



EDITORIAL PÁGINA SEIS

# TEJIDOS *de* RESISTENCIA y SABERES VIVOS

*Territorios, espiritualidades y luchas indígenas  
en clave decolonial. Un ensayo*

FRANCISCO JOSÉ MARTÍN DEL CAMPO SARAY  
GONZALO BOJÓRQUEZ MORALES  
PETER RIJNALDUS WILHELMUS GERRITSEN

Esta obra fue sometida a un proceso de dictaminación mediante el método de pares ciegos, realizado por académicos especializados en la materia, quienes evaluaron su pertinencia, rigor, calidad académica y aportación al campo de estudio correspondiente.

Primera edición, 2026.

D. R. © Francisco José Martín del Campo Saray, Gonzalo Bojórquez Morales y Peter Rijnaldus Wilhelmus Gerritsen

ISBN 978-970-96171-0-8

Editorial Página Seis, S.A. de C.V.  
Lorenzo Barcelata 5105, Paraíso Los Pinos,  
C.P. 45239, Zapopan, Jalisco, México  
Tels. 33 3657 3786 y 33 3657 5045  
www.pagina6.com.mx • p6@pagina6.com.mx

Editorial Página Seis, S.A. de C.V. está incluida en el Registro Nacional de Instituciones y Empresas Científicas y Tecnológicas (Reniecyt) del Conahcyt con el número 1800885.

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

# ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS

PRÓLOGO

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO 1.

BIODIVERSIDAD: ENTRE EL VALOR ECOLÓGICO Y LA  
SUSTENTABILIDAD

Identidad y resistencia cultural: defensa simbólica en  
contextos de hegemonía global

Reconocimiento y compromiso: de la visibilidad al ejercicio  
pleno de derechos

CAPÍTULO 2.

UN LLAMADO A LA ACCIÓN: ESTRATEGIAS COLECTIVAS PARA UNA  
TRANSFORMACIÓN

Guardianas de un legado invaluable: Comunidades indígenas  
y transferencia intergeneracional del conocimiento

Compromiso colectivo: Solidaridad, responsabilidad  
compartida y construcción de futuros comunes

CAPÍTULO 3.

TECNOLOGÍA Y SUSTENTABILIDAD: HACIA UNA TRANSICIÓN ECO-  
SOCIAL DESDE LOS TERRITORIOS INDÍGENAS

Conocimiento y tecnología: Saberes originarios e innovación desde su espacio

CAPÍTULO 4.

ADORACIÓN A LAS VÍRGENES: ESPIRITUALIDAD INDÍGENA Y SIMBOLIZACIÓN SAGRADA

DISCUSIÓN Y CONCLUSIÓN

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

## AGRADECIMIENTOS

Expreso mi profundo agradecimiento a la Universidad Autónoma de Baja California por acogerme durante la estancia posdoctoral; a mis asesores de proyecto, Dr. Gonzalo Bojórquez Morales y Dr. Peter Rijnaldus Wilhelmus Gerritsen, por sus enseñanzas, orientación y valiosas contribuciones al libro; a la SECIHTI (Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación) por el apoyo otorgado mediante la beca posdoctoral; al Instituto Tecnológico José Mario Molina Pasquel y Henríquez del Tecnológico Nacional de México, mi institución de adscripción, por las facilidades brindadas para el cumplimiento de las actividades de investigación y de campo; a la CONAMP (Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas) por el apoyo brindado y el préstamo de sus instalaciones (Casa Jaguar); y a todo el personal técnico, académico, delegados y habitantes de las comunidades indígenas de (Ayotitlán, Chacala, Cuzalapa y Telcruz, Jalisco, México) que colaboraron en las distintas etapas del proyecto y que hacen posible esta publicación tan esperada. A todas y todos, mi más sincero agradecimiento.

## PRÓLOGO

Al 2026, el mundo atraviesa su peor crisis civilizatoria: la naturaleza está siendo destruida a una velocidad nunca antes vista; muchas personas pierden sus tierras, el racismo sigue presente y los modelos que se pensaban «modernos» ya no responden a las necesidades de la vida, entre otros factores. En medio de esta situación, es más importante que nunca escuchar a quienes han sido ignorados durante mucho tiempo: los pueblos indígenas. Este libro nace como una invitación a mirar con atención sus voces, sus formas de pensar, de vivir y de cuidar la tierra. Se basa en un amplio trabajo de campo en la zona indígena nahua, en el suroeste del estado de Jalisco.

De esta manera, *Tejidos de resistencia y saberes vivos* no es un libro que hable de los pueblos indígenas desde fuera. Es una obra que camina junto a ellos, que recoge lo que viven, lo que sienten, lo que saben y lo que han construido con esfuerzo y sabiduría.

El texto cumple una doble función: por un lado, visibiliza formas distintas de vivir, de producir, de sanar, de aprender y de organización política, desde el respeto a la naturaleza, a la memoria colectiva y a las relaciones comunitarias; por otro lado, aunque en menor grado, reflexiona también sobre las injusticias que viven las comunidades, como el despojo de sus recursos, el olvido de sus conocimientos y la violencia que enfrentan.

La juventud indígena posee un lugar y un tiempo específicos para el uso de la tecnología, con la intención de buscar un futuro promisorio, basado en la información digital, la comunicación asertiva y la aplicación de la cultura y el arte en sus actividades cotidianas.

El mensaje que se busca transmitir con este libro es el siguiente: no se puede hablar de espiritualidad sin hablar del territorio, ni del conocimiento sin hablar del cuerpo, ni de la vida sin hablar de la comunidad. Las historias y reflexiones que aquí se reúnen recuerdan que existen otras maneras de entender el mundo, otras formas de justicia y otras posibilidades para el futuro, basadas en el respeto, el cuidado y el amor por lo común.

Además, este libro se inspira en muchas personas que han pensado desde y para los pueblos, como Catherine Walsh, Arturo Escobar, Rita Segato, Enrique Leff, entre otros. Sin embargo, estas reflexiones no se construyen desde el escritorio, sino desde las asambleas, las ceremonias, la naturaleza, los tejidos, las caminatas y los cantos.

Se trata de un libro que invita a la reflexión, al diálogo y a la convivencia entre los habitantes de una localidad, así como a la comunión con la naturaleza. No obstante, los textos mantienen un enfoque de interculturalidad, esperanza y soberanía.

Quien lea estas páginas no encontrará recetas, pero sí una esperanza de lo que puede ser mejor, como las semillas que, si se cuidan bien, pueden crecer y convertirse en árboles frondosos de justicia y sabiduría. Porque en los saberes indígenas no hay un pasado muerto, sino un presente vivo y un futuro prometedor.

Por consiguiente, *Tejidos de resistencia y saberes vivos* es un material que contribuye al sentir indígena, en el que se explican sus procesos de enseñanza, de subsistencia y sus formas de vivir, donde se reconoce el sentido de la espiritualidad, la sabiduría y el trabajo comunitario.

## INTRODUCCIÓN

En un contexto global marcado por el deterioro ambiental y las desigualdades sociales, se vuelve urgente y necesario volver la mirada hacia los saberes, prácticas y cosmovisiones que durante siglos han sido invisibilizadas, deslegitimadas o apropiadas por la modernidad colonial. Frente a una situación compleja, marcada por la tecnocracia y la devastación ecológica, los conocimientos indígenas ofrecen claves éticas, políticas y existenciales que no solo resisten al despojo, sino que abren caminos hacia formas de vida sostenibles, justas y comunitarias.

Lejos de ser artífices de un pasado o simples figuras del imaginario, los pueblos indígenas simbolizan una vitalidad histórica que enfrenta a la globalización, la homogeneización cultural y la extracción de bienes naturales. Su presencia no es marginal, sino central: un aliado hacia la construcción de un futuro mejor. Las luchas por la tierra, el agua, la autonomía y la espiritualidad no son fragmentos aislados, sino expresiones de una concepción integral de la vida que interpela directamente al régimen colonial.

Este libro presenta fragmentos de territorialidad indígena, donde sus formas de resistencia, saberes y experiencias se conjuntan para comprender su perspectiva de vida, sus logros y sus ideales como comunidad.

La propuesta es clara: reconocer la cosmovisión indígena como un entramado de racionalidad, tradiciones y costumbres que permiten comprender las nociones de lo verdadero y lo controversial, donde lo ancestral aporta claridad a las actividades del ser humano y a su subsistencia.

Cada capítulo de esta obra representa un hilo que, al enlazarse con los demás, conforma una red que da testimonio de la riqueza de los procesos comunitarios. Desde la espiritualidad hasta el cuidado de los bienes comunes, pasando por las pedagogías propias, las tecnologías comunitarias, la autonomía, la organización social, las luchas por el territorio y la religiosidad, este libro articula dimensiones de la complejidad y profundidad del territorio indígena del occidente de México.

En este sentido, las mujeres aparecen de manera particular en este texto como sujetos protagónicos en la defensa de la vida, del territorio y de la justicia. Su papel como guardianas de la memoria y portadoras de saberes ancestrales es abordado desde un enfoque crítico que reconoce la violencia histórica ejercida contra ellas, pero también su capacidad de cuidado, sanación y libertad. La resistencia indígena es, en gran medida, sostenida y reimaginada desde prácticas de concientización y reproducción de la vida que las mujeres han sabido llevar, resignificar y transmitir a lo largo de generaciones.

