ancestrales sobre el modo de trabajo de la milpa, también emergieron y fueron incorporados en la producción de café. Así nos lo contó Don Antonio Velasco:

Todo el trabajo que realizábamos en las fincas, así como cultivar, hollar y podar, pues cuando empezamos a producir nuestro café aquí en la comunidad, pues pusimos en práctica y la imitamos de la misma forma en que hacíamos en las fincas...Para nosotros ya era más fácil trabajarla, dado a que ya sabíamos cómo cultivar y cuidar a las matas de café (Entrevista informal con el C. Antonio Velasco, julio de 2017).

Toda la familia (papá, mamá e hijos) participan en el cafetal, porque saben que es el sustento y fuente de ingresos económicos. Desde la llegada del café se adaptaron a ella para su beneficio familiar y comunitario, lo que implicó una serie de actividades⁴¹ para la producción, de las cuales las más laboriosas son las holladas y la siembra. En todas las actividades se debe “plantar, limpiar y cuidar las matas como un miembro más de la familia” (Pérez, 1989, p.132). Así, el cafetal no solo ha sido como un fin económico, sino ha sido además como un integrante dentro de las familias tseltales, como lo ha sido el maíz.

El auge productivo del café en las comunidades, particularmente de Ejido Sibactel, fue gracias a los apoyos del Inmecafé, a la que estuvieron sujetos muchos años. El instituto tenía mecanismos de supervisión y seguimiento constante de diferentes técnicos, empleados de la misma institución, que casi siempre eran foráneos, pero también hubo participación e incorporación de técnicos prácticos originarios de Tenejapa, y esto facilitó el establecimiento de relaciones estrechas con los campesinos de este municipio.

⁴¹ Las actividades en torno al café son: elaboración de viveros, luego la elaboración de hollada de 60x60 cm de profundidad y de diámetro mediante una herramienta (coa), la siembra del café y árboles de sombra (chalum), la fertilización, la limpia y el corte. Pero en todo momento se necesita la supervisión y cuidado por parte del caficultor.

Esta participación de los técnicos tseltales, ayudó a mejorar e incorporar nuevos socios dentro de la institución, aumentando así la producción de café en las comunidades, esto derivado de los precios que manejaba el Inmecafé desde aquel tiempo. Según la información recabada en el taller y de las entrevistas realizadas, en 1987 el café pasó de *ocho* a *once* pesos por kilo de café seco. Esto ayudó claro, al Inmecafé como acopiadora sobresaliente e importante a nivel nacional y local, ya que acaparaba en su totalidad las cosechas de los cafecultores.

A pesar de que Inmecafé era acopiadora de los granos de sus socios, el crecimiento de la producción de café detonó el surgimiento del “*coyote o coyotaje*”⁴², que también fungían como acopiadores, pero a un precio inferior a la que Inmecafé ofrecía. Ciclo tras ciclo, el “coyote” aumentaban a la medida que se expandían también los cafetales en diferentes comunidades y regiones.

En cuanto a los precios siempre ha sido un problema para el cafecultor, pues ha venido presentando fluctuaciones. Para hacer frente a esto, el país firmó diferentes convenios⁴³ en los que México comenzó a participar en 1955, con el propósito de establecer mecanismos en los precios del café y a la vez fomentar el consumo. Sin embargo, Bartra, Cobo y Paz (2011) subrayan que “los primeros intentos por ordenar el mercado mundial de café, provinieron de países exportadores, particularmente de Brasil, que desde el siglo XIX ha sido el mayor productor y principal causante de los ciclos de sobreoferta y desplome de precios” (p.196). Pese a esto, hay que destacar que los precios mejoraron o se mantuvieron estables dentro del Inmecafé por varios años, aunque presentaba ya ciertos problemas sociales y económicos, por lo que a “principios de la década llegó a captar el 44% de la producción nacional de café, para 1988-89 su capacidad de compra se había reducido a un triste 9.6%” (Paz Paredes, 1995, citado en Bartra, Cobo y Paz, 2011, p.211).

⁴² Estos compradores son la mayoría ladinos provenientes de la Ciudad de San Cristóbal, en la que los precios son menores que las instituciones acopiadores del grano, con diferencia de 3 y hasta 5 pesos.

⁴³ “A través de la Comisión Nacional de Café el Estado mexicano empieza a participar, en 1955, en un proyecto de retención de inventarios, junto con países de Centroamérica. En 1957 siete naciones latinoamericanas firman el Pacto de México sobre políticas de retención de exportaciones para un repunte de precios. En 1962 se conforma la Organización Internacional de Café (OIC) con 26 naciones exportadoras — entre las que figura México— y 13 consumidoras. Este año se firma el primer convenio bilateral; le siguen el de 1968, el de 1976, el de 1983 con vigencia hasta 1988 y el último de 1989” (Bartra, Cobo y Paz, 2011, p.196).

En 1989 el gobierno anunció que el Inmecafé se retiraba de las funciones. Esto trajo el desplomé de las relaciones económicas que había construido con los caficultores de las diferentes regiones en que el instituto tenía presencia. Los tseltales de Tenejapa así como de otros municipios no se salvarían de esta crisis. Aunado a esta crisis, la UEPC promovida por el Inmecafé en la sede de Poculum, en la que el PST se relacionó con diferentes líneas políticas, así como el Partido Revolucionario Institucional (PRI) e hicieron acciones irregulares. Los representantes y líderes de UEPC de Inmecafé estuvieron envueltos en procesos de corrupción, lo que provocó una crisis estructural por lo que la gente no tardó en reaccionar y los expulsaron de la comunidad. Don Antonio nos narra su testimonio al respecto:

Pues cuando éramos socios, antes empezó a funcionar con bien, los apoyos llegaban en cada grupo, pero como los representantes del Inmecafé vieron que había mucho dinero de por medio, pues muchos empezaron a cobrar por cada apoyo, ya no llegaban los apoyos, hasta eso, pues tuvimos problemas sobre el pago de nuestro café, pero la presión de la gente, tuvieron que pagar (Entrevista informal con el C. Antonio Méndez, julio de 2017).

La ruptura y la caída del Inmecafé en 1989, la crisis de precios a nivel nacional y local, trastocaron a los pequeños productores de café quienes estaban conformados en la UEPC, a los que no les quedó más que seguir y dar continuidad a su propia producción.

Con la crisis en la estructura de trabajo del Inmecafé, surgieron un par de nuevos actores: el Instituto Nacional Indigenista (INI) y la entonces Secretaria de Agricultura y Ganadería (SAGA) ubicados en San Cristóbal de las Casas, los que establecieron proyectos de café en zonas indígenas chiapanecas, como el municipio de Tenejapa (López, 1996, citado en Jarquín, 2003). El INI entró, con mayor presencia en el ámbito de la organización productiva del café, en los diferentes municipios de la Región Altos, a través de la residencia establecida en la cabecera municipal de Tenejapa, en donde recobró y reestructuró de lo que había dejado la anterior institución UEPC (López, 1997). Entonces el INI apoyó a los socios mediante el otorgamiento de despulpadoras, patios de secado, algunos fertilizantes y plaguicidas, así como víveres.

Sin embargo, los apoyos que brindaba INI estaban bajo el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL)⁴⁴, como fuente de financiamiento para las comunidades indígenas. Estos apoyos que les otorgaban a los campesinos eran bajo la forma de créditos, a los que posteriormente los caficultores abonaban en el momento de comercializar los granos, es decir, al momento de efectuar los pagos, la misma institución descontaba la mitad.

No obstante, el INI también entró en una crisis, de la misma forma como aconteció con la UEPC, esto se debió a la cúpula de poder político a nivel municipal y estatal, llevándolo a la desarticulación de las líneas de acción y planes de trabajo dentro de las comunidades que venían operando la institución. Tomando como referencias de las entrevistas realizadas, caficultores de Ejido Sibactel afirman que la desaparición del INI y del Inmecafé, trajo consigo mayor presencia del “coyotaje”, mecanismo del que ya no sólo participaba la población ladina, sino también empezó a darse la participación de algunos indígenas tseltales de Tenejapa. Con el repliegue de las instituciones del Estado, su lugar fue siendo ocupado por los coyotes.

Sobre la comercialización de café a los coyotes, Don Pedro nos da su testimonio al respecto:

Aquí y en otras comunidades, se vendían el café con un coyote ladino conocido como Chuz y un tal Antonio que le apodan *Setet* originario de aquí de Tenejapa, pues a ellos nos compraban pero muy barato, ya que buscaba la forma de cómo convencernos y engañarnos, peor aún si sabes tomar, pues te engañaba con dos o tres medidas de pox en vez de dinero, además como no sabemos hablar español fácil nos manipulan (Entrevista informal con el C. Pedro Pérez, julio de 2017).

De esta forma, desapareció la presencia de técnicos y trabajadores de ambas instituciones en las comunidades, instituciones que promovieron y expandieron la producción de café tanto a nivel local, regional y nacional. Previo a su desaparición, alcanzaron a organizarse muchos caficultores de tres municipios, quienes alzaron sus voces y organizaron una marcha a las instalaciones de Inmecafé y exigían un precio justo a sus productos.

⁴⁴ Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL), organismo del gobierno federal creado en 1989, para atender a la población más necesitadas.

Posteriormente, en 1994 llegó alcanzar 15 pesos por kg, y luego en 25 pesos en 2005, pero conforme los años no han sido estables, es decir, fluctúan constantemente.

En este contexto, se dio el surgimiento de otras organizaciones cafetaleras como la Confederación Tzeltales de Productores y Exportadores de Café (COTZEPEC)⁴⁵, la Unión Majomut, y la Organización Tzeltal de Productores de Café SSS incorporándose nuevamente algunas comunidades de Tenejapa, Cancuc y Oxchuc, pero el Ejido Sibactel ya no formó parte de ella. También, ante el repliegue, se rompió la dependencia que tenían de las instituciones, tuvieron que hacerse cargo de las compras de insumos y la comercialización fue acaparada por el coyotaje, pocos fueron los que vendieron a la acopiadora COTZEPEC.

A estos procesos, se suman otros más recientes. Desde el 2012-13-14 la mayoría de los caficultores se vieron afectados por la Roya (*Hemileia Vastatrix*), un hongo que devastó miles de hectáreas de cafetales en las diferentes regiones. A raíz de ello, en la actualidad, algunos caficultores se incorporaron a la Unión de Comunidades Indígenas de Producción Agrícola Santa Catarina Pantelhó (UCIPA),⁴⁶ una nueva organización cafetalera ubicada en el municipio de Pantelhó. Esta organización otorga diversos apoyos como plantas de café, algunos fertilizantes y plaguicidas, todo por medio de créditos. La organización UCIPA se ha introducido en siete municipios⁴⁷, en donde a cada socio se le ha otorgado plantas para la renovación de sus cafetales. Plantas que anteriormente se conocían como la caturra, el borbón y la arábica, pues hoy se cambiaron por nuevas variedades llamados Catimor, Salchimor, Carnica y Café Azteca.

⁴⁵ Confederación Tzeltales de Productores y Exportadores de Café (COTZEPEC) aunque su registro fue en 1988 en el registrada ante la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA), con el paso de los años logro acrecentar su número de socios, con 19 Comités de Socios Comunitarios y con un total de 989 Socios. Cuya figura jurídica adquiere el concepto de Sociedad de Solidaridad Social S.S.S., (López, 1997). La Unión Majomut una organización y acopiadora del café orgánico, cuyo registro fue en 1983, pero sobresale en las comunidades tseltales después de la desaparición de Inmecafé.

⁴⁶ La Unión de Comunidades Indígenas de Producción Agrícola Santa Catarina Pantelhó (UCIPA), es una organización cafetalera que se encuentra localizado en el municipio de Pantelhó, en relación con la Exportadora De Café California SA De CV ubicado en Tuxtla Gutiérrez y financiado por el Banco FIRA (Fideicomisos Instituidos en Relación con la Agricultura) el cual, otorga crédito, garantías, capacitación, asistencia técnica y transferencia de tecnología a los sectores agropecuario, rural y pesquero.

⁴⁷ Tenejapa, Oxchuc, Cancuc, Pantelhó, Mictóntic, Chenalhó y Chalchihuitán.

Los caficultores tseltales de Ejido Sibactel se adhirieron a esta organización, y se han beneficiado principalmente de las nuevas variedades de café, actualmente tienen en proceso de selección y producción son Catimor, Garnica y Salchimor. Estas variedades, según Anzueto (2013), son resistentes a la Roya (*Hemileia vastatrix*). Esto se toma con cierto escepticismo, de acuerdo a Don Antonio Méndez:

Lo que nos ha dicho la organización es que estas nuevas variedades son resistentes a muchas enfermedades, principalmente la Roya, pero vamos a ver si es cierto porque nos falta ver nuestra primera cosecha (Entrevista informal con el C. Antonio Méndez, julio de 2017).

Hoy, los caficultores tseltales esperan resultados positivos de su primera cosecha, y a través de ella mejorar sus ingresos económicos y así poder subsistir con la familia, sobre todo para el abastecimiento de maíz y frijol, ya que desde el 2012 por la llegada de la Roya afectó su economía familiar.

De esta manera, desde la llegada del café al Ejido Sibactel, las instituciones jugaron un papel relevante en la promoción de la producción de café, aunque más tarde estas instituciones promotoras desaparecieron por los diferentes problemas que atravesaron, compaginado al cambio del sistema económico neoliberal que adoptó el Estado Mexicano desde la década de 1980, que en cierta forma desprotegió de los beneficios y garantías de crédito y apoyos de subsidio a los productores de café a nivel nacional. Los apoyos que brindaron las instituciones gubernamentales fueron relevantes hacia los productores, les permitió diversificar sus actividades productivas, y mejorar sus condiciones de vida por medio del autoempleo e ingreso económico basado en la producción de café. Sin embargo, es necesario reconocer que tras el declive y crisis de las instituciones promotoras de café nuevos sujetos, como los coyotes, aparecieron ocupando su lugar, hasta la fecha son los que han sacado la mejor partida; al ser los que acopian y compran el grano aromático a precios inferiores, es así de lo que acontece en los caficultores de Ejido Sibactel y de muchas otras localidades.

En su momento, con la promoción y apoyo de las Instituciones de Inmecafé y del INI a principios de la década de 1970 y de 1990, existieron beneficios positivos, especialmente se pudo eliminar casi por completo la migración de los tseltales a las fincas

cafetaleras de Soconusco. Los cafetales propios detonaron y mejoraron los ingresos económicos de los núcleos familiares a partir de la venta del grano aromático del café, o bien mediante el empleo por el chaporreo o limpia de la parcela de café dentro de las mismas comunidades. En el Ejido Sibactel, los habitantes dejaron de emigrar, lograron además diversificar sus actividades productivas, y culturalmente les permitió adoptar una identidad y saber propio en la producción de café.

En la actualidad, el sistema de producción del café y la milpa son fuentes de identidad y existencia de los tseltales. El café es motor importante dentro la economía familiar; por su parte, el sistema milpa como actividad productiva milenaria ancestral ha servido como principal fuente de alimento y medio de auto-subsistencia. Milpa-Café, son sistemas productivos que los habitantes de Ejido Sibactel han visto con sentido de pertenencia e identidad, a través de su producción les ha permitido incorporar saberes muy valiosos de acuerdo a la temporalidad y el espacio.

De esta forma, los cambios esenciales que han tenido los sujetos en el Ejido, hace referencia la relación que adoptaron con el café. Una historia que demuestra que la mayoría de los campesinos e hijos de ellos, han migrado a distintas fincas del estado en búsqueda de empleo, pero también de ahí obtuvieron las primeras plantas y aprendieron las técnicas y acciones necesarias para la producción del café, quienes conforme al paso del tiempo lograron introducirla a sus tierras y la adaptaron para su beneficio familiar y comunitaria. Pero el café no solo es visto económicamente, sino que se ha incorporado en la cosmovisión campesina. La cultura de los tseltales se vinculó y le dio identidad única al café como un núcleo familiar, un sujeto y un ser vivo plantado en la madre tierra.

