

Crisis ambiental y deconstrucción del territorio de los pueblos originarios por defensa de la vida.

Environmental Crisis and the Deconstruction of Territory in
Indigenous Peoples for the Defense of Life

Mary Carmen Mendiola Ponce*

* Mary Carmen Mendiola Ponce. Estudiante de la Maestría en Desarrollo y Sustentabilidad de la Facultad de Economía "Vasco de Quiriga", UMSNH
E-mail: 02038873@umich.mx. Orcid: 0009-0008-6780-1220

RESUMEN

La crisis ambiental obliga a repensar las formas de relación con el territorio. La manera insustentable en que se rige y se relaciona la humanidad con el territorio nos está llevando a la destrucción como especie humana. Una visión instrumental con el territorio es hoy la manera hegemónica de concebir el mundo. Sin embargo, por siglos, los pueblos originarios han construido una forma distinta de relacionarse con el territorio, que ha hecho posible un menor impacto ambiental en sus territorios y en las relaciones comunitarias de los pueblos. La conservación y defensa de su cosmovisión, es decir, la manera de ver e interpretar el mundo y la relación personal y colectiva con éste, ha sido fundamental en la cultura de los pueblos indígenas, debido a esta, las comunidades han logrado cuidar y en su caso defender su territorio del sistema de desarrollo capitalista, depredador y egoísta, y han logrado, conservar ciertos principios y prácticas en relación con el territorio, y con todo lo que en el converge.

Fecha de recepción:
2 de febrero de 2026

Fecha de aceptación:
14 de abril de 2026

Fecha de publicación:
de mayo 2026

Palabras clave: Crisis ambiental, cosmovisión indígena, deconstrucción del territorio, defensa de la vida.

Clasificación JEL: IB59.

ABSTRACT

The environmental crisis compels us to rethink our modes of relationship with the territory. The unsustainable manner in which humanity governs and relates to the land is leading toward our destruction as a species. Today, an instrumentalist view of the territory is the hegemonic way of conceiving the world. However, for centuries, Indigenous peoples have constructed a distinct way of relating to the land, which has enabled a lower environmental impact within their territories and within their communal relations. The conservation and defense of their worldview—that is, their way of perceiving and interpreting the world and their personal and collective relationship with it—has been fundamental to Indigenous culture. Through this cosmovision, communities have succeeded in caring for and defending their territory against a predatory and selfish capitalist development system, preserving key principles and practices in relation to the land and all that converges within it. Key words: Environmental crisis, indigenous worldview, deconstruction of territory, defense of life.

Key Word: Environmental Crisis, indigenous worldview, Territorial deconstruction, Life defense.

JEL Classification: IB59.

1. Introducción

En las últimas décadas América Latina ha presenciado una revitalización política, epistémica y cultural de los pueblos originarios, cuyas luchas territoriales han adquirido centralidad en debates sobre medio ambiente, justicia social, gobernanza y proyectos civilizatorios alternativos. En este contexto, el territorio, más allá de su definición cartográfica o geopolítica, se revela como un espacio vivo, espiritual, comunitario.

Para los pueblos originarios, el territorio no es simplemente tierra, ni un recurso natural, ni una propiedad delimitada por fronteras administrativas; es un bordado de significados, memorias, historias y relaciones con la

naturaleza que configuran la vida colectiva, la vida comunal. Esta visión se contrapone profundamente a la concepción occidental moderna, que lo considera un espacio abstracto, medible y disponible para el desarrollo económico, poniendo en riesgo la vida de los pueblos originarios y la vida de los bienes naturales comunes.

El objetivo de este ensayo es analizar cómo la cosmovisión de los pueblos originarios permite resignificar, deconstruir el territorio desde su visión propia, ya que cuestiona la racionalidad ambiental del modelo dominante, al mismo tiempo que pone en práctica, la necesaria defensa del territorio. A partir de aportes teóricos de Escobar, Murillo, Walsh, David Kopenawa, Toledo, Gudynas y otros, se muestra que el territorio, entendido desde las epistemologías originarias, constituye un eje fundamental para la defensa de la vida, la autonomía y la reproducción cultural de los pueblos originarios, la cual sirve de ejemplo para el resto de las sociedades, vulneradas por el capitalismo salvaje.

Este ensayo se estructura en cinco momentos (1) La crisis ambiental del territorio en los pueblos originarios; (2) Deconstruyendo el territorio desde la cosmovisión de los pueblos originarios; (3) Cosmovisión del territorio P'urhépecha en Michoacán; (4) Defensa del territorio y de la vida en los Pueblos P'urhépecha y Nahuatl de Michoacán; (5) Conclusiones.

1. La crisis ambiental del territorio en los pueblos originarios

No es nuevo que se escuche hablar de crisis ambiental, cambio climático, devastación planetaria, entre muchas otras expresiones que ponen en manifiesto la crítica situación en que se encuentra la humanidad y los bienes naturales (naturaleza, como se suele llamar), esto es, la biodiversidad planetaria en general.