La estructura de este libro responde a una lógica más epistemológica que académica. Se prioriza el respeto por la pluralidad, por las formas narrativas propias y por las estrategias simbólicas que las comunidades utilizan para interpretar, resistir y transformar sus realidades.

El capítulo 1 aborda la importancia del cuidado de la biodiversidad dentro del territorio indígena, su riqueza histórica y su compromiso con el planeta. Las costumbres arraigadas en el cultivo de cereales y hortalizas, el cuidado de los diversos tipos de ganado, la aplicación de los ciclos lunares y el trabajo comunal son ejemplos significativos de retos y prácticas de afectividad ambiental.

En el capítulo 2, la solidaridad en el trabajo colectivo despliega matices de responsabilidad intergeneracional, legado hacia la familia y el bien común, así como una disciplina de la fuerza laboral que impulsa un cambio transversal en distintos ámbitos. Asimismo, se presenta una construcción de conocimiento que puede trascender hacia la tecnología y la vanguardia en las actividades propias de sus habitantes.

Respecto al capítulo 3, se reflexiona sobre los cambios tecnológicos que impactan de manera positiva o negativa en el territorio indígena. La presencia de drones como apoyo en la agricultura, los mapeos, las cartografías y el control de incendios, entre otros usos, permite un desarrollo pleno de sus funciones y una participación activa en la productividad. No obstante, la dependencia o el uso abusivo de la tecnología puede limitar al usuario en su creatividad y en su capacidad de progreso hacia un fin determinado.

El capítulo 4 constituye una referencia a lo sagrado y espiritual, una búsqueda de conciliación y perdón. En este sentido, la adoración a las vírgenes se manifiesta como un acto de hegemonía simbólica, fe y oración. Estas festividades reúnen a familias completas y fomentan una convivencia armónica entre habitantes de localidades vecinas. Además, el culto a las vírgenes representa una expresión de amor y espiritualidad que sostiene la memoria de los seres queridos ya fallecidos, para quienes año con año se realizan altares.

Asimismo, esta obra es una invitación a pensar, sentir y orientarse con los territorios, así como a cuestionar las nociones de progreso, ciencia, racionalidad y espiritualidad. Se trata de caminar junto a los pueblos indígenas en su lucha por el reconocimiento, la autonomía y una vida digna, desde un lugar de escucha, humildad y compromiso ético.

En tiempos en los que el conocimiento tiende a instrumentalizarse bajo lógicas productivistas y utilitarias, este material propone un espacio para pensar desde la reciprocidad, la memoria y el afecto colectivo, con la convicción de que los pueblos indígenas no son solo sujetos de estudio, sino sujetos de transformación histórica, de conocimiento y de acción.

# CAPÍTULO 1.

## BIODIVERSIDAD: ENTRE EL VALOR ECOLÓGICO Y LA SUSTENTABILIDAD

Las comunidades indígenas del occidente mexicano —como Ayotitlán, Telcruz, Chacala y Cuzalapa— constituyen espacios históricos donde convergen prácticas de subsistencia, valores y procesos de transformación cultural. En el centro de estas dinámicas se encuentran los pobladores, quienes son portadores, transmisores y creadores de un legado invaluable. Este apartado reflexiona sobre su papel como protectores del conocimiento ancestral y como protagonistas en los procesos de defensa territorial, sustentabilidad comunitaria y revitalización cultural. Véase la figura 1.

La biodiversidad es una condición esencial para la vida en la Tierra. En las comunidades indígenas del occidente mexicano no se percibe como un recurso externo que deba conservarse, sino como un sujeto colectivo con el cual se establecen vínculos de apoyo mu-

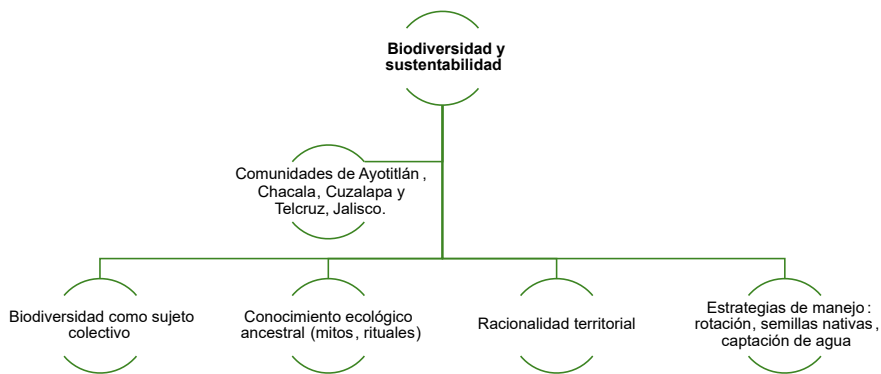


Figura 1. Biodiversidad y sustentabilidad. Fuente: Autores, 2025.

tuo, a partir del conocimiento de la ecología como fundamento de la preservación biocultural y de su relevancia frente a la crisis ambiental global.

Este territorio, que combina riqueza histórica, simbolismo y expresiones culturales únicas, se convierte en un emblema no solo para Jalisco, sino para todo México. Aquí, cada festividad, ritual y expresión artística constituye un testimonio vivo de sus raíces y, al mismo tiempo, se adapta a los cambios del mundo contemporáneo. En complemento a este panorama, las generaciones más jóvenes logran equilibrar su formación educativa con las responsabilidades inherentes al trabajo familiar, el cual se encuentra profundamente ligado a actividades tradicionales como la agricultura y el cuidado de diversos tipos de ganado.

La biodiversidad, en el pensamiento de los pueblos indígenas, constituye una dimensión cultural, espiritual y social, íntimamente entrelazada con las formas de vida, los sistemas de conocimiento y el simbolismo asociado a la naturaleza. Para estos pueblos, la biodiversidad es inseparable del territorio y de la cosmología que orienta su comprensión de la vida misma. No se trata únicamente de conservar especies naturales, sino de mantener la integridad de sistemas que vinculan a los seres humanos con montañas, ríos, animales, insectos, flores y frutos, entre otros. Desde esta visión holística, el territorio no es solo un espacio físico, sino un tejido vivo en el que la vida prospera mediante sistemas de cuidado, equilibrio y amor por la naturaleza.

En un contexto de crisis global, las voces de los pueblos indígenas emergen como luces que iluminan caminos hacia la sustentabilidad, la justicia y la vida digna. Las catástrofes ambientales y la degradación de la naturaleza han agudizado escenarios complejos que demandan procesos de transformación profunda. Frente a este panorama, las propuestas comunitarias que surgen desde los territorios indígenas no son simples alternativas técnicas, sino horizontes que promueven nuevas formas de comprender la relación entre la humanidad y la naturaleza, así como entre el conocimiento y la vida social.

Desde el punto de vista de Escobar et al. (2005), se señala que:

El tema del conocimiento tradicional relativo a la biodiversidad y los recursos genéticos se ha convertido en uno de los grandes desafíos de las políticas y marcos normativos para el desarrollo sostenible y el mantenimiento de la diversidad cultural. Quizás la mayor dificultad radique en que se pretende utilizar herramientas del derecho positivo occidental para regular el acceso y uso de un sistema de conocimiento basado en matrices culturales no occidentales. De hecho, la ciencia occidental constituye solo una forma de conocimiento entre varias, que responden a culturas determinadas, a formas de generación, reproducción y transmisión, y constituyen una herencia intelectual rica y diversa que opera como base de diversas formas de vida e interacción con el entorno natural (p. 49).

Otro aspecto relevante es que, a diferencia de las ciencias ambientales convencionales, el saber ecológico indígena se transmite mediante la experiencia, los mitos, los rituales y el trabajo comunal. Este conocimiento permite interpretar los ciclos naturales, reconocer plantas medicinales, gestionar el agua y regenerar suelos para el cultivo. Agricultores, curanderas, parteras y recolectores de frutos encarnan estos saberes acumulados a lo largo de siglos de existencia humana.

Entre las estrategias de manejo ambiental destacan la rotación de cultivos en hortalizas, la conservación de semillas nativas, la calendarización agrícola basada en experiencias ancestrales y el uso de técnicas tradicionales de captación de agua. Estas prácticas privilegian el equilibrio, la suficiencia y el cuidado de las tierras fértiles. No obstante, estos territorios enfrentan amenazas constantes, como la fragmentación ecológica, la erosión y la pérdida de especies nativas.

En su planteamiento, Escobar (2017) sostiene que los desafíos planetarios —ambientales, sociales, epistémicos y políticos— no pueden enfrentarse desde las mismas lógicas civilizatorias que los generaron. Por ello, introduce el concepto de «transición civilizatoria» como una praxis política que no busca reformar el sistema do-

minante, sino imaginar y construir otras formas de vida sustentadas en redes de cuidado, comunidad y creatividad territorial. Esta transición es un proceso diverso, relacional y emergente que surge de las prácticas cotidianas de los pueblos y comunidades que han resistido históricamente a la colonialidad del poder, del saber y del ser.

Asimismo, argumenta que las formas tradicionales de hacer política —basadas en la representación vertical, la centralización del poder y una racionalidad instrumental— deben ser cuestionadas desde un enfoque relacional. Este enfoque reconoce que el conocimiento no es universal ni neutral, sino que se encuentra anclado en contextos históricos, geográficos y culturales específicos. De este modo, el pensamiento político que emerge de las experiencias indígenas y campesinas ofrece una racionalidad alternativa: una racionalidad territorial que valora la interdependencia entre los seres humanos, la comunidad, la naturaleza, los valores y la afectividad (Escobar, 2017).