Esta es, la vida socio-histórica de los tseltales en torno a su cafetal de hoy, un cafetal que con el tiempo no solo ha brindado ingresos económicos a las familias, sino además ha permitido construir relaciones reciprocas muy valiosas con la naturaleza, con el sujeto caficultor y con el territorio: fraternidad.

1.6 Nuestra pregunta, ¿Qué pasó con la milpa tradicional?

Después de que el café formara parte de la vida comunitaria y como segunda actividad agrícola de nosotros los tseltales, la milpa no dejó de cultivarse, y mucho menos que fuera reemplazada o desplazada por las plantaciones del aromático.

Pero el escenario de la milpa sufrió modificaciones, me refiero a la superficie destinada a la producción. La superficie sembrada, de las dos hectáreas, descendió a $\frac{1}{2}$ y $\frac{1}{4}$ de superficie por familia, y hasta algunos en 25 m², y en su lugar, plantaciones de café.

Bajo ese sentido, el rendimiento de la milpa por familia, principalmente el maíz y el frijol, se había transformado y desestabilizado, a tal grado que el rendimiento anual de estos granos hizo que se redujeran. Esta reducción de la superficie de la milpa y del rendimiento, no fue la voluntad propia de los campesinos tseltales en que los haya orillado, si no fue por la necesidad en aumentar las plantaciones del aromático, por ser un producto comercial y generadora de ingresos económicos.

A partir de entonces, la economía familiar había experimentado el llamado “crecimiento económico”. Pero este llevó a muchas familias a obtener diversos beneficios, sobre todo una economía estable para la compra de maíz en tiendas de CONASUPO, hoy conocido como DICONSA, porque el rendimiento del cultivo anual del grano ya no era suficiente para el autoabasto y para el consumo familiar.

Y fue así, que esta milpa cambió de rumbo y de condición productiva, cultural y ambiental, y se convirtió en pequeñas, y a veces no aptas, porciones de tierra, o espacios que simplemente no eran destinados al cultivo de café. Esta forma y dinámica de la milpa permanece hasta la fecha, una milpa que pudo combinarse con el café, es decir, una parte de café y la otra de milpa. Entonces, la milpa sigue siendo ese cultivo tan importante como lo fue desde la creación del hombre y mujer maya, –según el libro de Popol Vuh- en donde el maíz fue la que dio vida y existencia a los mismos.

Bajo este contexto, nos hace repensar que la milpa actual de nosotros los tseltales no ha cambiado el sentido, el ser y el quehacer con la milpa y, por ende, no hay un tiempo y fecha definido en la que pueda dejarse de cultivar en tierras tseltales. Es así que la milpa aún permanece en medio de nuestro contexto comunitario, tseltales-caficultores hacen y

siguen reivindicando sobre la importancia del maíz, porque la milpa no solo ofrece maíz, frijol o calabaza y otros productos, sino que ofrece resistencia y permanencia de los sujetos tseltales-caficultores.

CAPÍTULO II

FORMAS, EFECTOS Y ALCANCES DE RELACIONES EXISTENTES ENTRE EL CAFICULTOR Y EL CAFETAL

2.1 El sujeto caficulator y sus formas de relación con el cafetal

A 34 años de la llegada del café a nuestro territorio, de nosotros los tseltales del Ejido Sibactel, su devenir ha materializado e integrado fuertes vínculos entre la naturaleza y el sujeto/caficulator.

El café, al formar parte de la vida de la comunidad en tanto una forma de trabajo, pero también de vida, les permitió a los abuelos tseltales disminuir la migración a las fincas cafetaleras del Soconusco, de tal manera que las relaciones socioculturales que se habían tejido en las fincas se fragmentaron lentamente, y gracias a ello permitió construir nuevas bases de identidad cultural en territorios tseltales.

Entre tanto, el paso del tiempo se ha encargado de construir nuevos espacios de relación y de dinamizar los ya existentes, mediante distintas formas de acercamiento y vinculación con el cafetal, donde la cultura es el elemento principal de toda construcción social y productiva.

La cultura de los pueblos originarios, en específico del ejido, es la que produce la identidad⁴⁸ de los sujetos en sus espacios territoriales, formado de elementos que dan vida y existencia al sujeto/caficulator. Taylor (1871) define a la cultura como “un conjunto complejo que incluye conocimiento, creencias, arte, moral, ley, costumbre, y otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembros de una sociedad” (p.29).

Por su parte Gilberto Giménez (1996) subraya que, “la cultura es el conjunto de signos, símbolos, representaciones, modelos, actitudes, valores, etcétera, inherentes a la vida social” (p.13). Además, Thompson (2002) también lo define como:

El conjunto interrelacionado de creencias, costumbres, leyes, formas de conocimiento y arte, etcétera, que adquieren los individuos como miembros de una sociedad particular y que se pueden estudiar de manera científica. Todas estas creencias, costumbres, etcétera, conforman una

⁴⁸ “El abordaje de la identidad entonces, da cuenta de la actuación del sujeto a nivel individual y colectivo; en el plano individual explica las múltiples formas en las que el individuo, a través de las interacciones con otros, construye su yo, y asume su condición como miembro de un grupo (de un nosotros). En el plano colectivo, la identidad explica la pertenencia y adscripción del sujeto a un grupo social y centra su interés en las formas en las que la identidad sirve de contenedor de un conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos) a través de los cuales, los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado” (Olivares, 2013, p.55).

totalidad compleja que es característica de cierta sociedad y la distingue de otras que existen en tiempos y lugares diferentes (p.199).

Estos elementos son los que han hecho existir y permanecer el mundo complejo de nosotros los caficultores tseltales, no son distantes a los unos a los otros, sino más bien se encuentran entreverados sistémicamente.

La cultura de los tseltales, como toda cultura, está en constante movimiento y transición; pero amenazada por la *globalización*⁴⁹ como un fenómeno que atenta contra las creencias, tradiciones y cosmovisiones de los pueblos originarios, intentando sustituirlos por otra cultura desconocida, que lejos de ayudar deteriora, divide, destruye y desplaza.

El mundo globalizado, no solo afecta a la cuestión cultural, sino además divide las relaciones sociales entre los seres humanos (hombre-mujer) y la naturaleza, es decir, altera los sistemas colectivos y da paso al “*individualismo*”.

Esta globalización es la cara occidental disfrazada y maquillada de “*modernización*”⁵⁰. Este sistema subordina a los campesinos, haciendo cambiar los saberes tradicionales por conocimientos occidentales. Por ejemplo, para el caso de agricultura, la transición de los policultivos por los monocultivos, y de la siembra de semillas criollas basadas por la selección tradicional por transgénicos⁵¹.

Los efectos de la modernidad son adversidades que a diario enfrenta el mundo campesino, porque el poder de la modernización, cada vez busca dominar mayores

⁴⁹ “Es un fenómeno que afecta todas las dimensiones de la vida social, y el globalismo como una ideología que busca legitimar el proyecto de dominación hegemónica a escala planetaria de determinados países y grupos particulares...por una parte introduce instituciones y prácticas parecidas pero por otra las reinterpreta y articula en relación con prácticas locales. Crea comunidades y asociaciones transnacionales pero también fragmenta comunidades existentes; mientras por una parte facilita la concentración del poder y la centralización, por otra genera dinámicas descentralizadoras; produce hibridación de ideas, valores y conocimientos pero también prejuicios y estereotipos que dividen” (Héctor, Samour, 2005) en *Globalización, Cultura e Identidad*.

⁵⁰ La modernización es un modelo que apunta hacia una civilización moderna, donde el antropocentrismo domina en lo absoluto, dividiendo su relación entre el hombre y la naturaleza, sometida, olvidada y debajo del hombre (Solidaridad Internacional Andalucía, 2017).

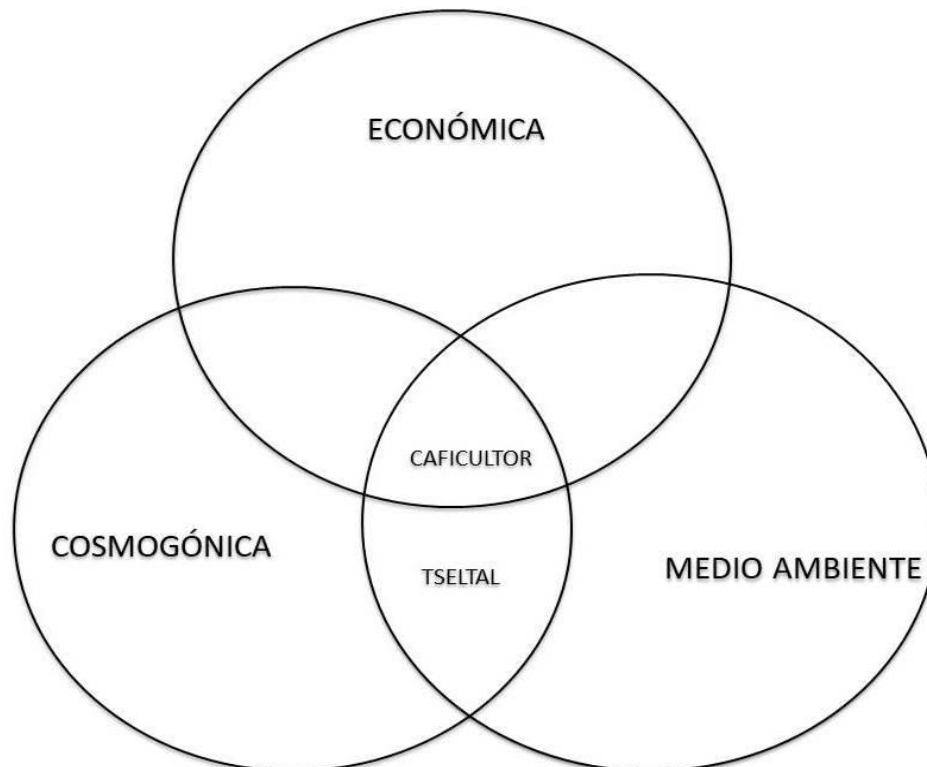
⁵¹ En el año de 1990, se anunció la revolución genética que uniría a la biotecnología con la ingeniería genética, promoviendo de esta manera transformaciones significativas en la productividad de la agricultura; este tiene como principal aspecto la creación de organismos genéticamente modificados (OGM), mejor conocidos como transgénicos haciendo hibridación y combinaciones entre especies (Ceccon, 2008, citado en Gómez Jiménez, 2017).

espacios. Durante ese proceso se pretende “*descampesinar*”, es decir, busca vestir al sujeto campesino de una maquina colosal, voraz, destructiva, dependiente de los recursos industriales y un ser inconsciente del espacio (Bartra, 2014). Esto es la *modernización* actual, la otra cara del capitalismo y la otra cara del colonialismo, que lejos de construir caminos de unidad, fragmenta, corrompe y desterritorializa pueblos enteros, así como identidades culturales, cosmovisiones, y relaciones entre el sujeto y naturaleza.

Frente a ello, nosotros los tseltales del Ejido, hemos venido resistiendo en la defensa de nuestras formas de relacionarnos con los sistemas productivos, entre ellas el café, desde prácticas silenciosas, desde nuestro interior, desde nuestro *kuxlejal* (el vivir) y desde la comunidad. En dicha relación (caficultor y el cafetal) como protagonistas dentro de nuestro *kuxlejal*, está influenciado por la enorme actividad económica y por la fuerza de la mano de obra familiar, que conjuntamente incide y envuelve en todo proceso productivo del café. En ella, “existen actoras y actores con diversas funciones, tareas, espacios, trabajos, responsabilidades y beneficios, todos los cuales están influenciados por lo que la cultura les asigna” (Trevilla, Estrada, Bello, Sánchez y Nazar, 2016, p.2).

En esta investigación se identifican tres ejes de relación: la primera, se trata de una relación económica-productiva; la segunda de una relación de protección al medio ambiente; y la tercera de una relación cosmogónica (ver imagen 4).

Imagen 4. Formas de relación entre caficultor y el cafetal.



Fuente: Elaboración propia, marzo de 2018.

En la imagen se observa la intersección del caficultor tseltal conectados con tres ejes que están vinculados de manera directa con el sujeto. Por lo tanto, es una relación en la que se sintetiza la forma de conectarse y vincularse con su contexto ambiental, cultural y económico. Para abordar a profundidad cada uno de estos ejes, se requiere de la descripción y análisis, lo cual permita demostrar el alcance de cada uno de ellos.

Con referencia al primer eje de relación, el económico-productivo (ver imagen 1), tiene como base la intervención de la unidad familiar: sus integrantes son quienes permiten organizar las actividades necesarias para la siembra, manejo, cosecha y comercialización del café, en el cual los varones y mujeres de todas las edades participan desde distintos roles, todo enfocado a la generación de ingresos económicos. Víctor Toledo (2005) hace referencia a que “las familias son las unidades o las células donde los individuos agrupados

realizan las tareas por medio de las cuales se obtienen sustentos de la madre tierra” (p.16), en específico, en los cafetales.

Entonces, las familias realizan diversas actividades en el cafetal, es aquí donde dos “mundos” se conectan- cafetal y familia-, un espacio de relación simbólico que demuestra la apropiación y permanencia, mediante labores que vienen a significar autonomía, unidad, participación y organización familiar, resumida como acción colectiva.

Esta colectividad, depende de actividades como el corte y en el control de arvenses (ver cuadro 1). Para el corte: antes de ver los primeros rayos del sol- el *k'al*, el esposo e hijos preparan los materiales necesarios⁵², mientras que la esposa se encarga de cocinar los alimentos con ayuda de las hijas, esta misma dinámica, se repite para el control de arvenses.

El corte del café es una labor importante, es un trabajo que nos permite convivir, vivir y comer en familia... cuando nos toca ir a cortar y a limpiar el café, pues nadie se queda en la casa, todos vamos al cafetal, llevo mis hijos, porque es la única manera de enseñarles la forma y el modo de trabajar y de cultivar la tierra sino ¿cómo comerán?...y llevamos nuestros alimentos lo que es el *mats'*, *chenek'* y *waj* (pozol, frijol y tortilla) y en ocasiones *bok* (verdura), sin estos alimentos no existimos, porque es quien nos da fuerza, alimento en todo el día (Entrevista informal con el C. Antonio Méndez, julio de 2017).

Estas labores son las que nos permiten relacionarnos directa y constantemente, el cafetal se convierte en un sujeto imprescindible dentro de nosotros; cuando un grano se cae al suelo implica levantarlo, pero cuando una rama del café se desgaja, se rompe nuestro *kotantik* (corazón), y cuando el árbol del café se fractura, fractura nuestro existir.

Estos trabajos familiares están estrechamente vinculados con la madre tierra, puesto que es el camino y su forma de coexistir dentro de su propio contexto social, cultural, productivo y natural. Es un espacio de conexión, donde “demuestran la necesidad de mantenerse como constructores sociales desde su propio contexto, es entendido también

⁵² Los materiales son: una canasta o un recipiente conocido como el *moch* que sirve para ir colocando el grano en el momento del corte, un machete, un *pejk'* (mecate, lazo) y un costal para almacenar el grano. Para el control de arvense llevan el *asarona* (azadón). Todo ello, son materiales tradicionales, que a lo largo de los años, se siguen utilizando.

como el medio que hace funcionar la existencia desde sus prácticas locales, para no permitir su extinción como mayas-tseltales” (Gómez Jiménez, 2017, p. 95).

Cuadro 2. Calendario agrícola del sistema café en el Ejido Sibactel.