La historia de la humanidad, en comparación con la de la Tierra, es pequeña, sin embargo, lo que se ha logrado destruir durante su existencia es preocupante, sobre todo en la última centuria. La tensión actual es el resultado de un cambio drástico: el reemplazo de procesos biológicos por sistemas industriales en solo unas décadas. Lo sorprendente es que esta ruptura ocurrió en los últimos cien años, un tiempo minúsculo —apenas el 0.05% de nuestra existencia como especie— que ha bastado para alterar profundamente el equilibrio que mantuvimos durante milenios, (Toledo, 2012). La especie racional ha destruido el planeta en menos tiempo del que

se pudiera imaginar, ahora solo queda buscar formas de vivir en equilibrio, si nos da la vida.

Al respecto, Boege (2007), comenta que la devastación de los territorios originarios en México es un reflejo de una crisis global donde el 45% de los entornos naturales ya presentan daños severos. Esta tendencia de deterioro en el país sugiere una caída drástica en la disponibilidad de recursos naturales para las próximas décadas. De hecho, se proyecta que para el periodo posterior a 2021, solo sobrevivirá el 30% de la vegetación original, afectando incluso a los ecosistemas desérticos que suelen ser más resilientes.

Existe un vínculo intrínseco entre la presencia de culturas ancestrales y la conservación de los ecosistemas más diversos de México. Al identificar esta relación en estados como Chiapas, Oaxaca o Veracruz, se hace evidente que la preservación biológica y el equilibrio ecológico del país dependen, en gran medida, de la agencia y los conocimientos de los pueblos indígenas como guardianes del territorio (Boege, 2007).

La resistencia de los pueblos indígenas y otros movimientos sociales en la región ha permitido, como señala Escobar (2014), cuestionar el proyecto globalizador de la modernidad. Existe un consenso entre comunidades rurales, afrodescendientes y mujeres sobre el hecho de que la crisis civilizatoria es el motor de la violencia y el deterioro ambiental. Por ello, se subraya la necesidad imperante de adoptar un paradigma alternativo que no solo sea una aspiración teórica, sino una realidad que estos grupos están construyendo activamente desde sus territorios

La Fundación Rosa Luxemburg et al (2014) plantea que en América Latina el modelo económico en la actualidad se expande rápidamente, manifestado por el extractivismo desmesurado, dicho modelo agrava la situación del Sur Global. En México y en particular en Michoacán se está dando esta discusión y la propuesta de retomar las formas tradicionales de los pueblos originarios de habitar el territorio y defenderlo ante la devastadora mano del capital.

Persiste, a pesar de la presión ideológica y la violencia del capitalismo, en los pueblos originarios una visión que los conecta con el territorio de un modo singular, esta forma de ver el mundo les ha permitido tener una relación distinta, una relación de respeto, que ha impedido la degradación ambiental a escala mayor y sólo se advierte a nivel bajo, en comparación con los efectos devastadores e irreparables de la irracionalidad económica causados en otros territorios del país.

2. Deconstruyendo el territorio desde la cosmovisión de los pueblos originarios

No hay una sola forma de pensar y concebir el territorio, este desde distintas disciplinas y por mucho tiempo se ha estudiado la geografía, las ciencias sociales, desde la biología, etc., pero es hasta ahora que se identifican dos visiones muy distintas: una que se orienta a la racionalidad del mercado, racionalidad de muerte, como se desarrolla en hacia una economía para la vida, Hinkelammert y Henri Mora (2013) y otra orientada a una racionalidad de la vida, inmersa en las otras formas de entender el mundo desde las luchas sociales, desde los pueblos originarios o desde las alternativas al desarrollo capitalista.

La realidad, como le llama Leff (1994), que hoy prevalece es la visión antropocéntrica-extractivista sobre el territorio, la visión de la modernidad, se trata de la racionalidad económica hegemónica para explicar la manera en que se ve al territorio y se interviene. Esta racionalidad dominante propagada en todos los rincones del mundo, se ha globalizado (Escobar, 2014). No queda territorio alguno donde no se identifique su existencia.

La modernidad se fundamenta en una 'ontología dualista' que impone divisiones rígidas entre lo humano y lo natural, la razón y la emoción, o el individuo y su comunidad. Según Escobar (2014b), este sistema de pensamiento no es neutral, sino que se ha consolidado mediante la supresión de otras formas de existencia y otros mundos posibles que no operan bajo estas separaciones.

El territorio desde la consolidación del sistema capitalista se ha visto como el lugar donde se generan relaciones de extracción de materias primas y explotación de mano de obra al límite. El carácter extractivo es quizá la cara más visible de los territorios, pero también los territorios son vistos como grandes almacenes o ciudades industriales donde se establecen empresas para llevar a cabo los procesos productivos. En estos procesos el territorio ha sido objeto de despojo y en especial el territorio indígena y sus pobladores, quienes han habitado en ellos desde tiempos ancestrales e impunemente saqueados por el capital.

El debate y pensamiento crítico sobre el territorio toma relevancia para transitar hacia su concepción originaria y para nombrarlo y darle otro significado. Ya que no existe solo una forma de concebir el territorio. Desde

el pensamiento y cosmovisión latinoamericanos, con algunas excepciones, se ha estudiado y se reconfiguran otras formas de mirarlo. Un referente muy valioso y pertinente, es la cosmovisión indígena del territorio y los otros caminos que existen para abordar el territorio como es las epistemologías del Sur Global (De Sousa Santos, 2018).