Desde esta perspectiva, las redes de cuidado y la comunidad no constituyen expresiones del pasado, sino fundamentos vigentes para nuevas formas de organización social, justicia y sustentabilidad. En este marco, los compromisos colectivos con los pueblos indígenas no pueden entenderse como actos de caridad ni como estrategias asistencialistas que reproducen relaciones de subordinación. Se trata de reconocer que las luchas territoriales, culturales y epistémicas que los pueblos originarios sostienen no son luchas sectoriales, sino luchas por la vida en su conjunto (Escobar, 2017).

Desde esta visión, se plantea una alternativa crítica a los discursos conservacionistas que reducen la protección ambiental a enfoques tecnocráticos, sin considerar los vínculos sagrados y comunitarios con la tierra. La relación de estas comunidades con la naturaleza se basa en una ética del cuidado, que permite enriquecer las propuestas de sustentabilidad al incorporar dimensiones espirituales, simbólicas y comunitarias.

Dicho lo anterior, el conocimiento ecológico indígena no es un residuo del pasado, sino una fuente vigente de innovación y equilibrio. Reconocer la biodiversidad como un bien común vivo exige justicia territorial y un respeto auténtico. Integrar estos saberes en

las estrategias globales no es un gesto de inclusión, sino una necesidad urgente frente a la crisis planetaria. Véase la figura 2.



Figura 2. Paisaje de biodiversidad de la Sierra de Manantlán, Jalisco. Fuente: Autores, 2024.

## IDENTIDAD Y RESISTENCIA CULTURAL: DEFENSA SIMBÓLICA EN CONTEXTOS DE HEGEMONÍA GLOBAL

La identidad cultural es un proceso dinámico que estructura la manera en que los pueblos habitan, interpretan y transforman el mundo. En las comunidades indígenas del occidente mexicano, en múltiples ocasiones esta identidad ha sido negada y estigmatizada; sin embargo, ha resistido mediante estrategias que afirman la singularidad, reclaman derechos y reconstruyen el tejido colectivo.

El espacio culturalmente construido por un pueblo a través del tiempo puede ser definido como su territorio, el cual constituye toda porción de la naturaleza simbólica y empíricamente modelada por una sociedad determinada, sobre la que esta reivindica dere-

chos y garantiza a sus miembros la posibilidad de acceso, control y uso de los recursos allí existentes. En este contexto, el etnoterritorio se refiere al territorio habitado y culturalmente construido por un grupo etnolingüístico a lo largo de la historia profunda (Barabas, 2004).

Por su parte, Hale (2002) ha argumentado que las identidades indígenas contemporáneas deben comprenderse como construcciones dinámicas, resultado de la interacción entre formas tradicionales de vida y las exigencias impuestas por los contextos sociopolíticos. En su trabajo sobre Guatemala posconflicto, Hale introduce el concepto de *politics of cultural recognition* para describir cómo los pueblos indígenas articulan sus demandas de autonomía, derechos territoriales y justicia epistémica a través de símbolos, prácticas y narrativas que reinterpretan sus tradiciones. Esta dinámica no implica una pérdida de autenticidad, sino una capacidad estratégica para redefinir lo indígena desde una posición activa y crítica frente al Estado. Según Hale, estas identidades no son esenciales ni estáticas, sino procesos vivos que incorporan la experiencia del conflicto, el racismo y la agencia política.

Estas perspectivas convergen en la idea de que la resistencia cultural indígena no se limita a la preservación pasiva de costumbres heredadas, sino que constituye una forma activa de creación simbólica, política y epistemológica frente a la continuidad comunitaria. Esta resistencia se manifiesta en diversos campos: desde la organización comunitaria hasta la producción artística, desde la pedagogía autónoma hasta el uso de las tecnologías de la comunicación.

Asimismo, la lengua materna es una herramienta vital de pensamiento, transmisión de valores y preservación cultural. Su pérdida constituye un despojo cognitivo; por ello, su revitalización se articula con procesos educativos, jurídicos y sociales. Ejemplos de ello son las escuelas comunitarias y los festivales culturales, que funcionan como espacios de resistencia y reconstrucción.

En relación con el arte indígena, este es más que una expresión estética: es una forma de conocimiento y enunciación. Murales, bordados, música, teatro y video comunitario narran historias propias, documentan el presente y proyectan el futuro desde una

perspectiva crítica. Estas manifestaciones resignifican símbolos y reactivan la imagen colectiva.

Por otro lado, se considera que la educación intercultural no debe limitarse a la inclusión de contenidos indígenas en los planes oficiales del sistema educativo. Las comunidades han generado modelos propios de enseñanza que responden a sus lenguas, valores y formas de percibir el mundo.

De acuerdo con lo anterior, Walsh (2010) sostiene que las formas de resistencia cultural desarrolladas por los pueblos indígenas y otros colectivos racializados y subalternizados no deben reducirse a manifestaciones folclóricas o identitarias, sino que deben comprenderse como prácticas epistemológicas, pedagógicas y políticas con un sentido profundo. Según Walsh, estas prácticas incluyen el uso ritual de la lengua, las formas de organización comunitaria, las pedagogías propias y la creación estética y espiritual, que constituyen modos de existencia alternativos y confrontan, en su raíz, las lógicas coloniales de exclusión, despojo y homogeneización.

La identidad indígena es un campo de disputa simbólica. Las estrategias de resistencia buscan preservar el patrimonio intangible y fortalecer la soberanía cultural como parte inseparable de la soberanía territorial. Este proceso no remite al pasado, sino que se actualiza continuamente en cada palabra, siembra, danza o acto de lucha. Asimismo, Walsh (2010) articula el concepto de «resistencia epistémico-política», que cuestiona no solo los contenidos del saber dominante, sino también las formas, los métodos, los lenguajes y los fines de la producción de conocimiento. De este modo, la resistencia se convierte también en una pedagogía que enseña desde otros modos de narrar, de escuchar, de vincularse y de habitar el tiempo y el espacio. En este marco, las luchas por la educación intercultural, la defensa del territorio, la medicina ancestral, la justicia comunitaria y la espiritualidad indígena no son meras reivindicaciones sectoriales, sino expresiones de un proyecto civilizatorio.

Ahora bien, reconocer la identidad indígena implica reconocer la capacidad de estos pueblos para regenerar su mundo desde la dignidad, el legado y la memoria. Se trata de una afirmación sociocultural que interpela los modelos neocoloniales. Véase figura 3.



Figura 3. Celebración amenizada con danzantes en Ayotitlán, Jalisco. Fuente: Autores, 2024.

### RECONOCIMIENTO Y COMPROMISO: DE LA VISIBILIDAD AL EJERCICIO PLENO DE DERECHOS

El reconocimiento de los pueblos indígenas ha sido históricamente minimizado, con frecuencia limitado a una visibilidad simbólica que no implica poder ni autonomía efectivos. Frente a ello, las comunidades han impulsado procesos que incluyen la recuperación de la memoria, la reconstrucción de tradiciones y la participación en espacios de pensamiento crítico.

Como lo señala Barabas (2004):

El espacio indígena es considerado un ámbito de interacción simbólica e instrumental; el territorio es un espacio culturalmente construido, y el lugar, un ámbito especialmente calificado y significativo. Territorios y lugares se construyen tanto en los ámbitos privados como en los públicos, en los naturales como en los sociales, en los sagrados como en los profanos.

Asimismo, los territorios sagrados y profanos —matizando la dicotomía— resultan de las diferentes cualificaciones otorgadas al espacio, que orientan actitudes y prácticas en la dimensión local y global (p. 113).

Igualmente, para los pueblos indígenas la naturaleza es concebida como un ámbito sagrado en el cual moran los seres sagrados. La sacralidad puede irrumpir en cualquier parte del territorio, en sus diversas manifestaciones, siguiendo una representación del espacio que, en Mesoamérica, está orientada por los cuatro puntos cardinales y el centro. En el proceso de construcción de la territorialidad, los lugares sagrados suelen configurarse como sitios de gran poder de convocatoria religiosa y étnica, y pueden entenderse como procesos simbólicos dinámicos, entretejidos con las deidades o fuerzas potentes que se manifiestan en ellos y con los rituales que allí se realizan (ibidem, p. 114).

Ahora bien, reconocer jurídicamente a los pueblos indígenas requiere respetar sus derechos colectivos: territorio, autogobierno, justicia, educación, salud y mecanismos de consulta. Por consiguiente, las reformas constitucionales deben acompañarse de mecanismos eficaces de implementación, monitoreo y sanción, así como de procesos de diálogo intercultural. La autonomía debe entenderse como una condición para una democracia plurinacional y participativa. El compromiso colectivo en los procesos de transformación social no puede concebirse como una acción vertical, planificada únicamente desde las estructuras del Estado o desde la institucionalidad; por el contrario, se configura como una construcción horizontal, plural y participativa que articula a una diversidad de actores: pueblos indígenas, movimientos sociales, colectivos académicos, organizaciones comunitarias, juventudes, mujeres, campesinos y ciudadanía en general.