LABORES CULTURALES	MESES DEL AÑO											
	En.	Feb.	Mar.	Abr.	May.	Jun.	Jul.	Ag.	Sep.	Oc.	Nov.	Dic.
<i>Corte</i>	X	X	X								X	X
<i>Poda o deshije</i>				X	X							
<i>Control de arvenses</i>		X				X				X		
<i>Control de sombra</i>					X	X	X					
<i>Fertilización</i>				X						X		
<i>Supervisión</i>	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X

Fuente: Información recabada de acuerdo a las labores culturales de los caficultores del Ejido Sibactel. Trabajo de campo, marzo de 2018.

Por su parte, el varón es prácticamente quien invierte mayor fuerza de trabajo, el que organiza y anuncia las labores que se llevarán a cabo, es el actor fundamental en la construcción y deconstrucción del paisaje natural del café, donde el conocimiento tradicional-local absorbe al sujeto/hombre convirtiéndolo en un caficultor campesino, que crea, modifica, transforma y practica dentro de su propio contexto.

Los caficultores se encargan de cambiar, de modificar, de salvaguardar y de supervisar su cafetal, es decir, son quienes inciden y deciden en cómo manejar su proceso

productivo, mediado por los conocimientos adquiridos que ancestralmente heredaron nuestros abuelos tseltales.

Este cumulo de conocimientos, se refleja en diferentes labores, como lo son el control de sombra, la poda, el deshije, la fertilización y el monitorio productivo (ver cuadro 1), y no solo queda en el campo, sino sigue la cadena del proceso productivo, por ejemplo, después del corte, la traslada en su espalda hasta el hogar, luego los despulpa, lo lava, lo seca y finalmente se encarga de vender el grano en pergamino seco.

Estas labores son cimentadas por la familia, en donde las mujeres intervienen de manera importante, se vuelve entonces un sujeto femenino sumamente indispensable, ya que es quien complementa los ingresos económicos a partir de sus trabajos diarios con el cafetal, a la administración familiar y a las labores domésticas (roles ampliamente debatido en estudios de equidad de género).

Las mujeres del campo realizan una gran variedad de tareas, pero la parcela, la casa y su traspatio, siguen siendo espacios articuladores de la vida y el trabajo familiar. Aunque hay variantes culturales, el trabajo se asigna y se asume de acuerdo con el sexo y la edad de sus integrantes. En general, los varones asumen la jefatura de la familia y son reconocidos socialmente como tales, también organizan el trabajo en la parcela aunque una parte cada vez mayor de éste sea realizado por mujeres; las mujeres organizan el quehacer de la casa y del traspatio y asumen la mayor parte del mismo, a la vez que atienden un sinnúmero de necesidades cotidianas de los miembros de la familia (Espinosa, 1998, p.6).

Este tipo de procesos suceden en nuestro espacio comunitario, el trabajo de las mujeres es mucho- Así por ejemplo, su rol es fundamental tanto en la milpa como en el cafetal. En relación al café, prácticamente va desde la limpia, el lavado, el secado y la comercialización del grano. Además, existen otras actividades, como la siembra de la milpa y del frijol, cargar leña, la crianza de los pollos, el cuidado de las hortalizas, preparar la comida, etcétera. A pesar de estas actividades, la mujer continúa con las labores del café, con sus manos lo tuesta en el fogón tradicional, luego la muele de manera manual (molino de maíz) y finalmente la prepara para el consumo. Esto es similar a las actividades de la milpa, después del tapisque, el maíz es desgranado, luego pasa en nixtamal, posteriormente las convierten en tortillas, en pozol, en atole y en tamalitos.

Desde esta perspectiva, las mujeres campesinas participan tanto en la cuestión agrícola como de las actividades domésticas, son mundos que no se separan, además, “producen y reproducen la vida, garantizando ingresos económicos que contribuyen a la economía familiar y en ocasiones incluso son quienes encabezan el rol de abastecedoras de sus familias, sin dejar de lado todas las actividades culturalmente asignadas a su sexo, es decir, los trabajos domésticos y de cuidados” (Trevilla *et al*, 2016, p.3).

Por su parte, el papel de los jóvenes e infantes también se insertan como aportación de la mano de obra y apoyo a la economía familiar. Su participación, depende de los roles de género, los hombres jóvenes se dedican a la misma labor que hace el papá, mientras que la mujer joven también se encarga de hacer las mismas dinámicas que hace la mamá. Ambos asumen una gran responsabilidad de aprender las labores, tanto en el campo como en el hogar, porque de eso dependerá su vida y existencia.

Finalmente, el papel de la comunidad (Ejido Sibactel) como constructor y regulador del espacio, se encuentran tejidos por los valores de respeto, la responsabilidad moral, la participación y la organización comunitaria como forjadoras de relaciones, en los contextos social, cultural y ecológico:

Qué por una parte, se demuestra entre los adultos, abuelos y abuelas, quienes hacen distinguirlas en dos formas, la primera desde el fortalecimiento del respeto común, mediante el diálogo y la toma de decisiones en las asambleas comunitarias e internas...para determinar acciones como el otorgamiento de funciones y la regulación de la convivencia social desde la aplicación de los tributos y del ch'abajel (multas o acuerdos para restablecer la armonía) (Gómez Jiménez, 2017, p.88).

Siendo esos los espacios de relación, pudiéndose llamar como la inter-vinculación de los sujetos, donde el diálogo construye armonía y paz en el mundo comunitario, permite reconstruir caminos sociales y re-afirmar nuestro andar en hacia donde, y como nos relacionamos con nuestro cafetal. Todas estas aportaciones de la fuerza de trabajo, son acciones que al final del proceso productivo se convierten en la generación de ingresos económicos, a partir de que el grano y/o en beneficio seco, es comercializado.

La segunda forma de relación es el de la protección al medio ambiente. A pesar de que el café ha sido producido por fines económicos, también se practica la protección de la biodiversidad existente, tanto adentro y como afuera del cafetal, actividades que desempeñan un papel fundamental a favor del medio ambiente.

En la protección del medio ambiente, como tseltales, empleamos varias actividades que son favorables al cafetal y a la biodiversidad, por diversas razones: porque genera alimento para autoconsumo, porque genera materia orgánica al suelo, porque le permite proteger de plagas y enfermedades al cafetal y un buen desarrollo, porque contribuye a la economía, porque regula el clima, porque protege el hábitat de muchos animales y aves silvestres y/o porque generan medicinas de manera natural hacia los caficultores.

Nuestras actividades cotidianas que están enfocados al cuidado del medio ambiente, han sido:

1. Siembra de árboles de sombra y de rompevientos: la siembra de árboles de sombra como el chalum, el caspirol (*Inga spuria*) y el capulín (*Trema micrantha*), han sido parte fundamental para el desarrollo adecuado del café, regula el clima dentro del cafetal, evita la erosión del suelo, es refugio, conservación y reproducción de la flora y fauna silvestre in situ. Además, la siembra de árboles rompevientos como el ocote (*Pinus montezumae*) y el nok-llama agua (*Alnus acuminata ssp arguta*) en la parcela o en el cafetal, cuyo papel es evitar vientos fuertes en los cafetales. No obstante, las hojas de estos árboles, al caer en el suelo, inicia un proceso de degradación y, por ende, se convierte en abono natural para el suelo, y el desarrollo de microorganismos.
2. Siembra de barreras vivas o muertas: gracias a los conocimientos ancestrales que se han venido transmitiéndose de cada generación, nosotros los tseltales hemos venido practicando la siembra de barreras vivas como el palo de agua (*S/n científico*), el chijilte (*Sambicus Mexicana*) y el xtok'oy (*S/n científico*) y de barreras muertas como trozos de árboles y de piedras. Ambas conducen a la retención de la materia orgánica y de evitar deslaves en los cafetales.
3. El poco uso de agroquímicos y el uso de otras técnicas: ante el grado de encontrar un punto de equilibrio con el medio ambiente, se está observando el poco uso de

agroquímicos, y en su lugar, el uso continuo de otras técnicas que son favorables para el cafetal, el suelo, y para la diversas plantas y árboles, y aves que juegan un papel importante en el cafetal. Por ejemplo, los abonos orgánicos, a partir de la degradación de materia vegetal en el suelo (residuos de la milpa, del café, del frijol y de otras hojarascas). De las técnicas milenarias, ha sido y sigue prevaleciendo el uso del “azadón” y “machete” en el control de arvenses, esto con el fin de evitar herbicidas sintéticos que puedan afectar a muchos microorganismos, flora y fauna silvestre y contaminación del aire.

4. Siembra de árboles frutales y no frutales, y otras: es posible la visualización constante de una diversidad de árboles frutales y no frutales y de plantas aromáticas y comestibles dentro del cafetal, a tal grado que, produce efectos positivos, mismo que ayuda a controlar las arvenses, la humedad, el clima necesario para el cafetal, alimento de subsistencia para las familias y para aves y animales silvestres. Nos referimos entonces a la naranja (*Citrus sinensis* Osb), la mandarina (*Citrus reticulata*), el zapote (*Manilkara zapota*), el níspero (*Cotoneaster*), el plátano (*Musa paradisiaca*); plantas comestibles como el chipilín (*Crotalaria longirostrata*), la hierba santa o momo (*Piper auritum*) la hierba mora (*Solanum nigrum*), el tomate de árbol (*S/n Científico*), y de algunas plantas medicinales como la manzanilla (*Chamaemelum nobile*) el diente de león (*Taraxacum officinale*), entre otras.
5. El control de la sombra y de la biodiversidad existente: para evitar un sinnúmero de problemas ambientales que puedan alterar el ecosistema dentro y fuera del cafetal, nosotros llevamos un control adecuado de las sombras del café y de otros árboles existentes. Un conocimiento tradicional de nosotros es el *sk'abujel sk'ab* que significa “mirar o cortar las ramas del árbol”. Tal como dice su nombre, es cortar las ramas que pueden afectar al cafetal o de otras plantas y árboles, pero cuando un árbol ya tiene una altura máxima y hay riesgos de caer, esto, por instinto y conocimiento de nosotros, se corta completamente el árbol desde el tronco. Esta práctica, se emplea para árboles de sombra y frutales. En caso de las plantas, si las ramas o las hojas se han marchitado y descoloridas porque han alcanzado el nivel de crecimiento, esto es cortado todas las ramas, ya que esto, tiene facilidad de volver a reproducirse sin problema y sin las intervenciones del sujeto cafecultor.

En estas prácticas, no solo tratamos de proteger algo que genera bienestar en la vida de nosotros como sujetos caficultores, sino es más de cuidar un entorno natural que es valioso para el equilibrio de nuestra vida y existencia, por lo que, se fundamenta a partir de nuestra concepción y cosmovisión: el respeto hacia los “dioses” de la naturaleza.

En ese sentido, podemos identificar varios elementos que tiene el cafetal que protegen al medio ambiente:

1. Diversidad en la huerta cafetalera, tanto vegetal como animal.
2. La reducción del potencial erosivo de las gotas de lluvia y la disminución de las pérdidas de suelo por escorrentía.
3. La conservación de hábitat importante para diversas especies de insectos, anfibios, reptiles, orquídeas, aves y mamíferos.
4. Regula el clima.
5. Captura de carbono.
6. Conserva árboles y plantas nativos de la comunidad.
7. Mejor filtración de agua.
8. Ayudan a reducir plagas y enfermedades en los cafetos.

Por este tipo de procesos que tienen énfasis en el cuidado de la biodiversidad, el el cafetal se convierte en un agroecosistema, al mismo tiempo permite socializar a los núcleos familiares de los sujetos (Gómez Jiménez, 2017), y por ende, construyen una racionalidad ambiental. Ante tal reflexión, comparto la misma concepción del autor, quien nos ratifica al cafetal como un agroecosistema, que permite la socialización de los sujetos por su fuerte interacción con el ecosistema, se vuelve entonces en un cafetal que construye respeto y una racionalidad ambiental, mediados por la cosmogonía del caficultor tseltal.

En este sentido es necesario entender que también en el cafetal ocurren procesos simbólicos, por ejemplo, cuando la cereza del café está en su punto máximo para su corte, a nosotros los tseltales nos invoca la atracción de comer o degustar el aguadulce del grano. Esta forma de acercamiento con el café, ha venido permaneciéndose, volviéndose como un elemento cultural dentro del cafetal, es decir, se ha vuelto como parte de la cotidianidad en sentir el sabor dulce de la cereza del café (esto se visualizan en las épocas de corte). De esta manera, proteger la diversidad biológica significa proteger a la madre tierra, el cafetal, los

saberes locales, la permanencia del sujeto, la identidad, y la cosmovisión, pero además protege la seguridad y la soberanía alimentaria familiar y comunitaria.

La tercera forma de relación se identifica como la cosmogónica/cosmovisión. Cada uno de las actividades anteriormente descritas, están vinculadas con las prácticas culturales, de tal forma que se conectan con la naturaleza, el ser humano y el cosmos. Esta relación cosmogónica, es un elemento fundamental para la construcción de valores que predominan entre las relaciones humanas con el medio ambiente, Gómez Jiménez (2017) indica que:

Se establece como un elemento esencial en la reproducción y sustento de los saberes, fortaleciendo así las identidades culturales y sobre todo la cosmovisión, se entiende esta última, como la manera en que los sujetos interpretan y se aproximan con el mundo natural y sobrenatural (Gómez Jiménez, 2017, p.104-105).

De tal forma que, se comprende como la dinámica que permite, incluir al sujeto al medio natural, no solo como un extractor de beneficios, sino más bien como un elemento que interactúa con ella y la protege, desde una relación armoniosa.

Broda (1991), también habla al respecto:

Contiene la visión de los miembros de un grupo en la cual se combinan de forma coherente sus nociones poniendo énfasis en la relación con el medio ambiente, a partir de su observación, prácticas (repertorios tecnológicos) y saberes propios, que se sintetiza en los ritos agrícolas (Broda 1991, citado en D'Alessandro y González, 2017, p.273).

Esta cosmogonía se ve reflejada a partir de dos fiestas tradicionales del pueblo tseltal; el Carnaval y el Santo Patrono Ildefonso. Son fiestas que van en un solo camino y objetivo común, que es mantener la paz, armonía y respeto a la naturaleza, puesto que ella es la proveedora de los alimentos, para ello, realizan una ceremonia ancestral acompañada de la danza y el rezo a los dioses sobrenaturales.

Específicamente, el carnaval es una fiesta tradicional del municipio, conocido como el *ajk'ot wakax* (la danza del toro), se festeja el fin del ciclo agrícola y el inicio de la nueva

cosecha Para ello, los *principales*⁵³ realizan la ceremonia y ritual de manera simbólica en la que suplican al dios de la tierra, del cielo, de las montañas y cuevas a que haya paz, armonía y buena cosecha de maíz, frijol y café, principalmente (imagen 5). Después de esta gran fiesta tradicional, los *principales* cambian de sitio ceremonial, se trasladan a las cuevas y en montañas sagradas del municipio donde nuevamente ofrendan, piden a los dioses el buen *crecimiento* de los cultivos. El Carnaval, demuestra una relación cosmogónica que va más allá de lo que se alcanza a visualizar, es una cosmovisión propia del caficultor/campesino, que encierra creencias y tradiciones, pero que repercuten a regular el manejo y el uso racional de la biodiversidad.

Imagen 5. *Ajk'ot wakax* (“danza del toro”) El Carnaval.



El rezador tradicional. Un símbolo cultural, quien suplica a los “dioses” permiso para sembrar y buena cosecha. Fuente: trabajo de campo, febrero de 2018.

Estas prácticas ancestrales, nos demuestran y nos llevan a la comprensión que su relación con la madre tierra es permanente, puesto que hay un contacto oral, visual y espiritual en todo el año.

⁵³ Los “principales” son actores comunitarios que por su destacada experiencia en eventos culturales y políticos de la comunidad, se ganan este nombramiento (Gómez Jiménez, 2017).