El territorio es muy un espacio muy complejo, Costamagna (s.f) lo estudia desde el enfoque de desarrollo territorial, de este último, desde la visión indígena, resaltan formas horizontales del conocimiento del territorio, donde los saberes, las capacidades de acuerdo al conocimiento del lugar y la manera colaborativa de entenderlo, son piezas claves en el debate del territorio.

Existen otras características propias o determinadas según el enfoque. Sobre la complejidad espacial, Boisier (s.f.) distingue tres estados del territorio: el natural, el equipado y el organizado. El primero se define por la presencia exclusiva de componentes biofísicos exentos de acción antrópica. En una etapa posterior, aparece el territorio equipado o intervenido, donde la actividad humana ha transformado la naturaleza mediante la infraestructura, alterando su configuración original para adaptarla a sus necesidades. Por último, habla del territorio organizado con la existencia de acuerdos sociopolíticos sobre el territorio.

El territorio se construye también de una identidad y cultura propia que las hace diferentes de las otras comunidades. “El territorio puede entenderse, por lo tanto, como el entramado de intereses de todo tipo de una comunidad territorial, lo que permite percibirlo como un agente de desarrollo, siempre que sea posible mantener y desarrollar la integridad y los intereses territoriales en los procesos de crecimiento y cambio estructural” (Barquero, 2007, p. 188). Desde esta perspectiva las dinámicas comunitarias e intereses comunes son de suma importancia.

Como base de la vida social, el territorio es una obra humana definida por la apropiación del entorno. Su importancia radica en asegurar la persistencia biológica y ecológica de quienes lo habitan. Bajo esta premisa, Cuervo González y el ILPES (2006) sostienen que la estructura territorial se compone necesariamente de un espacio físico, una dinámica de poder que lo rige y la existencia de una frontera que lo define frente a otros.

Desde la perspectiva del desarrollo local, Boisier (s.f.) sostiene que, si bien el territorio abarca cualquier delimitación de la superficie terrestre, no todos

poseen la misma relevancia. En el caso de las sociedades tradicionales y las comunidades indígenas, el territorio trasciende lo físico para convertirse en el pilar de su identidad. Estos espacios operan como sistemas autónomos donde se gestan las condiciones necesarias para la reproducción de la vida de sus habitantes. Esto se vuelve más significativo para el conjunto de personas pertenecientes a ese territorio ya que, del territorio, obtienen la vida.

Acercándose a la cosmovisión de los pueblos originarios se advierte ese otro modo de concebir el territorio. Escobar (2014) plantea que la ancestralidad y la permanencia histórica en un territorio responden a un mandato antiguo preservado en la sabiduría de los mayores. Este legado se manifiesta tanto en la tradición oral y la memoria colectiva como en la evidencia historiográfica. Dicha continuidad se sustenta en la determinación de las comunidades por mantener una cosmovisión propia, la cual nutre el pensamiento de los movimientos sociales contemporáneos y se arraiga en sus orígenes culturales.

Al respecto, al explorar la cosmovisión indígena, Murillo (2019) analiza los vínculos fundamentales entre el recurso hídrico y el espacio geográfico, subrayando que la identidad territorial se construye a partir de una red compleja de interacciones. Para estas comunidades, habitar el territorio implica reconocer una estructura espacial donde convergen no solo los ámbitos humano y biológico, sino también una dimensión sagrada que otorga un valor trascendental a los bienes naturales.

El territorio en la cosmovisión de los pueblos originarios tiene una mirada distinta en donde persiste la defensa de la vida, como un mecanismo de dignidad y sobrevivencia. El territorio se concibe como el espacio-lugar-casa donde se entreteje la vida, la espiritualidad, la defensa de la cultura y la cosmovisión. Esta forma de ver el territorio, ha hecho posible la necesidad de defender el mismo, ante el extractivismo y hacia la posibilidad de la construcción de otros mundos propios.

En México, las comunidades zapatistas con más de 30 años de camino y construcción de alternativas anti sistémicas, documentadas y analizadas desde la investigación, como dice Escobar (2014), esta sabiduría zapatista, nos da una clave para aportes significativos para las transformaciones socioambientales y culturales que caminan hacia el reconocimiento del pluriverso, la transición hacia la vida. Ahí está la esperanza en el territorio, desde el sentipensar indígena.

3. Cosmovisión del territorio P'urhépecha en Michoacán

Como se mencionó, las visiones de mirar y concebir el territorio son diversas, como diversos son los colores de la tierra, como diversas son los pueblos de México. Con ello, se puede decir que el pensamiento latinoamericano, y más en particular, el sentipensar indígena, es de gran importancia, ya que, los pueblos originarios mantienen una relación muy singular con el territorio de acuerdo con su cosmovisión y su identidad, con ellos nacen también, otras formas de nombrar el territorio.

La concepción de la racionalidad económica capitalista hacia los bienes naturales es verlos como recursos, materias primas y mecanismo de explotación, sin respeto a la cultura local, simplemente como materiales que se usan para la producción de mercancías, e incluso, se ven como mercancías, como lo mencionan Hinkelammert y Henri Mora (2013). Por tanto, la relación de la humanidad, en el modelo de racionalidad económica, hacia los bienes naturales es meramente instrumental.