Por tal motivo, y como lo señalan Núñez y Herrera (2018):

Cuando se trata de justicia indígena, no solamente se busca sancionar aquellos actos que se comprenden como delitos en el derecho común, sino atender un compendio de valores

ancestrales que afectan a la comunidad, a la naturaleza y a las costumbres indígenas; por lo tanto, no se trata de un reconocimiento expreso de la justicia indígena de un pueblo en específico, sino del derecho de los pueblos indígenas mediante el ejercicio de su libre determinación (p. 182).

Frente a las múltiples crisis contemporáneas —climática, económica, ética y social—, el reto no puede concebirse como una estrategia delegada, sino como una práctica responsable que reconoce a los pueblos como sujetos históricos de transformación y no como objetos de intervención.

No obstante, Núñez y Herrera (2018) afirman que, aunque existe un avance en la construcción de sociedades multiculturales, no todas cuentan con las mismas oportunidades, ya que parten de realidades distintas; por ello, el derecho parece continuar como una suerte universal ejercida para el goce de unidades particulares. En consecuencia, mientras no se combata la pobreza de manera efectiva, no será posible reivindicar plenamente a los pueblos indígenas ni alcanzar uno de los objetivos centrales del modelo de Estado plurinacional y multicultural.

En este sentido, las políticas públicas deben diseñarse con la participación activa de las comunidades. La interculturalidad exige que los programas de educación, salud, alimentación y justicia sean pertinentes y contextualizados. La creación de instituciones u organismos con presupuestos económicos y culturales suficientes resulta fundamental para garantizar la equidad de los pueblos originarios.

Asimismo, el compromiso va más allá del reconocimiento legal: supone valorar la capacidad política, productiva y cognitiva de los pueblos indígenas. Incluirlos en la toma de decisiones es una exigencia de justicia y no un acto de concesión. De igual manera, el reconocimiento cultural puede transformar los modos de producción del conocimiento, validando los saberes indígenas como fuentes legítimas de teoría y diagnóstico social. Véase figura 4.

Sería deseable que las universidades, los organismos públicos y los medios de información abrieran espacios reales de diálogo con las comunidades indígenas para estos fines.



Figura 4. Festividad de la llegada de las vírgenes a las comunidades indígenas.  
Fuente: Autores, 2024.

## CAPÍTULO 2. UN LLAMADO A LA ACCIÓN: ESTRATEGIAS COLECTIVAS PARA UNA TRANSFORMACIÓN

Frente a los desafíos que enfrentan las comunidades indígenas —despojo territorial, racismo diverso, crisis ambiental y violencia familiar— resulta necesario articular propuestas transformadoras y de carácter emergente que permitan mitigar esta situación. Véase la figura 5.

Con base en el autor Martín del Campo (2024), en su libro se señala que los pueblos indígenas habitan territorios de alto valor ecológico; por ello, es determinante que asuman un rol activo en la conservación de su hábitat. Sus tradiciones, creencias y prácticas resultan indispensables para mantener y cuidar la biodiversidad, asegurar la protección de su entorno inmediato y propiciar la credibilidad hacia los órganos competentes para el cuidado y la preservación del medio ambiente. En este contexto, se aprecia un movimiento de autogestión e identidad colectiva que favorece procesos de recuperación económica y social.

En definitiva, las propuestas de Walsh (2010) adquieren especial relevancia en contextos latinoamericanos donde los proyectos ex-



Figura 5. Estrategias colectivas. Fuente: Autores, 2025.

tractivistas, la homogeneización cultural y ciertas formas de vida avanzan como rostros renovados del colonialismo. En palabras de la autora, se trata de «descolonizar el saber, el poder y el ser», pero también de «re-existir»; es decir, de vivir a pesar y más allá de la colonialidad, mediante la creación constante de contextos en los que la dignidad y el saber se constituyen como principios rectores.

Por consiguiente, el eje central de estas propuestas es el respeto a la autodeterminación. Esto exige marcos normativos que reconozcan formas propias de gobierno, justicia, salud, educación y manejo territorial. Asimismo, resulta indispensable eliminar las barreras legales, burocráticas y presupuestarias que obstaculizan el ejercicio de la autonomía colectiva.

Por su parte, Zibechi (2012) ha profundizado en esta perspectiva al señalar que los procesos de libertad en América Latina no se gestan en los centros de poder ni en las élites institucionales, sino «desde abajo y a la izquierda»: en los territorios, en los vínculos comunitarios y en las prácticas autónomas que, día a día, reinventan otras formas de vida. En este sentido, los territorios no son únicamente espacios geográficos, sino matrices culturales y políticas desde donde se configuran experiencias de autogobierno, dignidad y resistencia.

A estas configuraciones Zibechi las denomina «sociedades en movimiento», debido a su capacidad para generar relaciones sociales nuevas sin reproducir los esquemas coloniales de autoridad, jerarquía y dependencia. El tejido comunitario es, por tanto, también un tejido de pensamiento, de pedagogía y de utopía concreta. El autor insiste en que estas experiencias no deben ser anuladas, sino reconocidas como epistemologías vivas que transforman escenarios (Zibechi, 2012).

Por lo anteriormente expuesto, se comprende que la formación política intercultural es clave para el fortalecimiento comunitario. Se requieren espacios que articulen saberes indígenas con herramientas analíticas, jurídicas y organizativas, con énfasis en mujeres, jóvenes y autoridades de las comunidades estudiadas.

Desde otro enfoque, Rebolledo (2024), en su proyecto de tesis doctoral, retoma —entre otros elementos teóricos— perspectivas

sociohistóricas y culturales que contribuyen a comprender la relación entre la construcción del sujeto, las identidades y la cultura como elementos de tensión y constante transformación, desde los estudios de la cultura, el poder y los estudios culturales latinoamericanos. Asimismo, a partir del análisis teórico, aporta a la construcción y problematización de la teoría de las identidades culturales latinoamericanas en contextos plurales, interculturales y transfronterizos, visibilizando las fuerzas, poderes y dispositivos que configuran las fronteras simbólicas y físicas de las personas no deseadas por los Estados que organizan las fronteras culturales y normativas.

A su vez, Martínez (2020) plantea que la comunalidad no debe entenderse únicamente como una forma de organización social que regula la vida colectiva en las comunidades indígenas, sino como una ontología política en sí misma. En este sentido, la comunalidad implica una visión del mundo basada en principios de reciprocidad, trabajo colectivo y una ética del cuidado que prioriza el bienestar común sobre los intereses individuales. Se trata, por tanto, de una forma de pensar y habitar el mundo desde la relacionalidad, en la que el territorio, la lengua, la memoria y el ritual ocupan un lugar central en la configuración de la subjetividad y de las formas de gobierno propias. Esta ontología cuestiona los modelos individualistas y coloniales impuestos por los sistemas hegemónicos y propone un horizonte alternativo en el que el «nosotros» prevalece como categoría política dominante.

La articulación de redes solidarias multiplica el alcance de los pueblos originarios. Resulta urgente consolidar vínculos transversales entre comunidades, organizaciones y aliados en múltiples escalas, respetando siempre la diversidad territorial y cultural.

La democratización del conocimiento debe traducirse en una justicia cognitiva que integre los saberes indígenas como fuentes válidas de teoría y práctica, promueva las lenguas originarias y reconozca la oralidad y el arte comunitario. La transformación estructural implica también una reforma agraria integral; en este mismo sentido, es necesario proteger la tenencia colectiva, restaurar territorios degradados y promover la agroecología, la soberanía alimentaria y la justicia territorial.

En cuanto a la participación política, esta debe contemplar mecanismos diferenciados que garanticen el apoyo a los pueblos indígenas, fortalezcan el derecho a la consulta libre, previa e informada y fomenten su incidencia directa en las políticas públicas. Se considera igualmente esencial proteger a las y los defensores comunitarios, lo cual requiere protocolos de seguridad culturalmente pertinentes, acceso efectivo a la justicia y redes de solidaridad que respalden su labor.

Otro punto de atención es el fortalecimiento de la comunicación propia, la cual potencia las narrativas de resistencia de los habitantes de los territorios. Las radios indígenas, el cine participativo y los medios digitales comunitarios constituyen herramientas estratégicas para difundir las actividades realizadas y construir representaciones desde los propios territorios. Estas estrategias deben concebirse como propuestas abiertas, susceptibles de adaptarse a los contextos locales. La transformación cultural es un horizonte



Figura 6. Plazoleta del templo de la comunidad de Telcruz, Jalisco. Fuente: Autores, 2024.

colectivo que se construye desde la escucha activa, el respeto mutuo y la colaboración constante; es, además, una oportunidad para reimaginar el futuro como un espacio de creación compartida de sueños. Véanse figuras 6 y 7.



Figura 7. Conformación de altares previo al ingreso principal del Panteón de Chacala, Jalisco. Fuente. Autores, 2024.

## GUARDIANAS DE UN LEGADO INVALUABLE: COMUNIDADES INDÍGENAS Y TRANSFERENCIA INTERGENERACIONAL DEL CONOCIMIENTO

Desde una perspectiva histórico-antropológica, las mujeres indígenas han desempeñado un rol central en la organización social, no solo en el ámbito doméstico, sino también como curanderas, maestras de lengua, mediadoras espirituales y defensoras del territorio. A pesar de haber sido silenciadas por narrativas patriarcales, su conocimiento ha sido crucial en ámbitos como la salud, la agricultura, la crianza, la ecología y la justicia comunitaria, transmitido mediante rituales, relatos y vínculos afectivos.