Lo anterior, se configura bajo el respaldo del conocimiento ancestral obtenido de la producción de la milpa (Gómez Jiménez, 2017); es decir, históricamente la milpa se ha relacionado fuertemente con los *bats'il winik/ants* en la que han producido conocimientos tradicionales que fortalecen las labores culturales (productivamente hablando) anclándose en nuestra memoria colectiva, por lo que, su permanencia ha servido de pauta para la producción del café, prácticas que hoy se visualizan a través de nuestro contacto diario con el cafetal y la milpa.

Esta herencia generacional de la milpa tradicional de los abuelos tseltales, permitió que trasladar parte de los conocimientos hacia el cafetal, que hoy es diversificado y agroecosistémico, convirtiéndose en una producción que incentiva a la económica familiar, que protege al medio ambiente y mantiene viva los conocimientos ancestrales-locales.

De acuerdo a estas formas de relación, entre nosotros los tseltales con el cafetal, sin duda se convierte en un espacio de análisis y de comprensión sobre nuestro propio mundo caficutor/tseltal. Nos acerca a un contexto productivo que está compuesto por elementos culturales, por seres intangibles que producen una simbolización de apego, de armonía y convivencia con la naturaleza. Permite además, el acercamiento para identificar al caficutor tseltal como dinámico, inherente y subjetivo, con un complejo modo de vivir entre el sujeto y naturaleza, sustentados por los conocimientos tradicionales heredados del sistema milpa y de la cosmogonía abigarrada de elementos culturales.

De esta manera, el café esta interconectado con la milpa, y son sinónimos de unidad con la naturaleza, donde la familia, y especialmente la mujer es la que completa el ciclo y el círculo de la vida familiar y comunitaria, es la que se encarga de construirla y al mismo tiempo determinan su existencia, en la misma línea de lo que menciona Torres “si no hay tortillas de maíz, no hay qué comer y si no hay qué comer, no hay vida” (Torres, Tena, Vizcarra y Salguero, 2018, p.6).

Estas formas de relación son inherentes de uno al otro, simbolizan existencia y permanencia, ya que el café plantado sobre la madre tierra significa la vida misma del campesino. Pero además, es un espacio de construcción y de transmisión de conocimientos tradicionales, es decir, cuando los hijos van al cafetal, son forjados a que deben aprender el

labor cultural del café, así como el cuidado y el respeto del mismo, ya que serán elementales en su presente y futura vida de los mismos. Por lo tanto, nos lleva a interpretar que estas formas de relación con el cafetal constituyen el hilo conductor, en el que le permite involucrarse y ser parte del mismo, por lo que esto significa una manera y forma de apropiación al espacio cafetal.

2.2 Los efectos existentes en la relación entre el caficultor y el cafetal

Las relaciones que el sujeto ha construido en su cafetal, como la manera de representar su apropiación, ha producido y va produciendo efectos negativos y positivos con el cafetal y con la naturaleza, a partir de su acción cotidiana como especie humana.

Las labores cotidianas del caficultor, han llevado a modificar ciertas características y elementos naturales y socioculturales, efectos que tienen impactos hacia el cafetal, así como en el suelo, a la diversidad biológica y al paisaje mismo. Al modificar estos elementos, sistémicamente producen impactos al medio productivo y a la diversidad biológica, factores que transgreden el estado natural del cafetal. Dichos factores son los que conocemos como agroquímicos⁵⁴ (fertilizantes y plaguicidas sintéticos) y la expansión productiva, procesos que surgieron en el mundo occidental, basados en el modelo de *desarrollo* que apunta hacia una modernización de la sociedad tradicional, un incremento en el bienestar material (Bifani, 2007), cuya intención es transformar el espacio o el lugar para dar paso al crecimiento y bienestar económico y social.

Estos factores son los que se hacen presentes en nuestra comunidad, presentes desde hace 34 años, y es que se debe a través del gran surgimiento de la llamada “Revolución Verde”, una revolución expansiva basada en el uso de los productos químicos en los espacios agrícolas, cuyo objetivo es la aceleración y el incremento productivo. A partir de la Revolución Verde se empezó a dinamizar la promoción del uso de los paquetes tecnológicos en todo el mundo y nuestro país no fue la excepción:

⁵⁴ Se empezaron a promover a partir del año de 1960-1970 por medio de los paquetes tecnológicos conocido como la “Revolución Verde”.

En 1943 la Fundación Rockefeller inició su Programa Mexicano de agricultura, concentrado principalmente en el mejoramiento de maíz y trigo en el Centro Internacional del Mejoramiento de Maíz y Trigo (CIMMYT) que es considerado como el más importante centro de investigación de maíz y trigo en el mundo. El llamado “padre de la revolución verde” y Premio Nobel de la Paz, Norman Borlaug, ha trabajado con científicos mexicanos en los problemas de mejoramiento genético del trigo por más de 25 años en ese Centro (Ceccon, 2008, citado por Gómez Jiménez, 2017, p.64).

A partir de ello, se empieza el uso intensivo de los productos químicos en las áreas de producción agrícola en el territorio mexicano, eso permitió que, por ejemplo el trigo incrementara sus rendimientos:, “en 1970 su producción pasó de un rendimiento de 750 kg en 1950 a 3200 kg por hectárea” (Ceccon, 2008, citado por Gómez Jiménez, 2017, p.64).

Instituciones como la Secretaría de Agricultura Ganadera Rural Pesca y Alimentos (SAGARPA), la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL), la Secretaría del Campo (SECAM), y el Instituto Nacional de la Economía Social (INAES), además de dependencias no gubernamentales, jugaron un papel importante en la promoción de los paquetes tecnológicos y los agroquímicos en las áreas de producción cafetalera obviamente con la idea de incrementar la producción del café. Esto se evidencia bajo la siguiente entrevista informal con un caficultor tseltal:

Cuando empezamos a producir el café, esas mismas fechas llegaron o se introdujeron los fertilizantes químicos, pero no solo fue en el café sino también se aplicó también en la milpa...estos fertilizantes lo empezó a dar el gobierno, y luego algunas organizaciones, pero hoy vemos seguido la SAGARPA y la SECAM obsequiándonos estos fertilizantes químicos (Entrevista informal con el C. Diego Pérez, marzo de 2018).

El uso de estos químicos lleva en ocasiones a expandir su producción, pero a su vez esto repercute negativamente en la disminución y deforestación de bosques y áreas verdes, e implica muchas veces la desaparición o desplazamiento de la diversidad biológica.

Cuando hay una destrucción en los espacios verdes, es indudable que el paisaje natural cambie su estado de manera drástica, es decir, los recursos que brinda como el agua, la alimentación variada, la producción de policultivo también van desapareciendo, los ojos

de agua se secan, los árboles frutales dejan de germinar, los animales silvestres migran o se extinguen y la milpa se convierte en maizal o en actividades de monocultivo.

La expansión productiva en la comunidad y junto con el uso de los productos químicos, son efecto de la globalización actual, en la que trata de apropiarse y de desposeer al sujeto, luego a su sistema productivo tradicional y a la naturaleza. Esta globalización viene disfrazada del sistema capitalista, un sistema que busca dominar al sujeto campesino para que genere y acumule un capital económico, bajo una producción intensificada y tecnificada. Por lo tanto, Bartra (2014) subraya que es una colosal máquina codiciosa, una trituradora voraz que devora todo lo que encuentra para expulsarlo y transformarlo en mercancía. Este capital -Marx en su libro *El Capital*-, surge a través de la fuerza de trabajo que ejerce el sujeto hacia la tierra, en este caso hacia su producción y luego se convierte en ganancia (dinero). Todo ello se le conoce como acumulación capital, a partir de la extracción de la plusvalía. En este sentido, la acumulación de capital representa su funcionamiento por medio de la relación del hombre hacia la naturaleza, de tal manera que, la tierra es forzada para aumentar la producción y luego para la generación del gran capital.

La acumulación de capital y dinero solo ha dejado devastación ambiental, social y cultural (Bartra, 2014)⁵⁵. Y ha producido efectos en la comunidad como la deforestación de bosques, la contaminación del suelo, la contaminación de los mantos acuíferos, la pérdida de microorganismos y la contaminación del mismo producto, pero también afecta a la salud tanto del productor como el consumidor. Es un sistema que lejos de mejorar el bienestar, empobrece la vida de los campesinos y acaba con los recursos que brinda la naturaleza.

No obstante, estos efectos de la globalización –el uso de los productos químicos y la expansión productiva-, produce un proceso de *transculturación*, y crea una nueva identidad cultural, ya que el poder absoluto busca imponer sus formas y prácticas culturales que son desconocidas a la comunidad, por lo tanto, su imposición y la conquista de alguna forma extermina por completo la cultura local.

Estas prácticas occidentales, de alguna manera se contrapusieron a nuestro conocimiento tradicional, dos mundos que son opuestos, porque pareciera que en su

⁵⁵ Ver en su libro *El Hombre de Hierro*; límites sociales y naturales del capital en la perspectiva de la gran crisis, en particular en el apartado de *Tiempos Turbulentos* (p.245-276). Armando Bartra, 2014, México, DF.

imaginación jamás considero que nosotros como *bats'il winik/ants* décadas tras década y hasta miles de años hemos perfeccionado cómo sobrevivir y coexistir con la naturaleza, hemos sido los actores principales en diseñar, cambiar y transformar nuestro paisaje, pero con apego cosmogónico.

En contraparte de estos efectos negativos, también derivan efectos positivos así como la resistencia del uso de las prácticas tradicionales, que de acuerdo a las entrevistas y la observación participante, el 75% aproximadamente no son dependientes de agroquímicos y mientras que el 25% son dependientes. Sin embargo, la prevalencia de las prácticas tradicionales se debe a la milpa tradicional, ya que gracias a ello, construyó un campesino racional, con valores esenciales para su existencia y con una relación estrecha con la naturaleza.

Con estas prácticas tradicionales de los caficultores, tal como lo he señalado con anterioridad, diversos estudios han considerado que el cafetal es un agroecosistema (Jarquin, 2003; Bartra, Cobo y Paz, 2013), se ha vuelto una planta amigable, una planta que no genera daños ambientales considerables, lejos de deteriorar, ha contribuido a la conservación y a la diversificación de la flora y fauna silvestre.

Este agroecosistema ha permitido no tener efectos negativos amplios. Muchas familias caficultoras en su devenir como constructores, en su momento diseñaron un espacio solo para producción (cafetal-milpa) y un espacio para conservación, por lo que el café nos ha aportado leña para uso doméstico y a veces materiales para la construcción de nuestras viviendas. Esto ha dado paso a no deforestar los bosques en su totalidad o en las áreas de conservación, estas áreas las conocemos como *ja'mal* (montaña), una conservación de miles de años.

Todo lo anterior, conduce a reforzar la unidad y la reorganización comunitaria, puesto que los efectos llegaron a vislumbrar que sin la naturaleza también se corromperían el *ch'uul* (alma) del sujeto/campesino, la familia y la comunidad. Además, nos ha conducido al fortalecimiento de nuestra cultura, de la identidad y la cosmovisión.

Como tseltales nos reivindicamos contra el modelo *capitalista y neoliberal*, una resistencia positiva de conocimientos tradicionales en torno a nuestras prácticas agrícolas y

relaciones inherentes con la naturaleza. Es posible que actualmente veamos incluso una reducción en el uso de agroquímicos, “casi ya no utilizamos estos fertilizantes, hemos visto que cada uso, tanto en nuestro cafetal como en la milpa, va matando el suelo, disminuye su fertilidad y con los años ya no rinde igual la producción” (Entrevista informal con los CC. Pedro Méndez y Diego Girón, marzo de 2018).

De esta manera, las relaciones del caficultor producen efectos negativos y a la vez positivos al cafetal y la naturaleza, entonces, nos lleva a comprender que en su mundo y como campesinos tienen la capacidad y el conocimiento suficiente en cómo construir, deconstruir y reconstruir sus relaciones internas y externas, es una unión de ambos mundos en la que no están distanciados, sino están en un solo sistema sincrónico y en un solo tejido. Es decir, “las familias protegen la biodiversidad y la variedad de paisajes y la biodiversidad y los paisajes protegen a las familias, es como una alianza verdadera y sólida, es como una comunión entre los seres humanos y la madre tierra” (Toledo, 2005, p.24).

2.3 Los alcances de la relación caficultor tseltal hacia su cafetal

Las formas y los efectos de relación, ambos han sido neutrales y equilibradas, ya que las acciones han entretejido racionalidades de manera estrecha con el contexto, por lo tanto, nos ha permitido -como caficultores-, generar diversos alcances o logros por medio de nuestra vinculación con el cafetal.

De esta manera, como primer alcance ha sido el fortalecimiento a la economía familiar, un alcance en la que deviene a través de la venta del grano del café en beneficio seco o en pergamino, en la medida que nosotros comercializamos, por consiguiente se vuelve un factor determinante en la compra de nuestros alimentos de subsistencia como la canasta básica. Dicho alcance, se obtiene por medio de la organización y del trabajo familiar que imprimen con el cafetal.

Los trabajos familiares de producción, “no son empresas capitalistas imperfectas o en ciernes, son células socioeconómicas portadoras de una racionalidad específica tan cuantificable, previsible y representable por modelos conceptuales como el negocio

privado...el caficultor lo que busca no es maximizar su rentabilidad sino mejorar su calidad de vida” (Bartra, Cobo y Paz, 2009, p.13)

Sin embargo, esta generación económica en base a la venta del grano, pues no ha sido nada favorable en cada ciclo productivo, por lo que hemos resistido ante los precios bajos e injustos de lo que ofrece el mercado nacional e internacional, de tal manera que, la complementación de la economía y de la subsistencia alimentaria ha sido a través de los servicios de la milpa tradicional, aunque en ocasiones pocos de los caficultores tseltales migran de manera temporal en otros estados con el fin de complementar los gastos del hogar.

El segundo alcance es el fortalecimiento del núcleo familiar y comunitario. Las relaciones que hemos impreso con nuestro cafetal han permitido construir modos de unión de manera recíproca, reflejándose en la unidad familiar, donde los valores morales y culturales han sido los principales tejedores, permitiendo transportar este fortalecimiento a la vida social y económica, dentro del espacio comunitario.

El tercer alcance es la permanencia de los saberes locales. El contacto visual y espiritual con el cafetal y naturaleza, desde nuestra concepción campesina, siempre hemos invocado el uso de los conocimientos tradicionales en cada una de nuestras actividades cotidianas, y esto ha sido la forma y modo de mantenerse en permanencia y resistencia con nuestros saberes, que se derivan a partir de la cosmogonía tseltal, entretejidas por medio de tres elementos: naturaleza, cosmos y el universo mismo.

Los párrafos anteriores fortalecen su sentido, a partir de lo que subraya Gómez Jiménez (2017) quien desde la articulación de los conceptos Existo-Resisto-Persisto, construye una línea y teoría de análisis e investigación, identificada como la reper-existencia de los sujetos:

De tal forma que la reper-existencia cobra enfoque para dar explicación y análisis de aquellos procesos sociales, en la que los sujetos realizan actividades de re-existencia mediante la persistencia de sus prácticas locales, como medios de interacción, para promover, fortalecer y adaptar desde una racionalidad interna el contexto originario ante las nuevas prácticas globalizadoras, por lo tanto, con ello, los sujetos permiten su permanencia y a la vez su existencia (p.95).

Esta definición, nos remite automáticamente al cuarto alcance; la resistencia identitaria y cultural. Es una resistencia que se da de manera silenciosa, puesto que surge a partir de los múltiples efectos de la globalización actual, efectos que buscan colonizar nuestros saberes locales, nuestra identidad cultural y nuestra naturaleza, es decir, surge con la finalidad de seguir siendo yo como sujeto/campesino, de seguir en un mundo maya-tseltal con una cosmovisión que radica sus tejidos entre la tierra y el universo, frente a una modernidad occidentalista y egocéntrica.