En tanto que, el vínculo que tienen los pueblos originarios es con la tierra, con el territorio, debido a la cosmovisión que durante cientos de años han guardado. El territorio es intrínseco a la tierra y esta es como una madre, la que les da los alimentos, la vida y el territorio.

Como quedó plasmado en el histórico mensaje del Jefe Seattle (1854) dirigido al presidente Franklin Pierce, la relación entre la humanidad y el entorno no debe entenderse desde la propiedad. La premisa fundamental es que el ser humano no es dueño del planeta, sino que, por el contrario, forma parte intrínseca de la tierra y depende de ella para su existencia. Así entre los pueblos indígenas Latinoamericanos, no se tiene el sentido de propiedad de la tierra, por el contrario, es la madre a quien se honra y todo lo que está en ella, pertenece a todos y al mismo tiempo a ninguno, es decir, es común.

Entonces, en la cosmovisión de los pueblos originarios hablar de territorio es hablar de lo físico, pero también de los simbolismos, de las relaciones de interconexión que se dan entre comunidad-territorio, subsistencia-territorio. Para las culturas originarias, el territorio se configura como una geografía simbólica; un espacio donde convergen la memoria colectiva, la mitología y lo sagrado junto con los bienes naturales. Bajo esta visión holística, Murillo (2019) define al territorio como el punto de intersección entre las dinámicas biológicas y las prácticas culturales, conformando un patrimonio biocultural que otorga significado a cada elemento del entorno habitado.

Cada una de esas dimensiones están presentes en la vida cotidiana. Del territorio se alimentan, realizan las actividades comunitarias y familiares, la reproducción ampliada de la vida converge en una dinámica de identidad con el territorio. En el territorio todo converge en ese espacio compuesto por lugares significativos y donde se guarda la memoria de los pueblos.

Esto sucede con la cosmovisión del territorio de los pueblos originarios de Michoacán, una evidencia es cuando se escucha la palabra de algún abuelo o abuela al describir su mundo, su vida. Desde la identidad de los pueblos con la sangre hermana, como indios verdaderos, don Juan Chávez, un Tata de la comunidad P'urhépecha de Nurío, municipio de Paracho, describe como esa identidad con el territorio puede llegar a ser incomprensible para quienes no están vinculados a esos lenguajes, pero para quienes guardan la identidad en la memoria del territorio se identifican con este desde las raíces más profundas de la memoria (Erátseni, 2012).

En la concepción del pueblo indígena P'urhépecha, se tiene la creencia de venir de la tierra, así como se forma la planta, así se forma la vida toda, de la madre tierra, semilla que sembraron las abuelas y abuelos, en el vientre de la tierra, en el corazón de los pueblos, dice don Juan Chávez (Erátseni, 2012). De la tierra brotó la palabra, la que les hizo pueblos, de la tierra brotó la conexión con la vida toda, con las plantas, los animales, con las piedras, con el viento.

El pensamiento de los P'urhépechas como lo describe don Juan Chavez en Erátseni (2012) subraya que la soberanía de los pueblos emana de un vínculo milenario con su entorno geográfico, donde el territorio no es un objeto, sino un espacio de cuidado y respeto mutuo. Esta relación trasciende lo local para situarse en una dimensión global; los pueblos, aunque distintos en sus lenguas y paisajes específicos (valles, montañas y manantiales), conforman un tejido colectivo compuesto por múltiples identidades que convergen en una raíz telúrica común.

Juan Chávez, externa en esa palabra común del Congreso Nacional Indígena (CNI), representando a los pueblos indígenas de todo México, lo que, para ellos, los pueblos originarios, significa el territorio. El vínculo identitario de los pueblos originarios se fundamenta en un amor profundo hacia la integralidad del ecosistema. Según Erátseni (2012), esta conexión no discrimina entre lo inanimado y lo biológico; por el contrario, otorga un

valor intrínseco a cada componente del territorio, desde la hidrografía hasta la biodiversidad animal, consolidando una unidad sagrada entre el sujeto y su entorno. Desde esa concepción el territorio es un todo.

La cosmovisión de los pueblos y el territorio, va siempre sembrada en los caminos del día a día de las comunidades, en su forma de vestir, en su alimentación, en sus danzas, en todo su hacer. Porque toda actividad comunitaria se lleva a cabo en el territorio. La identidad de los pueblos originarios se configura como una unidad ontológica donde no existe división entre el sujeto y su entorno. Según Juan Chavéz en Erátseni (2012), describe el ser comunitario como una síntesis de elementos rituales (incienso, humo), componentes geobiofísicos (montes, agua, fauna) y dimensiones temporales. Esta autodefinición revela que el individuo es, en esencia, la encarnación de su territorio y de los ciclos naturales que lo sostienen.

Estas palabras son el manifiesto de la identidad tan profunda que como pueblos originarios tienen con el territorio, y describe lo que es el territorio para ellas y ellos. Por ello se puede decir que para los pueblos originarios existe un territorio físico y otro metafísico, es describir una forma muy diferente de concebir el territorio y todo lo que en él existe. Un territorio donde no hay límites físicos, más bien hay acuerdos y una memoria ancestral, para que sea posible la convivencia armónica con lo que existe en los territorios.