En una línea complementaria, Segato (2013) subraya el papel fundamental que desempeñan las mujeres indígenas en la transmisión de la memoria colectiva y en la reinención simbólica de las comunidades. Su análisis de las prácticas rituales, las narrativas orales y los vínculos familiares revela cómo las mujeres no solo conservan saberes ancestrales, sino que los adaptan y resignifican en contextos de desplazamiento, violencia estructural o revitalización cultural. Segato argumenta que estas mujeres son, en muchos casos, mediadoras entre generaciones y guardianas de los sentidos más profundos de la identidad comunitaria. Desde una perspectiva de género interseccional y descolonial, su trabajo ilumina cómo la agencia femenina indígena se expresa no solo en el ámbito político-institucional, sino también en la vida cotidiana, la espiritualidad, la crianza, el arte y la medicina tradicional.

A su vez, las pedagogías indígenas se fundamentan en el ejemplo, la participación y la experiencia territorial. A través de actividades cotidianas como preparar alimentos, recolectar plantas o narrar mitos, las mujeres enseñan desde una lógica de relación, sensibilidad y memoria. Lejos de ser figuras secundarias, su participación es estratégica: articulan redes comunitarias, organizan asambleas y movilizan esfuerzos colectivos. Esta defensa trasciende lo ecológico o lo jurídico; es una defensa integral de la vida.

Las mujeres indígenas, lejos de ser figuras pasivas o meramente tradicionales, son agentes activas de transformación que combi-

nan la memoria ancestral con las prácticas cotidianas, ejerciendo liderazgos fundamentales para la vida comunal.

Desde otro aspecto, Rebolledo (2024) señala lo siguiente:

Es destacable la tendencia femenina con alto liderazgo e incidencia en las escenas y redes organizativas y políticas, tanto locales como transnacionales. En muchas de las organizaciones son las mujeres quienes coordinan, gestan y reciben reconocimientos internacionales y locales por su labor. Aunque los espacios y el tejido asociativo están atravesados por estructuras patriarcales, quienes detentan el poder suelen reaccionar con tensión y resistencia cuando las mujeres comienzan a destacar (p. 221).

Por su parte, Espinosa (2016) señala que su labor, sin embargo, ha sido sistemáticamente subestimada, tanto por los discursos hegemónicos occidentales como, en muchos casos, por las estructuras patriarcales al interior de sus propias comunidades. Este silenciamiento se inscribe en una larga historia de colonialismo y de racismo estructural que ha relegado a las mujeres indígenas a la periferia de la historia oficial.

En este sentido, el pensamiento feminista ofrece herramientas conceptuales y éticas para revalorar sus experiencias epistémicas, afectivas y territoriales, pues insiste en que no se trata de incluir a las mujeres racializadas en los marcos del feminismo liberal, sino de reconocer sus saberes y habilidades como fuentes legítimas de pensamiento crítico y acción (Espinosa, 2016).

Aunado a lo anterior, Escobar et al. (2005) afirman que:

Las mujeres indígenas no piden nada diferente a lo que reclaman sus compañeros; manifiestan su deseo de ayudar a construir unas comunidades, y por ende un mundo, mejor para sus familias. Proponen formas para alcanzar la paz, para mantener la cultura y para asegurar la alimentación de sus pueblos. Son conocedoras de la medicina tradicional y de la utilización de las plantas, la farmacología, la botánica,

la nutrición y la agricultura que conserva la diversidad como elemento fundamental para el mantenimiento de la biodiversidad en el mundo. Reclaman el derecho a sus territorios y a sus propiedades. Son transmisoras de los conocimientos, la espiritualidad y la cultura. Por todo ello, saben que pueden hacer grandes aportes en la lucha contra la pobreza, pero también reconocen que no pueden hacerlo solas y que necesitan el apoyo de la comunidad internacional, razón por la cual han planteado sus solicitudes en múltiples ámbitos (p. 108).

Desde otro enfoque, el pensamiento indígena reconoce en la madre tierra, los ciclos naturales y la dimensión espiritual elementos que las mujeres canalizan a partir de la reciprocidad, la gratitud y el respeto hacia los demás. Asimismo, las mujeres indígenas se expresan en prácticas comunitarias que integran resistencia simbólica, reconstrucción identitaria y gobernanza. Ellas sostienen el equilibrio entre generaciones, entre humanidad y naturaleza, entre lo visible y lo imaginario. Esta práctica no se restringe a la toma de decisiones públicas, sino que reconfigura los cimientos mismos de la convivencia colectiva. Reconocer este protagonismo implica no solo un acto de justicia histórica, sino también una apertura a otras formas de pensamiento, organización y vida que desafían el modelo civilizatorio dominante y sus expresiones de violencia.

Según Cumes (2012), los cuerpos de las mujeres indígenas no solo han sido objeto de violencia física —violación, esclavitud, control reproductivo—, sino también de violencia epistémica: silenciamiento, estigmatización y negación de su saber. El cuerpo, desde esta perspectiva, se configura como un campo de disputa histórica donde se inscriben las relaciones de poder colonial y se reproduce una negatividad sistemática hacia ellas.

La autora sostiene también que, a través del cuerpo, estas mujeres han reapropiado prácticas ancestrales —como el parto tradicional, la medicina herbolaria, la danza ceremonial o la espiritualidad comunitaria— para reafirmar su pertenencia cultural, su capacidad creadora y su autonomía. Este proceso de resignificación corporal desafía los estándares de belleza hegemónicos, las normas de gene-

ro impuestas y las jerarquías raciales normalizadas por la colonialidad. Así, el cuerpo se convierte en una herramienta de afirmación existencial y política que reconfigura la historia desde abajo y desde adentro (Cumes, 2012).

Por su parte, Marcos (2002) afirma que:

Evidentemente, las mujeres indígenas no se colocan al margen de esta afirmación y reclaman para sí lo que les corresponde de la sabiduría ancestral, la cosmovisión y la espiritualidad. El suyo es un proceso selectivo: desafían y cuestionan aquellas tradiciones que obstruyen o atentan contra su espacio como mujeres, al tiempo que abrazan y defienden aquellas que fortalecen y realzan su posición al interior de sus ancestrales comunidades espirituales, asegurando con ello su continuidad y sobrevivencia (p. 13).

Se considera que, en la diversidad de sus roles y actividades, las mujeres indígenas articulan una praxis de conocimiento situado que combina el saber ancestral con la experiencia cotidiana. Sus aportes son fundamentales para cualquier proyecto de transformación social que aspire a ser verdaderamente justo y plural. Reconocer y acompañar sus luchas no debe entenderse como un gesto condescendiente ni como una acción simbólica, sino como una responsabilidad ética que reconoce su papel en la defensa del territorio y la soberanía.

Otro aspecto relevante es que la construcción de mundos más justos, plurales y sostenibles pasa necesariamente por el reconocimiento pleno de estas mujeres como protagonistas de su historia y como portadoras de una sabiduría colectiva que desafía al sistema desde sus raíces (Cumes, 2012).

Para cerrar este subcapítulo, se señala que reconocer a las mujeres indígenas implica garantizar su acceso a la tierra, la educación, la salud, la cultura y la justicia con perspectiva de género, así como su participación en los espacios de toma de decisiones en todos los niveles. Estas comunidades no son reliquias del pasado ni meros objetos de estudio; son protagonistas de la reproducción de la vida

y de la defensa del territorio. Reivindicar su papel supone transformar los marcos sociales, políticos y culturales que perpetúan la exclusión y reconocer que su legado no es un ancla al pasado, sino un horizonte prometedor hacia el futuro. Véase figura 8.



Figura 8. Sondeo y entrevistas a mujeres participantes en las festividades de Ayotitlán, Jalisco. Fuente: Autores, 2024.

### COMPROMISO COLECTIVO: SOLIDARIDAD, RESPONSABILIDAD COMPARTIDA Y CONSTRUCCIÓN DE FUTUROS COMUNES

En un contexto de desigualdad, degradación ambiental y fragmentación social, el compromiso colectivo con los pueblos indígenas del occidente mexicano se vuelve urgente. La solidaridad debe ser transversal, respetuosa y sostenida. Reconocer a las comunidades implica escuchar sus demandas, acompañar sus procesos y compartir experiencias. Estas alianzas requieren confianza, transparencia y coherencia.

Por su parte, Toledo (2003) ha sido uno de los principales pensadores en destacar el valor epistémico y ecológico de los saberes tradicionales indígenas, los cuales conforman lo que denomina «sis-

temas de conocimiento ecológico local». Estos sistemas, transmitidos oralmente de generación en generación, han permitido a las comunidades indígenas garantizar la sustentabilidad de ecosistemas complejos a lo largo del tiempo. En sus investigaciones sobre pueblos originarios en México, Toledo muestra cómo las prácticas agrícolas indígenas, el manejo del agua, el uso ritual de plantas medicinales, la rotación de cultivos y la observación del comportamiento de aves, entre otros indicadores ambientales, configuran una ecología del conocimiento que desafía la fragmentación disciplinaria de la ciencia occidental. Esta racionalidad no es extractiva ni productivista, sino simbiótica: reconoce a la naturaleza como sujeto, como madre, como territorio sagrado con el cual se dialoga y se convive.