Lo anterior, Leff (2010) subraya que “este movimiento de resistencia se articula a la construcción de un paradigma alternativo de sustentabilidad, en el cual los recursos ambientales se convierten en potenciales capaces de reconstruir el proceso económico dentro de una nueva racionalidad productiva, planteando un proyecto social basado en la productividad de la naturaleza, las autonomías culturales y la democracia participativa” (p.8)

En este sentido, la resistencia de la identidad, se convierte en un elemento para la sobrevivencia y la lucha diaria ante el espejismo del mundo *modernizador*. Es por ello que, la comunidad siguen en la práctica y en la preservación de sus conocimientos ancestrales en el cafetal, en la milpa, en la naturaleza, en la familia, en la comunidad y en las fiestas culturales, este último se comprende como un elemento que permite seguir resistiendo y permaneciendo desde nuestra cosmogonía maya-tseltal. Por lo tanto, la resistencia identitaria de los tseltales, aún se mantienen vivas, vigentes y sin fecha de caducidad (Gómez Jiménez, 2017).

Esta forma de *reper-existir* dentro del espacio cafetal, nos lleva al quinto alcance, la preservación de la diversidad biológica. De todas las lujurias y del atolladero de la modernización actual en nuestros espacios agrícolas (café-milpa), nosotros como pueblos originarios seguimos en la preservación de la biodiversidad, puesto que como campesinos tseltales-caficultores (*bats'il winik/ants*) hemos dependido de manera sincrónica con la *metik lum* (madre tierra) de tal manera, que si la naturaleza se destruye, nuestro sistema cosmogónico maya-tseltal se debilita y posiblemente se desvanece, volviéndose con ello

como un sujeto sin *yotan* (corazón), sin *ch'ulel* (alma), prácticamente sin razón de *kuxinel* (vivir).

Como sexto y último alcance es el proceso de adaptación e introducción del sistema agroecológico en nuestros espacios agrícolas (café-milpa). Este nuevo sistema es una alternativa en la que se busca minimizar los efectos negativos, en los campos agrícolas que ha ocasionado el uso de los agroquímicos, en la que se basa fundamentalmente en los procesos ecológicos, la biodiversidad y los ciclos adaptados a las condiciones locales, sin usar insumos que tengan efectos adversos (Severino, Velasco y López, 2016).

La agroecología es

Como una ciencia aplicada, la agroecología utiliza conceptos y principios ecológicos para el diseño y manejo de agroecosistemas sostenibles, donde los insumos externos se sustituyen por procesos naturales como la fertilidad natural del suelo y el control biológico [...] La agroecología va más allá de un punto de vista unidimensional de los agroecosistemas (su genética, edafología y otros) para abrazar un entendimiento de los niveles ecológicos y sociales de coevolución, estructura y función. En lugar de centrar su atención en algún componente particular del agroecosistema, la agroecología enfatiza las interrelaciones entre sus componentes y la dinámica compleja de los procesos ecológicos” (Vandermeer, 1995, Altieri, 2002: citado por Gómez Jiménez, 2017, pp.73-75).

Es entonces un sistema de producción que busca en términos concretos, la sustentabilidad, ya que enfatiza el cuidado de los recursos naturales, respetando y promoviendo la biodiversidad para la producción de alimentos sanos, sin utilizar productos químicos como fertilizantes y plaguicidas sintéticos.

Busca también rescatar y revalorizar las técnicas de cultivo ancestrales, que vinculan a los pueblos con la naturaleza” (Faroppa et al., 2008, citado por Severino, Velasco y López, 2016, p.25).

Esta disciplina se inserta e interviene en nuestra esfera comunitaria, la producción orgánica del café. Es como una forma de producir amigablemente con la naturaleza; en la que llega a revalorar las prácticas y conocimientos tradicionales de los caficultores tseltales, percatadas durante la investigación y descritas en esta tesis.

Hay personas que están produciendo café orgánico, como el señor Alonso Pérez Jiménez (actual autoridad de la comunidad) junto con otros compañeros, hemos visto que con el control de sombra del café, le mantiene activa su cafetal (Entrevista informal con el C. Antonio Méndez, septiembre de 2018).

Esta acción se debe a las prácticas ya cotidianas en diferentes comunidades aledañas del Ejido Sibactel, el intercambio de saberes y el diálogo entre ambos espacios han permitido la circulación y transmisión de conocimientos y de prácticas laborales referentes al café.

Algunos de ellos han sido las comunidades de Pocolum y Kulaktik, ambos del municipio de Tenejapa, quienes han constituido Cooperativas, con el objetivo de impulsar la producción orgánica, alineada bajo la Certificación FLO-Comercio justo y orgánico⁵⁶.

De esta manera, el proceso de relación entre el caficultor y el cafetal, a pesar de los efectos de la globalización, ha buscado nuevos horizontes que le ha permitido obtener diferentes alcances por su manera de apropiación con el cafetal, que le permite *reper-existir* desde su identidad cultural, producción agrícola-tradicional, práctica de conocimientos y de su relación cosmogónica.

Por lo tanto, las diversas formas, así como los efectos y los alcances, son un trinomio de relaciones que se sujetan entre sí, que remiten a la co-existencia entre el caficultor y su cafetal, y por ende, nos conduce a contextualizar y aproximarnos como el modo y la forma de *El Xkuxlejal Jlumaltik* (El Vivir de Nuestro Pueblo) de Tenejapa.

⁵⁶ Las cooperativas se denominan KULAKTIK Sociedad Cooperativa de RL de CV y Maya Tzental De Tenejapa SPR DE RL.

CAPÍTULO III

DIÁLOGOS DE SABERES A PARTIR DE *EL XKUXLEJAL JLUMALTIK* (EL VIVIR DE NUESTRO PUEBLO); COMO ALTERNATIVA PARA CONSTRUIR UNA SOCIEDAD SUSTENTABLE

3.1 Hacia una Sociedad Sustentable

En el presente capítulo se analiza el *Xkuxlejal Jlumaltik* (El Vivir de Nuestro Pueblo) como filosofía originaria del bats'il winik/ants (hombre verdadero y mujer verdadera), y como alternativa para una Sociedad Sustentable, partiendo desde la óptica y visión de nosotros los caficultores tseltales. Pero, no sin antes contextualizar y hacer un pequeño recorrido acerca de dónde surge y a que nos llevó a estar repensado en una sociedad sustentable.

Al llegar en este posmoderno llena de reflexiones y de análisis acerca de la creciente problemática ambiental, fue motivo de volver a re-pensar y de re-construir en una alternativa más equitativa y justa, me refiero a las sociedades sustentables.

Las sociedades sustentables, además de que es una propuesta pedagógica, se constituyó y se creó a partir del surgimiento del llamado “Desarrollo Sustentable”, en donde fue utilizado por primera vez en 1987 a través del informe “Nuestro futuro común” preparado por la Comisión Mundial de Medio Ambiente y Desarrollo, también conocido como el informe Brundtland, donde se refiere al “desarrollo que satisface las necesidades de la generación presente, sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras” (Gadotti, 2002).

Ante la creación del desarrollo sustentable fue básicamente a partir de una reflexión entre diversos actores, señalando como alternativa ante la crisis ecológica, social y económica, mismas que han emergido impactos negativos, como el cambio climático y la extinción de la biodiversidad.

Estos impactos no solo han mermado a la cuestión natural, sino además en los medios de producción agrícola, tal es el caso de nuestro cafetal, un aromático transformado y modificado; como la baja productividad y la pérdida de la biodiversidad, y en suma, la aparición de plagas y enfermedades incontrolables.

A partir de estas transformaciones, los problemas socio-ambientales se convirtieron en una crisis emergente y vertical. Esta crisis, según Enrique Leff, “emerge del crecimiento y de la globalización de la economía, basada en el sistema capitalista” (Leff, 2004). Además de él, también Armando Bartra (2014) y Porto Goncalves (2004) mencionan que si

hay una gran crisis, un deterioro prolongado de la reproducción social resultante de la erosión que el capitalismo que ejerce sobre el hombre y la naturaleza.

Tal como lo he señalado en este trabajo, el sistema capitalista se sustenta en la producción económica y del consumismo, una colosal máquina codiciosa, una trituradora voraz que devora todo lo que encuentra para expulsarlo y transformarlo en mercancía (Bartra, 2014). Pero el capitalismo descansa y sobrevive a través de lo que ofrece la naturaleza; primero los explota, luego lo mercantiliza y finalmente las convierte en ganancia, sin considerar los efectos negativos que estas acciones generan hacia la vida humana y de la naturaleza misma.

Este panorama, fue la que condujo a crear el desarrollo sustentable, como alternativa frente al problema ambiental y social, tema que ha estado en el centro de debate a nivel global, del que se desprendieron diversos encuentros entre diversos actores e instituciones a fin de fortalecer mecanismos de acción en torno a esta alternativa, entre ellas:

1. La Cumbre de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo (Cumbre de la Tierra) (CMMAD) de Río 1992 bajo el instrumento del desarrollo sustentable.
2. La Cumbre de París o Conferencia de las Partes 21 (COP 21) de la Convención Marco de Naciones Unidas sobre Cambio Climático (CMNUCC), que se desarrolló los últimos días de noviembre y primeros de diciembre de 2015.
3. Y La Declaración de Cancún de la Conferencia de las Partes 13 (COP 13), realizada en México en diciembre de 2016.

Estos encuentros han sido con el objetivo de crear redes y convenios de acción para frenar los problemas ambientales, de proteger a la biodiversidad y sobre todo el problema del cambio climático, todas inclinadas al llamado al desarrollo sostenible; ya que su fin es mejorar la calidad de la vida humana sin rebasar la capacidad de carga de los ecosistemas que la sustentan (CONABIO, 2017).

Sin embargo, al entrar en este pleno siglo XXI, el desarrollo sustentable sigue siendo el centro de debate y de discusión entre académicos, estudiantes e investigadores, ya

que los objetivos no han dado respuesta positiva y favorable para frenar la crisis, lejos de ayudar, siguen incrementando de manera acelerada los problemas socio-ambientales en las zonas rurales y urbanas.

El cuestionamiento que ha generado el desarrollo sustentable, es principalmente el concepto de “desarrollo”. Es que éste modelo utópico, viene o esta disfrazada nuevamente de crecimiento económico, de un consumismo inmoderado, de una modernización socio-cultural, y de una globalización radical. Entonces, la crítica en torno al desarrollo, se basa en que éste busca un desarrollo ilimitado en un planeta de recursos limitados (Gadotti, 2002).

Bajo ese sentido, se considera entonces que no hay un desarrollo sustentable sin sociedad sustentable (Gadotti, 2002), es decir que quienes se encargan de efectuar, de transformar, de diseñar y rediseñar, de construir y de hacer la sustentabilidad es precisamente los sujetos locales, los de abajo.

De ahí la relevancia de una sociedad sustentable, entendida como “aquellas que están compuestas por un conjunto de individuos relacionados e identificados entre sí, que buscan un punto óptimo de equilibrio entre ellos y su entorno, sea este natural, económico, político o social” (Toscano et al, 2017).

Hablar de sociedades sustentables es hablar de sus dimensiones y de sus relaciones con su contexto. Como lo he señalado continuamente en este trabajo, los sujetos son dinámicos y cambiantes, son quienes se encargan de efectuar y de cambiar esa realidad tangible e intangible en la que se encuentran inmersos, sea en sus formas de producción, u organización social y cultural.

Bajo esta idea de sociedades sustentables, más que analizar y entender, es como concibo, en tanto sujetos, nuestro posicionamiento crítico, analítico y de reflexión racional en lo que respecta a nuestra relación -equilibrada- con la naturaleza.

Es por ello, que ante la urgencia de hacer una sociedad más justa y sustentable, dio como resultado una serie de movimientos sociales que desde sus espacios y territorios, pudieron crear nuevas formas de organización social y de producción agrícola, me refiero a

la producción orgánica y el comercio justo. Estas formas de producción, busca justamente el equilibrio en torno al uso racional de los recursos naturales, y al mismo tiempo una economía más viable. Estas nuevas formas de producir y de organización social equilibrada y justa con el entorno natural, es precisamente lo que busca las sociedades sustentables, prácticas que se configuran a partir de la cotidianidad y visión de los sujetos locales.

Sin embargo, desde estas prácticas que ejercen los sujetos locales, se ha interpretado que en el mundo de los de abajo existe una alternativa propia, me refiero el *Lekil Kuxlejal- el Buen Vivir y el Xkuxlejal Jlumaltik- El Vivir de Nuestro Pueblo*, como pensamientos filosóficos y como alternativas frente al sistema globalizador actual.

Entonces, nuestra discusión en los párrafos siguientes es precisamente sobre el *Lekil Kuxlejal* y el *Xkuxlejal Jlumaltik*, ya que estas, se visualizan y posibilitan en la construcción de sociedades más justas, equitativas y sustentables, vista desde la cosmogonía local de los sujetos, de los campesinos y de los pueblos originarios.

3.2 Lekil Kuxlejal (buen vivir), nuestro debate con el conocimiento colonizador

En los últimos años, nuestra manera y modo de vivir como comunidades originarias, sobre todo como tseltales de Tenejapa, ha sido centro de atención, lo que ha llevado a diversos actores a interpretar que en nuestro interior existe un *Lekil Kuxlejal* que en castellano quiere decir Buen Vivir. No obstante, este pensamiento y conocimiento del *Lekil kuxlejal* no surgió en nuestro pensamiento como tseltales que somos, si no que vino de afuera, pero ha cobrado importancia en nuestros espacios –pueblos y comunidades indígenas-, a tal grado que hoy se ha manifestado en nuestra concepción cotidiana.

El origen del *Lekil Kuxlejal*, en tanto reflexión que da voz a los pueblos originarios, se encuentra en Sudamérica hacia finales del siglo XX, más propiamente en países como Ecuador y Bolivia en donde por primera vez emplearon esta palabra mediante el *Sumak Kawsay*, palabra *quechua* en la que se refiere a la cosmovisión ancestral de la vida. A raíz de ello, surgen diversas interpretaciones acerca de esta palabra, entre ellas, María Eugenia Santana en la que subraya que el *Lekil kuxlejal* surge como una alternativa, con base en una

visión integradora, de hacer frente a los diversos problemas sociales, ambientales, económicas y culturales que ha traído el capitalismo y la globalización (Santana E, 2015).

Por su parte Gudynas puntualiza que “*El Buen Vivir es un espacio donde se abandona la pretensión moderna de dominar y manipular todo lo que nos rodea, sean personas o la naturaleza, para convertirlo en medios que sirven a nuestros fines*” (Gudynas, 2011; p, 15).

Estos dos acercamientos que subrayan los autores acerca del Buen Vivir, en efecto, es una alternativa que abre una mirada más holística que busca resistir y de contrarrestar el desarrollo modernizador. Pero abandonar la modernidad, tal como refiere Gudynas, es complejo, se tendría que acabar con el sistema de arriba hacia abajo, de acabar con el propio sistema económico y político neoliberal, y de otros matices, ya que sus estructuras se encuentran presentes en las leyes y en las políticas públicas del Estado.

Además de ello, no puede haber un *Lekil Kuxlejal* cuando la modernidad y la globalización reaparecen en lo que utilizamos de manera cotidiana, así como la ropa en que nos vestimos, la tecnología (computadoras, TV, teléfonos celulares), el lenguaje, los valores, la alimentación, entre otras. Tales elementos, desde nuestra visión tseltal, no pueden ser en conjunto un *Lekil Kuxlejal*, ya que estas, reemplazan o desplazan lentamente las identidades culturales, como la música, la vestimenta tradicional y la lengua, el cual, está siendo amenazada por otras lenguas que no tienen valores esenciales dentro de nuestra propia cosmovisión.

De estos autores mencionados, Antonio Paoli también da un acercamiento sobre el *Lekil kuxlejal* hacia nosotros los tseltales. Afirma que es la vida buena por antonomasia y como la concepción de la paz entre los tseltales como fundamento moral y de la vida cotidiana (Paoli, 2003).