El territorio para el pueblo P'urhépecha en Michoacán es un lugar, un espacio donde converge la vida toda, conectada entre sí y donde se respeta el equilibrio. El territorio siempre es dinámico, cambiante, ya sea que se ha modificado por las características naturales del espacio o modificado por el pasaje de años y las actividades cotidianas a través del tiempo. Como señala Murillo (2019), el factor del dinamismo es un elemento transversal en las conceptualizaciones del espacio. Dicha fluidez se explica a través del vínculo entre la cosmovisión y el territorio, donde el quehacer humano —expresado en ritos y ciclos agrícolas— se convierte en el motor que dota de vida y movimiento al entorno habitado.

Para los pueblos originarios, el territorio deposita una memoria, la que guarda el agua de sus manantiales, la sangre de la madre tierra, la que les da vitalidad y calma la sed de sus cuerpos, así como la de las plantas y animales que habitan junto con ellos.

Dentro del tema del territorio y los pueblos originarios, es importante traer a consideración la forma en que han vivido estos, debido a la situación catastrófica en la que se encuentra la humanidad y como planeta. De acuerdo con Toledo (2012), las comunidades originarias resguardan los principios necesarios para reconfigurar los vínculos entre la sociedad y la naturaleza. Estos saberes permiten transitar hacia modelos de equilibrio donde la prioridad absoluta sea la reproducción de la existencia, estableciendo un sistema donde el propósito final de la actividad humana sea el sostenimiento y florecimiento de la vida misma. Toledo (2012) destaca la importancia de los modelos políticos emergentes en la región andina, específicamente en Bolivia y Ecuador. Estos países han implementado marcos de gobierno que se alimentan de saberes ancestrales, rompiendo con los esquemas tradicionales al incorporar elementos de la identidad y cosmovisión indígena como ejes rectores del quehacer político contemporáneo.

Esta cosmovisión del territorio muestra lo necesario que es relacionarnos de un modo distinto entre la humanidad, los bienes naturales y el territorio. Quizás, con ello reconstruir o construir otros mundos.

4. Defensa del territorio y de la vida de los pueblos Nahuatl y P'urhépecha en Michoacán

Ante la impuesta racionalidad económica del capital, los pueblos indígenas se han involucrado en la defensa de sus territorios y de su propia cultura a lo largo de la historia. Sin embargo, a partir del neoliberalismo como política de Estado en México, se incrementó la lucha de los pueblos por la defensa del territorio, esto debido a la implementación de la estrategia neoliberal, la privatización del territorio y la agresiva dinámica económica, que auspiciaba con más fuerza la propiedad privada.

Hacia el final del siglo XX, surgieron visiones contrapuestas sobre el significado del territorio. Según García Jiménez (2024), la transición de México hacia el modelo neoliberal —marcada por la entrada en vigor del TLCAN en 1994— consolidó una perspectiva que reducía el espacio geográfico a una simple unidad de producción económica y generación de capital. Mientras se comenzaba a concretar el TLCAN, al mismo tiempo se daba el levantamiento zapatista, movimiento de los pueblos indígenas de Chiapas denominado Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) quien fue un parteaguas para la defensa del territorio en México desde los años noventa.

El 1 de enero de 1994 el EZLN aparece en la geografía nacional y mundial, como un proyecto, cuya visión del territorio era distinta, al ser un movimiento indígena al territorio lo consideraban como espacio de vida, un espacio donde los bienes comunes son el principio central de las comunidades indígenas diversas y en la historia de los pueblos que habitan, contraria a la visión de privatización y mecanismos de despojo que el TLCAN representaba.

García Jiménez (2024) sostiene que las movilizaciones de los pueblos originarios en México poseen una identidad distintiva al ofrecer un análisis profundo, histórico y colectivo de sus conflictos territoriales. Estas luchas no solo denuncian el despojo, sino que proponen soluciones prácticas y formas alternativas de habitar el espacio. Este proceso cobró fuerza con la creación del Congreso Nacional Indígena (CNI) en 1996 y el posterior surgimiento del Consejo Indígena de Gobierno (CIG) en 2016, ambas iniciativas impulsadas bajo el cobijo del EZLN.

El movimiento zapatista fue y ha sido el hermano mayor de estas resistencias, quien, en el camino de los diálogos de San Andrés Larrainzar, convoca a los pueblos originarios de México a una asamblea nacional. La creación del Congreso Nacional Indígena en octubre de 1996 marcó un hito con la consigna «Nunca más un México sin nosotros», estableciendo como eje central de su lucha la recuperación y fortalecimiento de la estructura de las comunidades originarias (CNI, 2017).

Desde 1996 que se forma el CNI, abrazando a más de 80 lenguas de diferentes pueblos indígenas de México, estos se han reunido en asamblea, para compartir sus luchas, sus rebeldías y también la construcción en sus pueblos, naciones, tribus y barrios de otros mundos posibles. Así, la apuesta por la reconstitución integral de los pueblos indígenas, ha continuado su camino, a lo largo de los años y hasta la fecha, mantienen su lucha y defensa de sus territorios, frente al contexto de despojo que se vive en México.