En otra instancia, Toledo (2003) señala que estas formas de conocimiento no solo poseen valor para las comunidades que las practican, sino que ofrecen alternativas paradigmáticas frente a la crisis ambiental global. En un contexto de colapso ecosistémico, el pensamiento ecológico indígena aparece como una fuente legítima de soluciones sostenibles, profundamente arraigadas en la experiencia histórica de una relación armónica con la naturaleza. Al reconocer estos saberes como ciencia viva, y no como simple tradición, se abre la posibilidad de articular una ecología política intercultural que combine el respeto a la autonomía de los pueblos con la urgencia de reconfigurar la relación humanidad–naturaleza desde una ética y una filosofía de vida. Desde esta perspectiva, la defensa de la biodiversidad es también la defensa de las culturas que la cuidan, la nombran y la regeneran desde tiempos ancestrales.

Por su lado, De la Cadena (2015), a partir de su trabajo etnográfico con comunidades andinas, introduce el concepto de «cosmopolíticas» para referirse a formas de existencia en las que entidades como montañas, ríos, animales, semillas, estrellas o espíritus no son simples recursos ni metáforas poéticas, sino seres con presencia, voluntad y derechos, que participan activamente en la vida social, ceremonial, productiva y política de las comunidades. De la Cadena argumenta que, al reconocer a estos «seres-territorio» como actores, se configura una política distinta —una cosmopolítica— en la

que la toma de decisiones no está restringida a los seres humanos, sino que implica atender símbolos, sueños, ciclos naturales y memorias ancestrales que expresan la voz de la tierra misma.

Asimismo, esta propuesta desafía frontalmente las bases del pensamiento moderno occidental, que ha separado sistemáticamente naturaleza y cultura, sujeto y objeto, racionalidad y espiritualidad. En contraste, las cosmopolíticas indígenas se sitúan en un plano relacional, donde lo espiritual, lo ecológico y lo político forman parte de un mismo tejido ontológico. En este marco, la defensa del territorio no puede entenderse únicamente como una lucha por recursos o soberanía jurídica, sino como una acción ética, ontológica y epistémica orientada a preservar el equilibrio entre diversas formas de vida (De la Cadena, 2015).

Desde otro análisis, Barabas (2014) señala lo siguiente:

Los lugares sagrados principales, que actúan como centros simbólicos de la etnoterritorialidad, son generalmente santuarios naturales que forman parte de lo que he llamado complejo cerro, el cual integra referentes naturales como la montaña, las cuevas, las fuentes de agua y algunos árboles, así como referentes etnoculturales. A lo largo de la historia ha sido —y sigue siendo— un símbolo emblemático del pueblo que lo reconoce como referente: lugar de abundancia y dones, morada de los ancestros tutelares y de sus animales compañeros, los nahuales, así como de los santos patronos; todos concebidos como protectores, donadores y defensores de los límites territoriales (p. 442).

Otros autores, como Ruiz y López (2024), argumentan que las formas organizativas de los pueblos indígenas no deben analizarse únicamente desde marcos clásicos de participación política o institucional, sino desde una lógica alternativa que reconfigura lo político como un campo afectivo, espiritual y territorial. Esta reconfiguración emerge de las prácticas cotidianas, los rituales comunitarios, las redes de parentesco y la defensa integral de la vida, y se expresa en una política del cuidado que trasciende la dicoto-

mía entre lo público y lo privado. En estos contextos, lo político no se ejerce solo a través de estructuras formales como los cabildos o consejos comunitarios, sino también mediante asambleas, comisiones autónomas, prácticas ceremoniales, guardianías territoriales y pedagogías del vínculo intergeneracional.

En este marco, las mujeres y la juventud indígena emergen como actores clave en las luchas contemporáneas, no solo como participantes, sino como articuladores de nuevas formas de agencia colectiva. Las mujeres, en particular, asumen roles de liderazgo desde espacios como el hogar, el fogón, el templo, la huerta y la asamblea. Su acción política se vincula directamente con la defensa del territorio, no solo como espacio físico, sino como tejido de vida, memoria, espiritualidad y proyección colectiva. La juventud, por su parte, maneja herramientas contemporáneas —como la comunicación digital, el arte, la educación intercultural y las redes sociales— con el fin de amplificar las demandas territoriales y construir nuevos horizontes de justicia epistémica y ecológica. Este protagonismo no es circunstancial, sino expresión de un proceso de transformación profunda (Ruiz y López, 2024).

A partir de lo anterior, se reflexiona que la educación desempeña un papel clave. Se requiere una pedagogía crítica que cuestione las narrativas hegemónicas, visibilice las luchas indígenas y promueva el pensamiento intercultural. Las instituciones deben revisar sus planes de estudio, diversificar sus equipos y fomentar el aprendizaje en los territorios. El acompañamiento técnico, jurídico e informativo resulta fundamental en este contexto, siempre bajo el consentimiento y la participación activa de las comunidades indígenas.

Por otro lado, las prácticas económicas también reflejan un compromiso concreto: apoyar redes de producción comunitaria, participar en el comercio solidario y fomentar el consumo responsable fortalece la autonomía indígena sin reproducir relaciones de dependencia. El compromiso exige también participación política activa: promover políticas públicas culturales, acompañar reformas legislativas, denunciar injusticias y respaldar movimientos por la justicia territorial y de género. Más allá de lo racional, el compromiso es también afectivo: implica cultivar vínculos sinceros, prac-

ticar la escucha atenta y transformarse junto a quienes luchan por la dignidad.

Del mismo modo, Grosfoguel (2007) sostiene que una transformación profunda de nuestras sociedades no puede alcanzarse sin una crítica radical a las estructuras que sostienen la colonialidad del poder, del saber y del ser. En su planteamiento, la «matriz colonial de poder» no es un fenómeno del pasado, sino una estructura persistente que continúa organizando jerarquías raciales, epistémicas, económicas y de género en el presente. Esta matriz atraviesa las instituciones del Estado, las ciencias sociales, los sistemas educativos y las estructuras económicas. Por ello, Grosfoguel afirma que descolonizar no significa únicamente revisar discursos o abrir espacios de representación, sino desmontar los pilares estructurales que configuran la modernidad capitalista como proyecto global excluyente.

Uno de los ejes centrales de su propuesta es el reconocimiento de la pluralidad epistémica del mundo. Frente a la arrogancia epistemológica de la modernidad, que se autoproclama como única fuente legítima de conocimiento, defiende la necesidad de abrir paso a un «pluriverso epistémico»: una multiplicidad de formas de conocimiento situadas, relacionales y surgidas de las experiencias históricas de los pueblos colonizados. Este giro implica no solo incluir otras voces en el debate académico, sino transformar las condiciones mismas desde las cuales se produce y se valida el conocimiento. En este sentido, aboga por una justicia que no sea meramente informativa, sino estructural y transformadora (Grosfoguel, 2007).

Desde esta perspectiva, las acciones en favor de la autonomía indígena, la sustentabilidad territorial, la autodeterminación política y cultural, y la defensa de los saberes ancestrales no constituyen reclamos particulares ni sectoriales, sino dimensiones estratégicas para descolonizar el presente y construir futuros alternativos (Grosfoguel, 2007).

De acuerdo con lo anterior, se comprende que una verdadera transformación —política, cultural y ciudadana— requiere que los sistemas educativos, las ciencias, las políticas públicas y los marcos legales se reorienten hacia la interculturalidad crítica, la equi-

dad y el reconocimiento pleno de los pueblos originarios. Solo así será posible romper con la colonialidad como sistema dominante y avanzar hacia la construcción de un mundo en el que la justicia sea horizonte y legado.

En este sentido, las voces, los territorios y los saberes de los pueblos indígenas del occidente mexicano, al igual que en muchas otras regiones de América Latina, deben comprenderse no como residuos históricos ni meras expresiones culturales, sino como brújulas que orientan caminos posibles. Reimaginar el futuro desde la pluralidad implica abandonar el modelo único de desarrollo y abrirse a otras formas de habitar, convivir y soñar. El compromiso con los pueblos indígenas es también una apuesta por un mundo más justo, diverso y verdaderamente humano; un compromiso que no se decreta, sino que se encarna en prácticas dignas, concretas y sostenidas en vínculos afectivos.

En este marco, la obra de Smith (2012) resulta particularmente pertinente. Smith plantea que la descolonización del conocimiento no puede reducirse a un gesto simbólico ni a una reforma institucional aislada, sino que constituye un proyecto radical que exige transformar las formas de investigar, enseñar, aprender y vivir, cuestionando las estructuras de poder que han naturalizado la supremacía del conocimiento occidental. En *Decolonizing Methodologies*, la autora señala cómo la investigación académica ha sido históricamente una herramienta de colonización, utilizada para clasificar, objetivar y controlar a los pueblos indígenas.

Frente a ello, propone una epistemología de la dignidad, en la que los pueblos recuperan la palabra, la agencia y la capacidad de narrar el mundo desde sus propios marcos ético-cognitivos. Este proceso de descolonización implica una triple tarea: ética, política y epistemológica. Ética, porque requiere reconocer el daño producido por la investigación colonial y asumir una responsabilidad histórica frente a los pueblos; política, porque exige redistribuir el poder en la producción del conocimiento, abriendo espacio a metodologías participativas y comunitarias; y epistemológica, porque convoca a revisar críticamente los supuestos de la ciencia moderna frente a otras formas de saber. La investigación descolonial no se

limita a recopilar datos en las comunidades, sino que debe formar parte de sus luchas, acompañar sus procesos de autodeterminación y contribuir al fortalecimiento de su soberanía como pueblos (Smith, 2012).