Por su parte, Agustín Ávila Romero, subraya que el *Lekil Kuxlejal* significa solidaridad familiar, derecho a la educación, autonomía y libre toma de decisiones, derecho al conocimiento, valoración de los saberes tradicionales, el derecho a la alimentación, los servicios comunitarios y sus propias normas de justicia (Ávila, 2017).

Este *Lekil kuxlejal* que subraya Paoli y Ávila en torno a nosotros los tseltales, son interpretaciones de afuera hacia adentro. Paoli descifra que significa paz, pero esta palabra es una connotación imaginaria y constructiva, se transforma y se desvanece de acuerdo a la temporalidad y del espacio; lo que quiero decir, es que esta paz no permanece en todo el tiempo. Y el otro autor, subraya elementos como la familia, la comunidad y la cultura misma, sin embargo, podemos cuestionar ¿en dónde queda la significación del aspecto ambiental o la naturaleza?

Estas interpretaciones, califican de manera vertical que hay *Lekil Kuxlejal* en la comunidad, y que la armonía y la paz son elementos que juegan en ella, pero ¿efectivamente esta paz existe en las comunidades? Esta forma de calificarnos parece muy subjetiva, ya que como sujetos locales somos dinámicos y estamos en constante cambio, no hay una realidad, toda está en proceso de transformación.

La interpretación acerca de la vida comunitaria desde afuera, es una manera y forma de colonizar los saberes locales, y es efecto de la modernidad, el cual, recae a la destrucción y desplazamiento de nuestros saberes y conocimientos ancestrales. Esta colonización del saber sobre el *Lekil Kuxlejal* es una teoría convencional sin matices y sin fundamentos (De Sousa Santos, 2010), ya que el *Lekil kuxlejal* son dos palabras distintas en nuestra concepción como tseltales, la palabra *lekil* o *lekilal* significa “bueno”, “estar bien” o “armonía” y el *kuxlejal* significa “vivir” o “vida”.

Este *lekil* o *lekilal* como tseltal, de acuerdo a la entrevista con el señor Diego Girón, un caficultor tseltal menciona que,

El *lekil* es el *lekilal* que significa que estoy bien conmigo mismo, de estar bien con los demás, con la comunidad, con la familia, con el hogar, en tener dinero, de tener una buena producción, de tener un casa que no sea elaborada de madera sino de concreto (block), que haya paz en toda la comunidad, de tener una buena salud. Todo esto es un *lekilal* o *lekilaltik* (Entrevista informal con el C. Diego Girón, julio de 2018).

Entonces, este *lekil* o *lekilal* contradice ciertos elementos lo que han tratado de interpretar los actores externos –investigadores, académicos, entre otros-, ya que este *lekilal* direcciona a la modernidad, al desarrollo, y además a la acumulación capital, aunque si hay una

conexión con lo terrenal y con el contexto, pero la naturaleza sigue siendo un elemento que no entra en juego en el *lekilal*.

Sin embargo, este *lekilal* –bien, paz, armonía– de lo que nos habla Paoli y con la entrevista, afirman que hay paz, y es cierto, ocurre en nuestro contexto como *tseltales*, pero es una palabra que se construye y se deconstruye con lo terrenal y con lo material, pero su visión es alcanzar el “desarrollo” como sinónimo de *lekilaltik* (nuestro bienestar), busca lo “nuevo” y lo “mejor”, es decir, de lo atrasado a lo moderno, de “pobre” a lo “rico”.

Mientras el *kuxlejal* en castellano podría traducirse como el “vivir” o la “vida”, pero es la vida misma, de lo que sucede con lo terrenal y con el interior del ser, pero solo cobra sentido si este *kuxlejal* produce relaciones cosmogónicas con el sujeto, con el territorio y con la naturaleza. En ese sentido, la unión de estas palabras no existe en nuestro lenguaje cotidiano, ya que pertenecen al mundo exterior y de utopías, y por lo tanto, no es nuestra cosmovisión indígena. Además, no puede significar unidad, armonía, paz o felicidad, cuando nosotros estamos en luchas y resistencia frente al sistema modernizador.

Es por ello que, como caficultores *tseltales* nuestra voz original no es *Lekil Kuxlejal* sino un *Xkuxlejal Jlumaltik* como palabra viva, existente en nuestra cosmovisión, en nuestra cotidianidad, en nuestra comunidad, en nuestro lenguaje, en nuestra relación con los seres tangibles e intangibles, con lo terrenal, con la naturaleza, con el interior del ser y con el cosmos.

3.3 El *Xkuxlejal Jlumaltik* (El Vivir de Nuestro Pueblo) como alternativa para la construcción de una sociedad sustentable; una visión de nosotros los caficultores *tseltales*

El Xkuxlejal Jlumaltik significa nuestra forma y manera de vivir de nosotros como caficultores *tseltales* dentro de nuestro pueblo de Tenejapa, es una filosofía originaria de nosotros, y cobra sentido a través de nuestro contacto y vinculación constante con el universo, con lo terrenal, con el inframundo, con lo visible e invisible, con el ser del sujeto, con la espiritualidad entre el mundo exterior e interior de la madre tierra.

Es una filosofía cosmogónica, una voz latente, pero conectada con el corazón y con el alma, un ente reivindicador de las diversas formas de relaciones que construimos como caficultores tseltales hacia nuestro cafetal y con el contexto comunitario.

El Xkuxlejal Jlumaltik como palabra de nosotros los *bats'il winik/ants* es un espacio de relaciones entre los sujetos y sujeto-naturaleza, el espejismo de lo que sucede en nuestro mundo tseltal de Tenejapa, un elemento que solo tiene significado dentro de nuestra cosmovisión, de nuestro contexto con el territorio, con la naturaleza y con lo tangible e intangible. *El Xkuxlejal Jlumaltik* es un conocimiento y pensamiento único e interfilosófico ancestral, es el vivir en sí de nosotros, que significa existencia, resistencia y permanencia. Es un concepto original en la cosmología indígena, es un principio de vida (Santana E, 2015).

La vida de nosotros los tseltales de Tenejapa, se empieza a construir a partir del origen (nacimiento), desarrollo y fin de la existencia del sujeto mismo. Es un estilo de vida y forma de vivir, es una herencia de los abuelos ancestrales que se emite de viva voz y espiritualmente.

Ahora bien, *el Xkuxlejal Jlumaltik* de nosotros los caficultores tseltales, co-existe por medio de cuatro elementos que continuamente están entrelazados, tal como se refleja en la siguiente imagen.



Imagen 6. *El Xkuxlejal Jlumaltik* y su vinculación con los cuatro elementos. Fuente: elaboración propia, julio 2018.

En la imagen anterior, presentada bajo la figura del rombo cuyo significado es el de los cuatro puntos cardinales (norte, sur, este y oeste) vista desde la propia cosmovisión de los tseltales. En el medio representa nuestro *Xkuxlejal Jlumaltik* y cada ángulo es un elemento de fortaleza, de coexistencia y de reciprocidad.

En el primer elemento se encuentra la comunidad como el pilar y equilibrio de nosotros los tseltales; luego, ese elemento sobrevive a partir de los trabajos cotidianos en el cafetal y en la milpa de los mismos; pero se sostiene a través de las tradiciones y costumbres culturales, y finalmente, los tres confluyen sus dimensiones y sus matices en la naturaleza a partir del *ch'ulel*-alma. Este último es la visión de existencia, como algo sagrado y símbolo del ciclo de vida de nosotros.

Estos elementos, son los que nos dan vida y existencia como sujetos dentro del territorio comunitario, los cuatro se entrecruzan y mantienen relaciones constantes con el *Xkuxlejal Jlumaltik*, son elementos de reciprocidad colectiva.

El Xkuxlejal Jlumaltik persiste este filosofar por medio de la comunidad, este elemento es el reflejo de los sujetos dinámicos que viven en ella, sus organizaciones intercomunitarias, los valores, la toma de decisiones y la gran sabiduría en la búsqueda de acciones colectivas. Además, es un conjunto de personas con historia, pasada, presente y futura, que no sólo se pueden definir concreta y físicamente, es lo más visible, lo tangible, lo fenoménico (Díaz Floriberto, 2004).

En ese sentido, la comunidad se viste de valores a partir de las familias tseltales, ahí empieza la razón del ser y del vivir de cada sujeto, como el respeto, la responsabilidad y la obediencia como tal (*xch'unel k'op*). Estos valores familiares se transforman en valores comunitarios, como el caso de las autoridades o comités locales. Es un ciclo y proceso importante específicamente de los jóvenes varones tseltales, ahí demuestra los valores aprendidos en la familia (hogar) y de los abuelos y abuelas. Ser comité es ser el “gobierno” en sí desde la comunidad y “gobernamos” para nuestra gente, pero estas autoridades son elegidas entre nosotros los tseltales. Esto es similar a lo que nos habla Carlos Lenkersdorf “nuestras autoridades son las personas que tienen su trabajo de responsabilidad por nosotros, porque nosotros los elegimos” (2002, p.23).

Sin embargo, en la comunidad no solo es un espacio de vida y de aprendizajes, sino es también un espacio de colectivismo que se rige por medio de acuerdos internos. En la búsqueda de una paz social (*slamalil k'inal*), persona que realice una acción negativa que pueda afectar a la comunidad, se busca la reintegración del mismo mediante una justicia más horizontal y con ética, en donde los comités se vuelven jueces locales (*xchajpanel k'op*), si no es mayor la acción de la persona, le piden una multa (*ch'abajel – stojbil smul “pago por su delito”*), pero si es mayor, es trasladado con el juez municipal.

Como vemos, la comunidad y la familia tienen relaciones mutuas, construyen valores esenciales para la vida misma, y ahí mismo, construyen su bienestar social mediante la inter y reintegración del sujeto local.

La segunda parte del contexto, es el trabajo en el cafetal y en la milpa. Nuevamente el *Xkuxlejal Jlumaltik* se materializa en este espacio por medio de los trabajos agrícolas tanto en el cafetal como en la milpa, son actividades que permite la subsistencia familiar y comunitaria.

El C. Antonio Méndez nos da una referencia sobre como el *Xkuxlejal Jlumaltik* se constituye en el cafetal y en la milpa como sustento y alimento de existencia y permanencia.

Todo lo que hacemos en nuestro cafetal como sembrar, cuidar y cosechar es fundamental, ya que al vender el grano, obtenemos ingresos económicos que sirven para nuestro sustento y para que podamos vivir durante todo el año, pero la complementamos con la milpa, como el maíz y el frijol, esto es básico para nuestra existencia comunitaria y como campesinos de Tenejapa. Sin estos no vivimos (Entrevista informal con el C. Antonio Méndez, mayo de 2018).

Esta tendencia, refleja qué el café funciona como sustento económico, y mientras que la milpa sirve como sustento alimenticio de los *bats'il winik/ants*. Pero estas actividades -el café y la milpa (maíz y frijol)-, en cada espacio crecen y se desarrollan una gama de diversidad de plantas e incluso animales silvestres que remiten a fortalecer a su alimentación diaria, es una relación importante con el hombre-naturaleza.

Sin embargo, estos trabajos en torno al cafetal y la milpa son solo posibles a partir del permiso que se le pide a los dioses tangibles e intangibles. Es a nuestra *metik lum* a quien se le pide permiso para la siembra y al mismo tiempo se le agradece -tal como lo menciono en el capítulo 2-, y para que nuestras voces sean escuchadas, los rezadores tradicionales le rezan, le ofrendan y le hacen rituales. Este es un soporte de la vida, a fin de que sus raíces y flores nos iluminen y nos siga alimentando a nuestro *Xkuxlejal Jlumaltik*.

Sobre esta visión de nosotros los tseltales, Manuel Delfino Gómez en su tesis de Maestría, en una entrevista con un tseltal de San Juan Cancuc, hace un acercamiento a los trabajos cotidianos: “El soporte de nuestro trabajo nace desde la preparación diaria, es así como producimos el café. Nuestro corazón es fuerte y está ligada a nuestra existencia,

nuestra verdadera existencia conoce la fuerza de nuestro trabajo y la preparación en nuestras tierras” (Entrevista; Irene Martínez, marzo 2017 en Gómez Jiménez, 2017, p.110).

Sin embargo, de estos trabajos en torno al cafetal y la milpa, en ocasiones no se obtienen lo necesario, a veces no alcanza para el sustento familiar, ya que el tiempo es cambiante y dinámico, y más aún, la globalización ha traído efectos negativos hacia nuestro cafetal, como problemas a la planta y al suelo, bajos precios, entre otros.

A pesar de los problemas y la baja productividad, nosotros los caficultores resistimos a ello, aunque la búsqueda de alternativas ha sido la migración de las familias caficultoras como proceso determinante para la remuneración económica. Esta migración temporal se está convirtiendo como una manera y forma del *Xkuxlejal Jlumaltik*.

El tercer elemento son las tradiciones y costumbres. Aquí es un punto determinante, aquí reaparece el *bats'il winik/ants* como parte fundamental para la preservación identitaria cultural. La permanencia de nuestro *Xkuxlejal Jlumaltik* radica en las prácticas culturales, así como la preservación de las fiestas tradicionales como el carnaval y la fiesta del Santo Patrono de Tenejapa, la preservación de la vestimenta, los tejidos, la lengua y sobre todo las creencias y las cosmovisiones.

Es así que nuestro *Xkuxlejal Jlumaltik*, permite la construcción del colectivismo cultural, la unidad y la reintegración de los mismos. El C. Pedro Méndez nos habla sobre la importancia del mismo;

Es importante respetar, ofrendar y orar ante los “dioses” de aquí de la tierra y del cielo así como nuestro *kajkanantik* (nuestro Santo Patrono Ildefonso), porque depende del *xkuxlejal Jlumaltik*, sino ofrendamos se puede molestar y ya no dará lo que le pidamos (Entrevista informal con el C. Pedro Méndez, julio de 2018).

Estas formas de pensar y de sentir con el territorio, es una manera de resistir y de coexistir entre la tierra y el cielo, es una relación recíproca que apertura la permanencia de nuestro *Xkuxlejal Jlumaltik*.

Nosotros los hombres verdaderos sabemos que nuestra forma de vivir nace de nuestra identidad, es este el que nos da nuestro ser y nuestras

costumbres heredados (Entrevista; Antonio Martínez, marzo 2017, Gómez Jiménez, 2017, 110).

Por lo anterior, estas prácticas culturales y ancestrales es una manera de hacer frente al sistema modernizador y globalizador, pero también significa resistencia social y cultural.

Como cuarto elemento está la naturaleza. Como caficultores tseltales, la naturaleza es un elemento fundamental en nuestro *Xkuxlejal Jlumaltik*, que es el corazón y el alma de nuestra existencia mediante las relaciones con las fuerzas negativas y positivas de la naturaleza y de la madre tierra.

Sin embargo, nuestra permanencia con la naturaleza, reside en el respeto mutuo. Se le rinde un agradecimiento a la madre naturaleza, en la que se ofrenda, se le hace una ritual y sobre todo se rezan a los “dioses existentes”, ya que la naturaleza es un sujeto que tiene *yotan* (su corazón) y por ende, es la que mantiene en equilibrio nuestro *Xkuxlejal Jlumaltik*.

La naturaleza es un sujeto vivo, tiene poder (*yu’el*) en transformar el entorno, si no hay armonía y equilibrio con ella, remite al caos y al desorden; por lo tanto, los cosmos, la naturaleza y el *bats’il winik/ants* deben de estar en unidad y en mutua relación de manera holística (Pérez Sántiz, 2016). La naturaleza, ofrece sabiduría, conocimiento y sobre todo una diversidad de alimentos para nuestra subsistencia. Entonces la madre tierra también tiene vida, ya que es capaz de producir y reproducir la vida como tal.