En las comunidades zapatistas, el camino hacia la reconstitución de sus comunidades, ha sido ardua, pero de muchos logros. En 2013 durante la estancia de la escuela zapatista, a través de libros, para los asistentes, compartieron su camino y sus frutos. Salud autónoma, educación, economía organizada en cooperativas o trabajos en común, entre otros aspectos. Ahí la organización comunal y participación son el principio fundamental. Dicen las mujeres zapatistas cuando comparten sobre sus trabajos.

La organización comunitaria ha impulsado el desarrollo de talleres especializados donde las mujeres desempeñan roles fundamentales como parteras, yerberas y hueseras. El EZLN (2013) destaca que este trabajo, sostenido durante el tiempo, representa una forma concreta de participación política y social donde las mujeres ejercen sus conocimientos para la autonomía de la comunidad.

La participación femenina en el ámbito educativo del movimiento zapatista es amplia y jerárquica. Según el EZLN (2013), las mujeres ocupan roles determinantes que van desde la coordinación general y de nivel secundaria hasta la capacitación técnica y la promoción lingüística. Esta labor se realiza de manera sistemática y cotidiana, consolidando el funcionamiento de los centros educativos en sus respectivos territorios. También la agroecología, se promueve con pasos firmes y hacia el horizonte de esos otros mundos posibles. En torno a su economía entre otras actividades la manera autónoma con la que van avanzando y siendo ejemplo para otros pueblos de lucha, resistencia y construcción.

Los pueblos indígenas posterior a los años noventa se vieron en la necesidad de organizarse para defender sus territorios, ante la inminente amenaza de destrucción, despojo y explotación debido al avance del neoliberalismo. Así los pueblos indígenas que pertenecen al CNI, desde 1996, siguen organizados, no solo en asambleas permanentes, también es espacios donde se dialoga y acuerda los pasos a seguir, siempre en acuerdos de asamblea.

Ante la pérdida de sus territorios, Santa María Ostula decidió establecer un gobierno autónomo, contando con el respaldo de la sociedad civil y el Congreso Nacional Indígena. Mora (2021) destaca que este posicionamiento fue legitimado en junio de 2009 por una amplia red de comunidades (incluyendo a los pueblos rarámuri, tzeltal y hñahñü), quienes suscribieron un manifiesto en el que se exige el respeto al derecho de los pueblos a defenderse y proteger su integridad territorial.

Después de un camino de lucha desde su conformación del CNI, declararon en asamblea que ante el agotamiento de la vía jurídica para lograr el reconocimiento de sus territorios y sus derechos y ante la represión ejercida por el Estado, el camino que seguir sería continuar ejerciendo sus derechos históricos de autonomía y libre determinación. Insistieron que la tierra es su Madre, por tanto, no se vende, no tienen precio y se va a defender. Como señala Mora (2021), tras esta resolución, la comunidad nahua de Ostula

consiguió restituir 13,000 hectáreas el 29 de junio de 2009. Dichas tierras se encontraban previamente bajo el control de presuntos propietarios de La Placita; en ese espacio recuperado se estableció lo que hoy se conoce como la comunidad de Xayakalan.

La lucha por el territorio no ha sido pacífica, desde 2009 han perdido a alrededor de 35 comuneros asesinados y seis más desaparecidos. Pese a eso, han construido un espacio comunitario, en el cual cada año, el 29 de junio, en el marco del festejo de la recuperación de sus tierras, dan a conocer la construcción y reconstrucción que llevan como pueblo nahua a 16 años de la recuperación y defensa de sus tierras comunales. De acuerdo con el portal 15días (2025), la comunidad llevó a cabo un proceso de organización en 2009 que permitió restituir una superficie superior a las 1,000 hectáreas de territorio comunal. Estas tierras se encontraban previamente bajo el control de particulares y líderes de grupos delictivos.

Sin duda, la lucha de Ostula, constituye un movimiento en defensa de la vida, donde la lucha no solo ha sido política, sino también legal. La resistencia de Ostula no se limita únicamente a la tenencia del suelo, sino que constituye una defensa de su propia estructura comunitaria y cultural. Según en 15días (2025), esta lucha es el pilar que sostiene la supervivencia de su trayectoria histórica y su visión del mundo, vinculando indisolublemente el territorio con la preservación de la vida social indígena.

En la comunidad cuentan con su guardia comunal, quienes no tienen ninguna paga, es trabajo comunitario. La capacidad de respuesta inmediata y la presencia de la Guardia Comunal constituyen pilares fundamentales de su resistencia. Según relata el comunero Evaristo para Avispa (2024), los integrantes de este cuerpo de seguridad son designados directamente por las asambleas de cada encargatura, manteniéndose en estado de alerta y equipados para repeler cualquier intento de agresión externa. Lo que habla de la identidad que se mantiene como pueblo Nahua.

La repartición de tierras, son mediante asamblea y prevalecen los bienes comunes, no la propiedad privada. Así es que trabajan las tierras comunales, siempre por acuerdo de asamblea. Estas acciones logran ir construyendo los principios y consignas del CNI, hacia la reconstitución de sus pueblos y territorios. De acuerdo con SubVersiones (2019), la organización colectiva no solo ha servido como un mecanismo eficaz para disuadir al crimen organizado y garantizar la seguridad interna, sino que constituye el tejido mismo de su cotidianidad.