Desde esta perspectiva, el trabajo académico comprometido con los pueblos indígenas debe buscar comprender su legado, aprender con ellos y poner el saber al servicio de la vida y de la justicia. Esto implica repensar la universidad, los currículos, las pedagogías, los criterios de validación científica y las relaciones entre academia y comunidad. Solo así será posible construir un conocimiento intercultural, riguroso y transformador. Véase figura 9.

Para cerrar este capítulo, Smith (2012) plantea que este ejercicio constituye un gesto de reconocimiento y de vínculo con las luchas que emergen desde los territorios. Más que una conclusión, se trata de una invitación a continuar pensando, sintiendo y actuando desde otras epistemologías: aquellas que nacen de la tierra, del tejido



Figura 9. Área de cocinas en la localidad de Cuzalapa, Jalisco. Fuente: Autores, 2024.

comunitario y de la memoria ancestral. Como bien señala Smith, descolonizar no es solo una consigna, sino una forma de vida que se construye día a día, en diálogo, en conflicto y en esperanza.

### CAPÍTULO 3.

## TECNOLOGÍA Y SUSTENTABILIDAD: HACIA UNA TRANSICIÓN ECO-SOCIAL DESDE LOS TERRITORIOS INDÍGENAS

La crisis climática ha revelado los límites ecológicos del modelo tecnológico dominante, basado en la extracción intensiva de recursos naturales, el consumo acelerado de bienes productivos y la obsolescencia de las mercancías. Frente a ello, se analiza que las comunidades indígenas del occidente mexicano ofrecen una alternativa paradigmática: formas de habitar el mundo que integran técnica, espiritualidad, reciprocidad y respeto por la vida.

Esta crisis no es solo ambiental, sino de toda la comunidad. La tecnología no puede entenderse como neutral: expresa valores, relaciones de poder y proyectos de vida. En este sentido, puede ser un instrumento de devastación o de cuidado, de dominación o de liberación, según cómo se utilice.

Por consiguiente, los pueblos indígenas han desarrollado sistemas tecnológicos complejos y resilientes, como la agroecología de cuencas, la rotación de cultivos, el uso de abonos orgánicos, el manejo forestal y la medicina herbolaria. Estas prácticas no solo resuelven necesidades, sino que fortalecen la resiliencia ecosocial y la continuidad biocultural. Véase la figura 10.



Figura 10. Tecnología y sustentabilidad. Fuente: Autores, 2025.

Se entiende que un fenómeno antropogénico que desconcierta a las comunidades indígenas en su sistema socioecológico es la disminución de alimentos básicos, agua y fuentes monetarias. Esto compromete a las generaciones futuras y resulta perjudicial para su productividad y sostenibilidad. En consecuencia, la percepción generalizada de estas comunidades sobre el despojo de sus recursos naturales es cada vez mayor y contrasta con sus garantías como grupo vulnerable y con las condiciones de habitabilidad (Del Campo et al., 2023).

Por su lado, Svampa (2019) menciona que el resultado deseado por las corporaciones es la invasión, apropiación y control político y económico de los territorios, de las nacientes, ríos y reservorios, para atender los intereses del agronegocio, el hidronegocio, la industria extractiva, la minería, la especulación inmobiliaria y la generación de energía hidroeléctrica. Asimismo, el mercado de bebidas y otros sectores buscan controlar los acuíferos. Las corporaciones pretenden también controlar toda la industria de abastecimiento de agua y alcantarillado sanitario, a fin de imponer su modelo de mercado y generar lucros sin una planificación adecuada.

Se reflexiona que su organización social, política, cultural y de costumbres puede marcar una identidad única en la vida comunitaria. La percepción social, como factor de regulación de su forma de trabajar, contribuye a una acción eficiente y solidaria con la comunidad indígena, así como a prácticas de cuidado y respeto hacia el ecosistema y hacia sus propios valores.

Otro enfoque es el de Leff (2014), quien plantea reapropiarse del conocimiento como una praxis política transformadora; es decir, pensar no como un producto abstracto y descontextualizado, sino como una herramienta al servicio de la soberanía de los pueblos y de la reconfiguración de los vínculos entre sociedad y naturaleza. Leff propone la noción de «racionalidad ambiental» como una forma alternativa de pensar el mundo, que trasciende la separación entre sujeto y objeto y reconoce la pluralidad de saberes como base para la construcción de sociedades sustentables.

Esta racionalidad ambiental no se limita a un enfoque ecológico, sino que plantea una transformación integral de las formas de

conocer, producir, habitar y convivir. En lugar de reducir la naturaleza a recurso o mercancía, la concibe como sujeto de derecho, como red viva de interdependencias que debe comprenderse desde una ética del cuidado, del respeto y de la evolución. Los pueblos indígenas son portadores de esta racionalidad, no solo porque habitan en ecosistemas estratégicos, sino porque han desarrollado epistemologías propias que articulan saberes, afectos, espiritualidades y prácticas de gestión territorial que garantizan la reproducción de la vida. Reapropiarse del conocimiento, entonces, implica también descolonizar la ciencia, recuperar la memoria ecológica de los pueblos y reconocer la dignidad epistémica de las cosmovisiones originarias (Leff, 2014).

Desde esta perspectiva, la crisis del planeta exige más que reformas ambientales: demanda una transformación profunda de los modos de habitar, y esa transformación solo será posible si se escucha, se valora y se aprende con quienes han sostenido, por siglos, otras formas de existencia colectiva. Las propuestas comunitarias indígenas son, en este sentido, semillas de futuro que impulsan una racionalidad viva y emergente.

A diferencia del modelo hegemónico, donde la tecnología suele concebirse como un recurso limitado, las comunidades indígenas la conciben como un bien común: se comparte, se adapta y se mejora colectivamente, promoviendo innovación abierta, reutilización y suficiencia. Experiencias de energía alternativa como paneles solares, cocinas ecológicas y turbinas hidráulicas comunitarias forman parte de una transición energética justa, que incluye capacitación, apropiación cultural y autonomía tecnológica.

Por su parte, Núñez y Herrera (2018) documentan con rigor cómo las prácticas agrícolas indígenas, lejos de ser obsoletas o rudimentarias, constituyen sistemas altamente sofisticados de gestión territorial. Estos sistemas no solo garantizan la soberanía alimentaria de las comunidades —es decir, su capacidad de producir, consumir y decidir sobre sus propios alimentos—, sino que también promueven la regeneración de los ecosistemas mediante técnicas agroecológicas profundamente integradas al paisaje y al ciclo vital de los elementos naturales.

Las autoras destacan cómo el conocimiento transmitido intergeneracionalmente permite un manejo adaptativo del suelo, del agua y de los cultivos, en sintonía con los calendarios agrícolas tradicionales y los ciclos lunares. Esta lógica agroecológica no se basa únicamente en la maximización de la producción, sino en una racionalidad del cuidado y del equilibrio. Los sistemas de policultivo, los cercos vivos y los cultivos intercalados son ejemplos de esta tecnología ancestral viva, que promueve biodiversidad, resiliencia frente al cambio climático y soberanía territorial.

Por su lado, Torres et al. (2022) analizan los sistemas de manejo del agua en comunidades nahuas del sur de México como ejemplos paradigmáticos de ingeniería ecológica comunitaria. Estos sistemas, contruidos colectivamente con base en conocimientos locales, muestran un grado notable de sofisticación técnica y eficacia social. El estudio evidencia cómo los pueblos nahuas han desarrollado redes de canales, presas tradicionales, filtros naturales y sistemas de captación pluvial que funcionan de forma integrada con las dinámicas del ecosistema.

Además de ser eficientes, estas infraestructuras son culturalmente significativas: su mantenimiento y operación están vinculados a prácticas ceremoniales, mayordomías comunitarias y asambleas donde el agua es concebida como un ser vivo, sagrado y colectivo. Esta comprensión relacional y no utilitarista del agua desafía la lógica tecnocrática de la gestión hídrica convencional y aporta modelos concretos para enfrentar la crisis del agua desde una perspectiva de justicia hídrica, autonomía territorial y sustentabilidad comunitaria (Torres et al., 2022).

Por otro lado, diversos relatos hablan de la pérdida de agua y de las riquezas materiales asociadas con ella. Esta narrativa surge de la concepción sobre lugares de grandes riquezas naturales, relacionados con un tiempo anterior imaginado como paraíso de abundancia, que deja lugar a la pobreza de la vida por el abandono de las entidades sagradas dueñas de esas riquezas. No pocas veces, la responsabilidad de ese abandono suele atribuirse a los mismos indígenas, quienes dejan de creer y de cuidar a las entidades del territorio (Barabas, 2014).

Ahora bien, Moreno (2024) menciona que las narrativas dibujan una geografía de la desigualdad en cuanto a la brecha digital, la cual toma corporeidad en experiencias concretas, tanto en el hogar como en los centros escolares. Aunque en los contextos urbanos la precariedad es evidente, la falta de tecnología y de acceso a internet ubica a los contextos rurales como espacios con rezago tecnológico debido a la precariedad estructural, misma que incide en el proceso educativo. De acuerdo con ello, la pandemia visibilizó diversas carencias estructurales en los espacios educativos.