No obstante, la naturaleza es un “dios” vivo sobre la tierra y del universo, en la que mantiene el destino de nosotros los tseltales por medio de un *lab*-nahual o espíritu cuya relación es por medio del *ch’ulel* –alma. Este *ch’ulel* es una deidad que está dentro del ser, es lo más puro y sagrado, produce sentimientos, siente, sufre, sonríe y razona, pero es un puñado que representa el destino de la vida y de nuestro *Xkuxlejal Jlumaltik*. El *ch’ulel* es el alma como tal.

Por su lado, el *lab* “se trata de criaturas "reales" -un animal por ejemplo- que habitan en el mundo exterior, pero que además están duplicados en el corazón humano, con el idéntico perfil del ser que habita afuera” (Pitarch, 1996, p.56). Es cierto, es un animal que habita en las montañas, en los bosques y en el agua, pueden ser aves como la paloma,

el colibrí, el gavilán, animales en tierra firme como la comadreja, hormiga, pero los que más se escuchan es el jaguar, el zorro, el tigre, la serpiente, el gato doméstico, y el tigrillo y el coyote.

El *lab* es un animal que habita en los bosques, no sabemos cómo es, pero este va permanecer vivo al igual que el hombre o la mujer, pero si un día muere el hombre, esto quiere decir que el *lab* ya habrá muerto igual, o viceversa (Entrevista informal con la C. María Girón, julio de 2018).

Cuando nace un *tseltal* también surge el *lab*, ambos tendrán un solo *ch'ulel*, y solo un *nahual* estará en conexión con nosotros los *tseltales*, su permanencia es desde el nacimiento y hasta la muerte, serán dependientes, y sobrevivirán de acuerdo a las acciones y relaciones con los cosmos, con la naturaleza en sí, con los mismos sujetos y con la comunidad.

Cuando el sujeto muere, esto significa que el *lab* muere, y por ende, también el sujeto *tseltal*, es algo inexplicable, incierto, pero es cosmogónico y fruto de nuestra relación milenaria con la naturaleza. El entendimiento sobre las causas del mismo puede ser naturales o por una “enfermedad dada” o “dador de enfermedad” (*ak' chamel*).

Este cosmogónico en torno al *nahual* prevalece en los *tseltales* y *tsotsiles*, y posiblemente existan en los diferentes pueblos originarios, pero esto re-significa la manera y forma de *Xkuxlejal Jlumaltik* con la naturaleza. Nuestro *Xkuxlejal Jlumaltik* y el *ch'ulel* son fuerzas divinas y dualidades que se gobiernan entre sí y constituyen un ser que se caracteriza por su eventualidad, fugacidad y sentido en el tiempo (Pérez Sántiz, 2016).

Entonces, vemos como la comunidad, el trabajo cotidiano, las tradiciones culturales y la naturaleza son elementos de una unidad y equilibrio entre el *lum k'inal*, con el *ch'ulchan* (cielo-universo) y con la madre tierra (*metik lum*), pero simbolizan el *Xkuxlejal Jlumaltik* entre nosotros los *caficultores tseltales*.

El *Xkuxlejal Jlumaltik* son visiones internas de nosotros los pueblos originarios, es un dialogo de saberes entre este mundo frágil y subjetiva, que se descifran por medio de nuestras conexiones y relaciones ontológicas a partir de dos elementos: el corazón (*o'tani*) y el alma (*ch'ulel*). Por lo tanto, desde nuestra visión y desde abajo como *caficultores tseltales* hago reflejar nuestro complejo modo y forma de vivir dentro de la comunidad, es

difícil contextualizarlo, pero estos posibles acercamientos aproximan a contextualizar el *Xkuxlejal Jlumaltik*.

De esta manera, *Xkuxlejal Jlumaltik* puede verse como una alternativa hacia una sociedad sustentable, misma que se da a partir de lo local y propio de un pueblo originario, ya que se sustenta y se nutre por las relaciones y modos de vivir con la comunidad y con el pueblo, con el trabajo en torno al cafetal y de la milpa, con las tradiciones culturales y con la naturaleza, mismas que responden con el contexto social, económico, ambiental y cultural.

Esta alternativa es la que se busca con la sustentabilidad –visto desde afuera- ya que es construida a partir de una estrecha relación y equilibrada con lo social, económico, ambiental y cultural (Gadotti, 2002), y es similar ante esta filosofía, pero esta alternativa es más de la voz y de la visión local de nosotros los caficultores tseltales. Una filosofía originaria desde abajo.

Conclusión

Las transformaciones y los cambios constantes de los caficultores en sus diversas formas y modos de relación en torno a su cafetal, están acompañadas por el modelo de *desarrollo*, un modelo que busca usufructuar los servicios que ofrece la madre naturaleza, explotándolo de manera acelerada. Sin embargo, los caficultores han tratado de hacer frente -tal como se discutió y se analizó en esta tesis-, en la que han creado su propia alternativa, me refiero *El Xkuxlejal Jlumaltik* (El Vivir de Nuestro Pueblo), una cosmovisión local que ha permitido la convivencia armónica y recíproca entre los caficultores tseltales y su cafetal.

El análisis de *El Xkuxlejal Jlumaltik*, se hizo a partir de la contextualización histórica del café -tal como se demostró en el primer capítulo de esta tesis-, en la que demuestra que este café se convirtió en un medio de producción económica a partir del siglo XIX, los cuales estaban representadas por empresarios y gobiernos, cuyas fin era producir un café que genere múltiples ganancias por medio de la mano de obra barata de los campesinos e indígenas tseltales.

No obstante, entre la finca y con los campesinos tseltales nos demuestra tres cosas fundamentales en su paso migratorio: el primero, en un sistema de enganche como forma de hacer migrar a los trabajadores en las fincas; el segundo, una finca convertida de esclavismo social; y la tercera, un peonaje indígena con salarios precarios y de tratos inhumanas.

Migrar no es concepto de ser ultrajado por los poderosos, pero lo cierto es que

“ahí se trabaja para comer una ración, si no trabajas no comes; pero si escapas, es muy probable que en las montañas te pueda devorar un tigre o que te muerda una serpiente, o peor aún, un rancho o finquero que te pueda matar a golpes o a machetazos, tan solo por el intento de escapar ante las desgarrates tratos inhumanos por parte de los poderosos, de los dueños cafetaleras” (Entrevista informal con el C. Antonio Mendez, julio de 2018).

La brutalidad imperante de las fincas cafetaleras estaba representada de un sistema esclavista, ahí no existía la libertad de decidir y de exigir un trato digno, mucho menos

reclamar tus derechos como mexicano, lo que se agudiza cuando se es campesinos e indígenas.

De esta forma, esta tesis nos muestra la otra parte de la historia de la esclavitud indígena de los Altos de Chiapas, similar de lo que nos los escribieron B. Traven en su libro “La Rebelión de los Colgados” y del John K. Turner en “México Bárbaro”, en la que relatan la propia vivencia de muchos campesinos migrantes en diferentes regiones de nuestro país.

La migración temporal de los campesinos empezó a disminuir en el año de 1970. Esta misma fecha se introduce las plantas de café en los territorios y comunidades tseltales, pero al mismo tiempo produjo cambios radicales en sus medios de producción económica, es decir, deja de funcionar el llamado *trueque* y en su lugar, aparece el gran *dinero*.

El cambio estructural de la economía local, no solo se observa la circulación del “dinero”, desde otra perspectiva, también surge modificaciones en torno al aspecto socio-cultural y ambiental de los tseltales, es decir, cambia el sentido de vivir y relación entre el hombre-naturaleza, y aparece múltiples formas, efectos y alcances de relaciones entre el sujeto y cafetal.

Cabe señalar que estas relaciones, está orientado por la milpa tradicional, porque si recordamos, el maíz fue lo que creó a los hombres mayas y a los hombres verdaderos, y por lo tanto, también se comprende como todo creador y constructor de conocimientos y de relaciones entre el sujeto tseltal hacia el cafetal.

De esta manera nos lleva a comprender que los propios tseltales diseñan su caminar con el cafetal a partir de “hacer la milpa”. La milpa y el cafetal, son actividades que se han vuelto parte del vivir de los sujetos, ambos se acompañan en todo momento, porque al hacer el cafetal, también es hacer la milpa.

Ante un mundo globalizado, cuyo modelo de agricultura intensificada y tecnificada ha dado tan malos resultados, la resistencia de actividades tradicionales bajo el conocimiento empírico de los abuelos y abuelas tseltales, se ha convertido en la lucha cotidiana de los caficultores tseltales frente al no uso de fertilizantes y de insumos

químicos. La resistencia no solo es cuestión productiva, sino es también lo socio-ambiental y lo socio-cultural, porque saben que re-pensar en una agricultura tradicional es re-pensar en su propia soberanía y seguridad alimentaria.

El último capítulo, se discutió y se analizó *El Xkuxlejal Jlumaltik* desde lo abajo, desde la visión de los tseltales. Este, es la alternativa propia de los caficultores tseltales frente al sistema capitalista globalizador y de las supuestas utopías del *desarrollo* y del *crecimiento*.

Esta alternancia, *El Xkuxlejal Jlumaltik*, -como vimos en esta tesis- es sinónimo de la sustentabilidad –vista desde la academia-, en la que es interpretado y analizado bajo los paradigmas y saberes de los pueblos tseltales- es decir, construido desde sus propias lógicas y miradas como caficultores tseltales. *El Xkuxlejal Jlumaltik* –concebido como la sustentabilidad- es una filosofía que se encarga de buscar y estar en equilibrio y armónica con la naturaleza, donde lo cultural es el puente de toda acción y relación social-ambiental y económica.

Entonces, *El Xkuxlejal Jlumaltik*, representa la propia existencia, la voz y la cosmovisión de los abuelos y abuelas tseltales, el cual, les representa como su manera de estar y de ver al mundo como unidad, equilibrada, multiforme e integral.

La comunidad, el trabajo cafetal-milpa, la cultura (tradiciones y costumbres) y la propia naturaleza son elementos que hacen persistir *El Xkuxlejal Jlumaltik*, porque los cuatro convergen en el mismo espacio, se entrelazan sincrónicamente, si uno falta, el *Xkuxlejal* –el vivir- se desconecta el espíritu y alma del sujeto tseltal con el *Jlumaltik*, con el pueblo y con el territorio. Este último, la palabra *tik*, significa *nosotros*, y por tanto, se comprende que tanto como el sujeto-tseltal, la comunidad, la cultura, el cafetal, la milpa, la naturaleza, el cosmos y el inframundo representan la uniformidad territorial, y por ende, es contra hegemónico al concepto del individualismo egocentrista occidental.

En ese tenor, la presente tesis nos muestra que, *El Xkuxlejal Jlumaltik* es la sustentabilidad ambiental, social, económica y cultural; un enfoque que asume el papel como alternativa frente a la gran crisis actual. Además, nos demuestran que los de abajo resisten y tratan de no adaptarse ante los conocimientos colonizadores, como lo es la

sustentabilidad y el *Lekil Kuxlejal*, porque saben que al aceptar esté conocimiento social, moral y culturalmente son despojados y empobrecidos. Los pueblos originarios, en específico a los caficultores tseltales, en su mundo pragmático y dinámico, practican la sustentabilidad pero a su modo, a su cosmovisión y a su manera de coexistir con el entorno.

Por lo anterior, esta tesis responde a los objetivos y a las preguntas de investigación, ya que vimos que la historia del café fue base de toda instrumentación para su integración y aceptación como identidad productiva, social y cultural dentro de los espacios comunitarios tseltales, y por ende, condujo a crear relaciones valiosas que son equilibradas y racionales entre el caficultor y el cafetal.

De esta manera, los caficultores tseltales, hacen y reinventan sus prácticas y relaciones con la naturaleza, desde sus paradigmas y pensamientos, hacen de ella una sociedad dinámica y transformadora de la realidad. Todo ello, paradójicamente muestran una relación de respeto y armónica con la naturaleza.

Entonces, nos acercamos a las sociedades sustentables a partir de la mirada propia de los de abajo, en un *Xkuxlejal Jlumaltik*, porque desde su episteme y cosmovisión, lo ambiental, social, cultural y económico, aparecen de manera horizontal, equilibrada e integral, y con ello, es opuesta a la visión del modelo y sistema capitalista.

Por tanto, responde a la hipótesis planteada, ya que los caficultores y su relación con el cafetal les generan espacios de convivencia armoniosa con la naturaleza y con el territorio, y fortalece la unidad familiar-comunitaria. Esta convivencia parte desde el *Xkuxlejal Jlumaltik*, como alternativa y elemento para la construcción de una sociedad sustentable.

De esta manera, esta alternativa de los tseltales no significa que sea considerada para otros pueblos originarios; simplemente nos hacen ver que la sustentabilidad también lo discuten, lo reflexionan y lo dialogan pero a partir de su propio lenguaje, y de acuerdo a los elementos identitarios que conforma su territorio.

Pero es necesario seguir debatiendo y reflexionando acerca de esta alternativa, si esta es la alternativa que reivindica los tseltales frente a la gran crisis, entonces quiere decir,

que para los otros pueblos originarios también existe su propia alternativa, en la que no tardan en manifestarse y alzar su voz.

Para avanzar o soñar en un mundo mejor, es necesario el dialogo de saberes de los pueblos originarios, en re-pensar en alternativas que defienden a la naturaleza con los que hacen, trabajan y cultivan la tierra, porque sin ellos no avanzamos, y porque el sistema nos obliga a hacerlo. Y como muestra de ello, *El Xkuxlejal Jlumaltik* de los caficultores tseltales es su única vía para seguir oponiéndose ante las injusticias del mundo moderno, del neoliberalismo occidental y del capitalismo.

Y como lo dijeron Toledo y Espejel, si miramos a los de abajo, miramos la sustentabilidad o sociedades sustentables; porque la sustentabilidad es de quien la trabaja, la teje, la alimenta, la cuida y la protege, la comparte, la proyecta y la sueña como esperanza (Toledo y Ortiz-Espejel, 2014), de la misma manera hacen los caficultores tseltales del Ejido Sibactel.

Bibliografía

- Acosta, Alberto (2011), “Los derechos de la naturaleza. Una lectura sobre el derecho a la existencia” en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (compiladores), *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*, Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador, pp. 317-367.
- Anónimo (1998), *Popol Vuh*. Editores Mexicanos Unidos S.S.A., México.
- Anzueto, R. Francisco, (2013), “El cafetal; Variedades de café resistentes a la roya Asociación Nacional del Café (Anacafé)”. *La revista del caficultor* Edición No. 35. Recuperado en: http://www.anacafe.org/glifos/images/c/c2/2013_36_El_Cafetal.pdf. Revisado en 05-10-2017.
- Ávila Romero, A. (2017), “Hacia un diálogo de alternativas entre la economía solidaria y la economía social: El buen vivir como horizonte descolonial”. *Cooperativismo & Desarrollo*, 112(25), XX-XX.
- Bartra, Armando, (2014), “*El hombre de hierro. Límites sociales y naturales del capital en la perspectiva de la gran crisis*. México, Itaca, UAM Xochimilco y UACM, pp. 245-276.
- Bartra, Armando; Cobo, Rosario y Paz, Lorena. (2011), *La Hora del Café: dos siglos a muchas voces*. Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (CONABIO) México, D.F.
- Bartra, Armando; Cobo, Rosario; Meza, M y Paz, Lorena. (2003), *Sombra y algo más. Hacia un café sustentable Mexicano*. Instituto de estudios para el Desarrollo Rural Maya ‘Maya’ A.C. México.
- Bifani, Paolo, (2007), “Hacia una Teoría del Desarrollo” en *Medio Ambiente y Desarrollo*, Editoria l Universitaria, México, pp:83-87.