Esta resistencia se manifiesta en actos tan diversos como la gestión de cocinas colectivas, el trabajo agrícola, la vigilancia en los filtros de acceso y la toma de decisiones en asambleas, todo ello en un entorno de playas preservadas frente a la gentrificación y con una participación femenina activa en la defensa territorial. Una comunidad ejemplo en Michoacán, sobre la identidad con el territorio, otras formas de habitar el territorio, sobre todo, ponen en manifiesto que ante un modelo económico extractivista y de despojo, es necesario tener diferentes frentes en las luchas de los pueblos indígenas, la defensa del territorio, pero también construyendo otros mundos posibles, orientada hacia la reproducción de la vida, un desarrollo desde su cosmovisión.

De acuerdo con Mora (2021), la situación geográfica estratégica de Ostula la convierte en un escenario donde convergen diversas fuerzas de poder económico. Esta ubicación alimenta una intensa disputa territorial impulsada por intereses mineros y turísticos, que se traduce en amenazas concretas como la deforestación y el comercio ilegal de especies. A esta presión se suma, desde 2013, la presencia de estructuras delictivas que utilizan la zona como corredor logístico para el transporte de mercancías hacia el puerto de Lázaro Cárdenas.

La comunidad de Cherán protagonizó en 2011 un histórico levantamiento motivado por la protección de sus bosques y la integridad de su población frente al asedio del crimen organizado. De acuerdo con Díaz et al. (2021), esta movilización no solo fue una respuesta a la violencia, sino que evolucionó hacia una exigencia legal para el reconocimiento de su derecho a la libre determinación. Esto permitió que la comunidad lograra gobernarse bajo sus propios usos y costumbres, amparándose en el marco constitucional de los derechos humanos de los pueblos indígenas.

En Cherán, a partir de la presencia de grupos criminales, de los esquemas de recaudación y extorciones por parte de los cárteles en la comunidad, así como en las ciudades de la entidad, los cheranenses cansados de mirar pasar día con día, los carros cargados con trozos de sus árboles, como lo documenta (Hincapié & Verdugo, 2020), decidieron proteger sus bosques, ante la también, cadena de corrupción e impunidad de las autoridades municipales que hacía posible que los criminales talaran sus bosques.

Cabe mencionar, que fueron las mujeres quienes durante la madrugada del 15 de abril de 2011 defendían la vida aventando piedras contra las camionetas

de los talamontes, tal y como describe Hincapié & Verdugo (2020), defendían los bosques. Con ello, se comenzaba el proceso organizativo en defensa de la vida.

En Michoacán, aunque no se manifiesta abiertamente la lucha en defensa de los bienes naturales pueblos indígenas, se ha mantenido una lucha constante sobre estos bienes comunes, esta lucha se ha mantenido a lo largo de su historia reciente, así como, el camino recorrido por las comunidades de Michoacán que son integrantes del CNI. Claro ejemplo del inconmensurable valor del territorio para los pueblos indígenas unido a su visión de la vida y del mundo, que se opone a la racionalidad económica del capital, porque la racionalidad indígena, es la racionalidad de la vida y va en ella la defensa de su territorio y de su cosmovisión.

5. Conclusiones

A manera de conclusión se puede señalar que, en última instancia, la perspectiva indígena sobre el territorio se erige como un pilar fundamental donde convergen la memoria histórica y la planificación de horizontes colectivos. Esta cosmovisión no solo es un repositorio de identidad, sino que constituye la base indispensable para alternativas al desarrollo, permitiendo que la reproducción de la vida prevalezca sobre la lógica extractiva a través de la protección activa de los bienes naturales.

La resignificación del territorio desde la cosmovisión de los pueblos originarios constituye una crítica profunda a la modernidad occidental y su racionalidad extractivista. Cuando se entiende el territorio como espacio vivo, espiritual, comunitario y relacional, los pueblos originarios disponen de alternativas que cuestionan la separación entre naturaleza y sociedad, entre humano y no humano, entre economía y espiritualidad.

Esta perspectiva no solo tiene valor cultural o simbólico, se convierte en herramienta política de resistencia frente al extractivismo y el despojo. Más aún, ofrece un horizonte posible para enfrentar la crisis socio ecológica global, al proponer formas de vida basadas en el cuidado, el equilibrio y la reciprocidad, pero también para construir otros mundos posibles.

Resignificar el territorio desde la cosmovisión indígena implica, reconocer la legitimidad de otros mundos, otras ontologías y otras formas de existir. Los saberes indígenas no representan únicamente un legado histórico, sino

una hoja de ruta crítica frente a la emergencia ecológica actual. El avance hacia la sustentabilidad real está condicionado por la capacidad de defender el territorio, entendiendo que esta lucha es, en última instancia, la lucha por la supervivencia de la vida misma. Avanzar en esta dirección necesariamente, implica la defensa del territorio, la defensa de la vida.

BIBLIOGRAFÍA

- Avispa. (2024, julio 5). A pesar de la violencia del crimen, Xayakalan lleva 15 años haciendo comunidad. *Avispa Mídia*. <https://avispa.org/a-pegar-de-la-violencia-del-crimen-xayakalan-lleva-15-anos-haciendo-comunidad/>
- Barquero, A. V. (2007). *Desarrollo endógeno. Teorías y políticas de desarrollo territorial*.
- Boisier, S. (s.f.). *DESARROLLO (LOCAL): ¿ DE QUÉ ESTAMOS HABLANDO ?* https://www.flacsoandes.edu.ec/web/imagesFTP/1245948918.Desarrollo_Local_De_que_estamos_hablando__2_.pdf
- CNI. (2017, octubre 29). Historia del Congreso Nacional Indígena. *Congreso Nacional Indígena*. <https://www.congresonacionalindigena.org/2017/10/29/historia-del-congreso-nacional-indigena/>
- Costamagna, P. (s.f). *Profundizando las miradas sobre la complejidad y su relación con el territorio*. Dropbox. <https://www.dropbox.com/scl/fi/o4ds0shcfpc1cgyf6qbcy/Costamagna.pdf?dl=0&rlkey=w0hb0qo5nyppsaca34y4bjbgg&st=i87t9mie>
- Cuervo González, L. M. & NU. CEPAL. ILPES. (2006). *Globalización y territorio*. CEPAL. <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/e2d79f28-24b2-4821-9e7c-efa91c1baa37/content>
- Díaz, A. F., Badajoz, R. del P. M., & Z, L. E. R. B. (2021). El autogobierno de Cherán K'eri en la defensa del territorio. *Revista d'estudis autonòmics i federals*, (34).
- en15días. (2025, febrero 11). *Comunidad de Santa María Ostula espera resolución por territorio de Xayakalan* -. <https://en15dias.com/michoacan/comunidad-de-santa-maria-ostula-espera-resolucion-por-territorio-de-xayakalan/>
- Erátseni. (2012). *Palabras de un hermano mayor: Tata Juan Chávez*. (VI).
- Escobar, A. (2014a). *La invención del desarrollo* (Segunda Edición). Popayán: Universidad del Cauca.

- Escobar, A. (2014b). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. (primera). Ediciones UNAULA. <https://drive.google.com/drive/folders/1U16o4qu3VPo42dx3fuJaFFveRViGK7E>
- EZLN. (2013). *Participacion-de-las-Mujeres-en-el-Gobierno-Autonomo.pdf*. <https://docs.google.com/viewerng/viewer?url=https://www.centrodemedioslibres.org/wp-content/uploads/2017/08/Participacion-de-las-Mujeres-en-el-Gobierno-Autonomo.pdf&hl=es>
- Fundación Rosa Luxemburg, Censat Agua Viva – Amigos de la Tierra Colombia, Radialistas Apa-, & sionadas y Apasionados. (2014). *Alternativas al desarrollo. La destrucción del planeta no es un destino*. (Primera).
- García Jiménez, S. (2024). La defensa del territorio en México: Una apuesta por la vida desde el Concejo Indígena de Gobierno (CIG) al Congreso Nacional Indígena (CNI). *Estudios de la Gestión: Revista Internacional de Administración*, (17), 69-87. <https://doi.org/10.32719/25506641.2025.17.4>
- Hincapié, S., & Verdugo, J. T. (2020). *Activismo, Medio Ambiente y Derechos Humanos en América Latina* (Primera). Universidad de Cuenca. https://www.researchgate.net/profile/Sandra-Hincapie-Jimenez/publication/342876195_Hincapie_Sandra_Verdugo_Teodoro_Coord_Activismo_Medio_Ambiente_y_Derechos_Humanos_en_America_Latina/links/5f0a7bc692851c52d62cfecb/Hincapie-Sandra-Verdugo-Teodoro-Coord-Activismo-Medio-Ambiente-y-Derechos-Humanos-en-America-Latina.pdf#page=66
- Jefe Seattle. (1854). *Carta del Gran Jefe Seattle, de la tribu de los Swamish, a Franklin Pierce Presidente de los Estados Unidos de América*. <https://herzog.economia.unam.mx/profesores/blopez/valoracion-swamish.pdf>
- Leff, E. (1994). *Ecología y capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable* (segunda). siglo XXI.
- Mora, M. (2021). Entre la autonomía como ejercicio propositivo y la autonomía a la defensiva, transformaciones de sentidos políticos indígenas frente a la violencia extrema en México. En *Autonomías y autogobierno en la América diversa* (primera). Abya-Yala. <https://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/21398/1/Autonomi%CC%81as%20y%20autogobierno%2026-marzo-2021%2017x24.pdf#page=508>

- Murillo, D. (2019). *Territorialidades indígenas y agua, más allá de las cuencas hidrográficas*. (14).
- Murillo Licea, D. (2019). *Territorialidades indígenas y agua, más allá de las cuencas hidrográficas*. https://www.researchgate.net/publication/338860220_Territorialidades_indigenas_y_agua_mas_alla_de_las_cuencas_hidrograficas
- SubVersiones, A. (2019, agosto 6). Xayakalan, 10 años tejiendo resistencia comunitaria • SubVersiones. *SubVersiones*. <https://subversiones.org/archivos/135528>
- Toledo, V. M. (2012). Diez tesis sobre la crisis de la modernidad. *Polis (Santiago)*, 11(33). <https://doi.org/10.4067/S0718-65682012000300014>