- Cobo, Rosario y Paz, Lorena. (2009), *Milpas y cafetales en Los Altos de Chiapas*. Introducción y Epílogo Armando Bartra. Corredor Biológico Mesoamericano México. Serie Acciones / Número 7. México, D.F.
- Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica de Chiapas (CEIEG) (2017), “Perfiles regionales. Gobierno del estado de Chiapas, Secretaria de planeación y gestión pública y programa de gobierno. Mapas municipales, actualizado 2017”. Disponible en: <http://www.ceieg.chiapas.gob.mx/home/wp-content/uploads/downloads/productosdgei/mapasmunicipales/093.pdf>. Revisado en 02-11-2017.
- CONABIO (2017), “La integración de la biodiversidad para el bienestar”, en *Biodiversitas*, No. 131, marzo-abril, México, pp. 1-16.
- Consejo Internacional del Café (2014), “Comercio mundial del café (1963–2013): Reseña de los mercados, retos y oportunidades con que se enfrenta el sector”. Revista 1, Londres, Reino Unido.
- Cruz Arenas, Ramses Arturo (2014), *Praxis autonómica entre los indios de Chiapas. Autonomía, autogobierno, autogestión social y económica en la región norte: 1980-2010*. Tesis de Doctorado en Desarrollo Rural, UAM-X, México.
- Cruz Gómez, Heriberto (2017), *Indígenas en disputa. Los tseltales de Oxchuc ante los proyectos religiosos e indigenistas en 1940-1970*. Tesis de Doctorado en Historia en El Colegio de Michoacán A. C., Centro de Estudios Históricos. Zamora, Michoacán.
- D’Alessandro, Renzon y González, Alma Amalia (2017), *La práctica de la milpa, el ch’ulel y el maíz como elementos articuladores de la cosmovisión sobre la naturaleza entre los tzeltales de Tenejapa en los Altos de Chiapas*. Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, Centro de Estudios Mayas, Ciudad de México, México.
- De Sousa Santos, Boaventura (2010), *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo, TRILCE.

- Díaz, Floriberto (2004), "Comunidad y Comunalidad". México, pp. 365-373.
- Díaz, Rafael (2001), Situación y perspectivas de la caficultura en centro América ante la crisis internacional de precios. Ponencia en Agenda 21 Seminar on Trade and the Environment, Tegucigalpa, Honduras.
- Eduardo Restrepo, (2016), Etnografía: alcances, técnicas y éticas, Bogotá: Envión editores, p 35.65.
- Espinosa, Gisela (1998), "Mujeres campesinas en el umbral del nuevo siglo", en *Estudios Agrarios*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, Ciudad de México, México. Disponible en: http://www.pa.gob.mx/publica/cd_estudios/Paginas/autores/espinosa%20gisela%20mujeres%20campesinas%20en%20el%20umbral.pdf. Revisado en 01-03-2018.
- Gadotti, Moacir (2002), *Pedagogía de la Tierra*, México, Siglo XXI Editores pp. 51-65.
- Giménez, Gilberto (1996), "Territorio y cultura" en: *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. Sistema de Información Científica Redalyc, Vol. 2, No. 4, p. 9-30.
- Gómez Jiménez, Manuel Delfino (2017), *Resistir-Persistir-Existir (Reper-Existencia), desde El Bats'il Jkuxineltik (Nuestro Verdadero Ser) en el Sistema Café de una Cooperativa Tseltal; Una Alternativa De Desarrollo Rural En San Juan Cancuc, Chiapas*. Tesis de Maestría en Desarrollo Rural, por la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, Ciudad de México.
- Gómez, Muñoz Maritza (2004), *Tzeltales: Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, D.F.
- González de Molina, M. y Toledo. V. M. (2004), *El metabolismo social: las relaciones entre la sociedad y la naturaleza*. Icaria Editorial, España.
- Gudynas, Eduardo (2011), "Buen Vivir: Germinando alternativas al desarrollo" en *América Latina en Movimiento*, Agenda Latinoamerica de Información, Quito, Ecuador, pp. 1-20.

H. Ayuntamiento Constitucional de Tenejapa 2015-2018. “Plan de desarrollo Municipal, Tenejapa, Chiapas”. Disponible en: <http://www.tenejapa.gob.mx/historia/>. Revisado en 01-11-2017.

INEGI (2010), Agenda Estadística del Estado de Chiapas.

Jarquín Gálvez, R. (2003), “Agroecosistemas Cafetaleros en los Altos de Chiapas. Una revisión”. Sociedades Rurales, Producción y Medio Ambiente, Vol. 4. Número 7. Ecosur, México. Pp. 83-92.

Leff, Enrique (2004), Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder. Tercera edición. Siglo XXI editores. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM, PNUMA. México, D.F.

Leff, Enrique (2010), “Saber Ambiental”. Siglo XXI Editores, 1998, 6a edición. Disponible en <http://www.otrodesarrollo.com/desarrollosostenible/LeffAmbienteGlobalizacion.pdf>. Revisado en 26-02-2018.

Lenkersdorf, Carlos (2002), *Filosofar en clave tojolabal*. Editorial Miguel Ángel Porrúa, México.

López, M, Antonio (1997), Sistema Jurídico y las Asociaciones de Productores en Tenejapa, Chiapas, México. El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR), San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

Martínez, Loera, Ruth Verónica. (2011), *Mayas y Tseltales, una Identidad Tejida en la Vida*. Tesis para obtener el Grado de Doctora en Estudios Científico Sociales. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. Tlaquepaque, Jalisco, México.

Mendoza Díaz, Ángel y López de León, Edgar E. (1999), *Manual de la Caficultura Orgánica*. Anacafé, Guatemala, Guatemala.

Montero M. (1985), *Introducción de café a México*, en: Bibliocafé VOL. VIII Núm. 5-6 Septiembre-Diciembre. INMECAFÉ, México, pp. 1-5.

- Morante, López, R. B. (2000), “El universo mesoamericano. Conceptos integradores”. *Desacatos*, 005. 95-106. Recuperado en: <http://www.redalyc.org/pdf/139/13900503.pdf>. Revisado el 15-09-2017.
- Moreno S. J. C., Nava T. M. E. y Hernández S. M. I. (2015), *Actitud de cafeticultores sobre el manejo y conservación de suelos del sitio Ramsar, Cascadas de Texolo*. El Colegio de Veracruz. Carrillo Puerto No. 26, Zona Centro, Xalapa, Veracruz, México.
- Naredo, José Manuel (2004), “La economía en evolución: invento y configuración de la economía en los siglos XVIII y XIX y sus consecuencias actuales”, *Revista Manuscripts*, No. 22 España. p. 83-117.
- Nolasco, Margarita (1985), *Café y sociedad en México*. Centro de Ecodesarrollo. Distrito Federal, México. p. 454.
- Olivares, Díaz, Martha A. (2013), *La Permanencia como Alternativa de Desarrollo en los Pueblos Originarios de la Ciudad de México La Montaña de Xochimilco*. Tesis de Doctorado en Desarrollo Rural, por la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, D.F, México.
- Paoli, Antonio (2003), *Educación, autonomía y Lekil kuxlejal: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*. UAM-Xochimilco, Ciudad de México.
- Paré L. (1990), “Crisis Agrícola y Políticas de Modernización: ¿Adelgazamiento del INMECAFE o de los pequeños productores de café?”, *Revista de departamento de Sociología*. Año 5, No. 13. UAM-Azcapotzalco, D.F. México.
- Paz, Paredes. L. (2009), “Campesinos y finqueros en la frailesca chiapaneca; Paradojas de un sistema cafetalero abigarrado”. *La Jornada del Campo*, Número 24. Recuperado en: <http://www.jornada.unam.mx/2009/09/12/chiapas.html>. Revisado en 25-09-2017.

- Pérez Sántiz, Roberto (2016), *Un acercamiento a la vivencia del svu'el en San Juan Chamula; en Trascendencia de la identidad Tsotsil: miradas de una nueva generación*. Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas y el Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.
- Pérez, Castro. A. B. (1989), *Entre Montañas y Cafetales (Luchas agrarias en el norte de Chiapas)*, Instituto de Investigaciones Antropológicas en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, D.F.
- Pichardo, González B. (2006), “La Revolución Verde en México”. Revista *AGRARIA*, Sao Paulo, Brasil. No. 4; pag. 40-68.
- Pitarch Ramón, Pedro (1996), *Ch'u'lel: una etnografía de las almas tzeltales*. Fondo de Cultura Económica, D.F. México.
- Porto Goncalves, Carlos, (2004), “¿Hay límites para la relación de las sociedades con la naturaleza?” en *O desafio ambiental*, PNUMA, Brasil.
- Pozas Arciniegas, Ricardo. (1959), *Juan Pérez Jolote, biografía de un tzotzil*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F.
- Rodríguez Gómez, Gregorio et al (1999), *Metodología de la investigación cualitativa*. Aljibe, España. p: 39-59.
- Rodríguez Wallenius, C., & Concheiro Bórquez, L. (2016), “Sin maíz no hay país. Luchas indígenas y campesinas por la soberanía alimentaria y un proyecto de nación en México”. Revista *NERA*, 19(32).
- Rus, Jan. (2012), *El ocaso de las fincas y la transformación de la sociedad indígena de los Altos de Chiapas, 1974-2009*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas y Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.
- (1995), “¿Guerra de castas según quién?: Indios y Ladinos en los Sucesos de 1869”, en Viqueira J.P, *Chiapas: los rumbos de otra historia*, UNAM/ CIESAS/ CEMCA, México.

- Sánchez, J. Gladys K (2015), *Los pequeños Cafecultores de Chiapas. Organización y resistencia frente al mercado*. Colección tesis, número 4. UNICACH, CESMECA. México.
- Santana E., María Eugenia (2015), “El buen vivir, miradas desde dentro”. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, *Pueblos y Fronteras Digital*, vol. 10, núm. 19, junio-noviembre, 2015, pp. 171-198.
- Severino, Cristina; Velasco, Mateo y López, Flor de María (2016), *El sistema de producción de hortalizas en comunidades rurales del municipio de Chamula, Chiapas*. Tesis de Licenciatura en Desarrollo Sustentable en la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas; México.
- Siller C. (1993), “El maíz fundamentos de nuestra cultura”. Archivo de la agenda latinoamericana. Recuperado en: <http://www.servicioskoinonia.org/agenda/archivo/obra.php?ncodigo=59> (Revisado el 16-09-2017).
- Solidaridad Internacional Andalucía (2017,) “Una revisión crítica de la modernidad”. Entrevista a Yayo Herrero [Archivo de video]. Recuperado en <https://www.youtube.com/watch?v=mnBIzXzIGO0>. Revisado en 09-03-2018.
- Taylor, E. (1871), “La Ciencia de la Cultura”. En Kahn, J.S. *Concepto de Cultura: Textos Fundamentales*. Barcelona: Anagrama, p. 29-46. Recuperado en <https://es.scribd.com/doc/64500793/Taylor-Edward-La-Ciencia-de-La-Cultura>. Revisado en 15-02-2018.
- Thompson, John B. (2002), *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. México: UAM-Xochimilco, cap 3, p.183-240.
- Toledo, Victor (1996), *Principios Etnoecológicos para el Desarrollo Sustentable de Comunidades Campesinas e Indígenas*. Red Latinoamericana y Caribeña de Ecología Social. Centro de Ecología UNAM. Apdo 41. H, Sta María Guido, Morelia, Michoacán, México.

- (2005), *Te Jpoxtaywanejetik Yu'un Jmetik Lum* “Los curadores de la madre tierra” (un manual etnoecológico para los pueblos tseltales del norte de Chiapas), Centro de Derechos Indígenas, A.C., y Centro de investigaciones en Ecosistemas UNAM.
- Toledo, Víctor y Ortiz-Espejel, Benjamín (2014), “México, Regiones que Caminan hacia la Sustentabilidad. Una geopolítica de las resistencias bioculturales”. Red de Etnoecología y Patrimonio Biocultural. Universidad Iberoamericana Puebla; Puebla, Mexico.
- Torres, Xóchitl K.; Tena, Olivia; Vizcarra, Ivonne y Salguero, Alejandra (2018), “La multipresencia femenina en torno al maíz”, en *La Jornada del Campo*, México, D.F, N. 125, Año XI.
- Toscana, Alejandra; Guarneros, Anabell; Rodríguez, Carlos; Marrufo, Eduardo; Nieves, Mayra; Calderón, Rafael; Cruz, Ramses y Massieu, Yolanda. (2017), *Hacia las Sociedades Sustentables: Propuesta Académica y Pedagógica*. División de Ciencias Sociales y Humanidades, en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, Ciudad de México.
- Touraine, Alain (1994), *Critica a la modernidad*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, Argentina, pp. 201-230.
- Traven B. (2018), *La Rebelión de los Colgados*. Trd. de Rosa Elena Lujan, Selector, Ciudad de México.
- Trevilla Diana; Estrada Erin; Bello Eduardo; Sánchez Georgina y Nazar Austreberta (2016), “Mujeres y jóvenes Sosteniendo la milpa y el cafetal: por la defensa de la vida”. ECOSUR, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. *Ecofronteras*, vol. 20, núm. 58, pp. 10-13.
- Turner, John K. (2017), *México Bárbaro*. Editores Mexicanos Unidos, S. A. Ciudad de México.

Viqueira, Juan Pedro y Ruz, Mario Humberto. (2004), *Chiapas, Los Rumbos de Otra Historia*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

Zemelman H. y Valencia, G (1990), “Los Sujetos Sociales, una propuesta de análisis”, *Revista Acta Sociológico*, Vol. III. No. 2 (mayo-agosto 1990) Facultad de Ciencias Políticas y Sociales UNAM, México.

ENTREVISTAS

Las entrevistas fueron realizadas en el periodo de 2017-2018.

2017

Entrevista informal; C. Antonio Velasco, noviembre de 2017.

Entrevista informal; C. Diego Pérez, julio de 2017.

Entrevista informal; C. Diego Girón, julio de 2017.

Entrevista informal; C. María Meza, noviembre de 2017.

Entrevista informal; C. Diego Pérez, julio de 2017.

Entrevista informal; C. Diego Pérez, julio de 2017.

Entrevista informal; C. Diego Girón, noviembre de 2017.

Entrevista informal; C. Antonio Méndez, agosto de 2017.

Entrevista informal; C. Pedro Pérez, julio de 2017.

Entrevista informal; C. Diego Girón, julio de 2017.

Entrevista informal; C. Antonio Méndez, julio de 2017.

Entrevista informal; C. Antonio Velasco, julio de 2017.

Entrevista informal; C. Antonio Velasco, julio de 2017.

Entrevista informal; C. Antonio Méndez, julio de 2017.

Entrevista informal; C. Antonio Velasco, julio de 2017.

Entrevista informal; C. Pedro Pérez, julio de 2017.

Entrevista informal; C. Antonio Méndez, julio de 2017.

Entrevista informal; C. Antonio Velasco, julio de 2017.

Entrevista informal; C. Antonio Méndez, julio de 2017.

Entrevista informal; C. Pedro Pérez, julio de 2017.

Entrevista informal; C. Antonio Méndez, julio de 2017.

Entrevista informal; C. Antonio Méndez, julio de 2017.

2018

Entrevista informal; C. Diego Pérez, marzo de 2018.

Entrevista informal; CC. Pedro Méndez y Diego Girón, marzo de 2018.

Entrevista informal; C. Antonio Méndez, septiembre de 2018.

Entrevista informal; C. Diego Girón, julio de 2018.

Entrevista informal; C. Antonio Méndez, mayo de 2018.

Entrevista informal; C. Pedro Méndez, julio de 2018.

Entrevista informal; C. María Girón, julio de 2018.

Entrevista informal; C. Antonio Mendez, julio de 2018.

ANEXOS



Entrevista con el C. Diego Girón López.



Entrevista con el C. Antonio Méndez Jiménez



Entrevista con el C. Antonio Velasco Pérez



Entrevista con el C. Pedro Pérez Jiménez y con el C. Diego Pérez Méndez.



Taller: “Diagnóstico comunitario y la reconstrucción histórica del café”



Caficultores del Ejido Sibactel.



Corte de café.



Cerezas del café.



Después del corte.



Cafetal-milpa.