Por consiguiente, se considera que la sustentabilidad integra dimensiones ecológicas, económicas y sociales: zonas de conservación, espacios rituales y caminos ancestrales forman un entramado que organiza la vida comunal. Algunas comunidades han iniciado procesos de diseño de nuevas tecnologías, como sistemas de riego automatizados. Estos desarrollos parten del principio de utilidad comunitaria y de una evaluación crítica de los impactos ambientales.



Figura II. Demostración de una estufa ahorradora de leña, donada por Dr. Nein Farrera para una familia nativa de Ayotitlán, Jalisco. Fuente: Autores, 2024.

Aunado a lo anterior, la ética del cuidado constituye el eje de estas tecnologías: cuidar la tierra, los vínculos y el futuro. Esta visión orienta prácticas, normas y formas de gobernanza que priorizan la regeneración de la vida en todas sus dimensiones. Lejos de ser vestigios del pasado, las tecnologías indígenas ofrecen caminos viables y éticos hacia un futuro sustentable. Integrarlas en políticas públicas y modelos de desarrollo no es una concesión, sino una urgencia para enfrentar los desafíos globales desde perspectivas justas y arraigadas. Véase figura II.

### CONOCIMIENTO Y TECNOLOGÍA: SABERES ORIGINARIOS E INNOVACIÓN DESDE SU ESPACIO

Durante siglos, los saberes indígenas han sido subordinados por los sistemas dominantes de conocimiento. No obstante, estos saberes configuran formas complejas de tecnología social, ecológica y espiritual. Esta sección propone una relectura del vínculo entre conocimiento y tecnología desde las comunidades indígenas del occidente mexicano, valorando la innovación que surge desde sus territorios.

En una segunda instancia, el conocimiento indígena es relacional, situado y comunitario. La tecnología no se concibe como una herramienta externa, sino como un apoyo en las actividades comunes. Contrario a la imagen de lo indígena como precario, las comunidades han desarrollado tecnologías tradicionales sofisticadas y adaptadas a sus ecosistemas, como sistemas de riego por gravedad, conservación de suelos, métodos de preservación de alimentos, producción artesanal con materiales locales y técnicas de arquitectura vernácula y bioclimática.

De este modo, desde la antropología, la tecnología no es un agente externo a la socialidad humana, sino un aspecto de la práctica social y cultural, enmarcado en redes de relaciones sociales que se extienden a personas e involucran, a la vez, objetos y paisajes, todos ellos cargados de significado y simbolismo. No se trata, pues, de una simple relación entre un *hardware* tecnológico y un *software* cultural. Esta definición antropológica de la tecnología permite

enfocar los diversos saberes y capacidades de individuos, comunidades y agencias de desarrollo hacia una noción de tecnología entendida como un conjunto de objetos y técnicas (Herrera, 2008).

Para el caso de las tecnologías agrícolas, por ejemplo, es necesario ir más allá de los objetos y de los sujetos para enfocar a la comunidad creadora como una totalidad que abarca sujetos individuales, históricos, políticos y culturales, así como lugares y paisajes cargados de significados e inmersos en trayectorias históricas específicas (ibidem, p. 14).

De acuerdo con Rocha (2016), las culturas digitales juveniles se construyen en plataformas digitales a partir de saberes cognitivos, valorativos y afectivos. Al desarrollarse en un presente continuo, la fuerza de las culturas digitales radica en el cambio, la contradicción, las tensiones, los posicionamientos situados y las identificaciones múltiples, lo que da lugar a nuevas significaciones y prácticas digitales creativas, inmersas en interacciones que expresan nuevas formas de acción social, presencia y comunicación transnacional. Ello no significa que estas interacciones sean un mero espejo de la realidad, sino que funcionan como una realidad en sí misma y no como simple simulación.

Por otro lado, las juventudes universitarias indígenas y afrodescendientes muestran, a través de los usos y apropiaciones de Facebook, el quehacer propio de las culturas digitales. Sus prácticas y saberes permiten comprender que, aunque el algoritmo propone, el sujeto dispone. Las experiencias juveniles evidencian identificaciones multirreferenciales que no diluyen sus adscripciones de etnicidad ni de género (Meneses, 2020).

Esta perspectiva se entrelaza con el análisis realizado por García (2019), quien estudió cómo las juventudes indígenas, lejos de asumir una postura de resistencia pasiva, participan activamente en procesos de reinención identitaria mediante el uso estratégico de tecnologías digitales. A través de redes sociales, plataformas de video y aplicaciones móviles, estas juventudes no solo denuncian injusticias de diversa índole, sino que también visibilizan sus lenguas, prácticas culturales y cosmovisiones.

El autor muestra cómo las formas de apropiación digital no rompen con los marcos tradicionales, sino que los reconfiguran: los jóvenes crean nuevos espacios de comunidad virtual, recuperan narrativas intergeneracionales y emiten discursos mediante lenguajes contemporáneos. En lugar de una dicotomía entre lo ancestral y lo moderno, se configura una identidad híbrida que articula ambas dimensiones, fortaleciendo la culturalidad en contextos de globalización.

En 2025, algunas comunidades impulsan formas de ciencia comunitaria que articulan conocimientos ancestrales con herramientas contemporáneas. Estas iniciativas incluyen el mapeo participativo, el monitoreo de la biodiversidad, el uso de software libre para lenguas originarias y el diseño de tecnologías sostenibles, como hornos solares y biodigestores.

Según Chávez y Morales (2023), los colectivos indígenas en América Latina han emprendido procesos innovadores de apropiación crítica de las tecnologías digitales, no como mecanismos de dependencia o mera adaptación, sino como herramientas estratégicas para fortalecer su autodeterminación cultural y epistemológica. En sus estudios sobre experiencias en comunidades zapotecas, mapuches y mayas, los autores evidencian el desarrollo de sistemas de comunicación autónoma —como radios comunitarios digitalizados, redes de mensajería cifrada y plataformas locales en línea— que no solo permiten el flujo de información interna, sino que configuran espacios de soberanía comunicativa frente a los monopolios mediáticos y a las narrativas dominantes del Estado y del capital.

Asimismo, Chávez y Morales (2023) documentan el desarrollo de software específico para la revitalización lingüística, diseñado en colaboración con hablantes nativos, lingüistas comunitarios y programadores interculturales. Estas aplicaciones móviles, diccionarios digitales interactivos y repositorios orales no solo preservan las lenguas indígenas, sino que reactivan su uso cotidiano en nuevos contextos como la educación intercultural, la música, el arte visual y los movimientos sociales. Este tipo de tecnología reconoce el valor del conocimiento ancestral como una fuente viva y en constante transformación.

Por otra parte, la inclusión tecnológica requiere pertinencia cultural. Las comunidades deben decidir qué tecnologías necesitan, cómo las integran y qué efectos generan. En este proceso, las juventudes indígenas lideran dinámicas de hibridación tecnológica: a través de lenguajes digitales crean plataformas educativas, desarrollan emprendimientos solidarios y documentan memorias colectivas, revitalizando la tradición mediante la innovación tecnológica.

Por consiguiente, los pueblos indígenas no son usuarios pasivos de la tecnología, sino creadores activos de conocimiento. Sus prácticas ofrecen claves fundamentales para una innovación ética, sustentable y arraigada en sus territorios. El diálogo entre saberes originarios y contemporáneos no solo es posible, sino urgente para la construcción de futuros más justos y equilibrados. Véase figura 12.



Figura 12. Registro de radiación solar en espacios exteriores de convivencia de comunidades indígenas. Fuente: Autores, 2024.

## CAPÍTULO 4.

# ADORACIÓN A LAS VÍRGENES: ESPIRITUALIDAD INDÍGENA Y SIMBOLIZACIÓN SAGRADA

La veneración a las vírgenes en contextos indígenas no debe interpretarse como una mera adopción superficial de la religiosidad católica impuesta durante la colonización, sino como un proceso profundo de resignificación simbólica que permite representar lo sagrado desde las matrices culturales originarias. En numerosas comunidades indígenas de América Latina, las imágenes marianas no son simplemente figuras del cristianismo europeo, sino expresiones de una espiritualidad ancestral resignificada, adaptada e incorporada a las cosmologías locales.

Por tal motivo, lejos de implicar obediencia o sumisión, estas devociones operan como formas divinas en las que lo femenino adquiere una centralidad espiritual que articula identidad, memoria y territorio. La Virgen, en sus múltiples interpretaciones, es concebida como madre protectora, curadora y defensora del agua, de las semillas y de la comunidad. Su figura convoca prácticas de cuidado, reciprocidad y sanación que se sitúan en el corazón mismo de la vida comunal. Véase la figura 13.

La presencia de figuras marianas como la Virgen de Talpa, de Ayotitlán, de Telcruz, de Julupán y de Zacualpán en las comuni-



Figura 13. Adoración a las vírgenes. Fuente: Autores, 2025.

dades indígenas del occidente mexicano ha sido tradicionalmente interpretada como subordinación religiosa. Sin embargo, estas imágenes han sido resignificadas como símbolos de resistencia, cuidado, mediación espiritual y organización sociocultural.

Se reflexiona que el culto mariano surgió en un contexto de imposición colonial, pero derivó en un proceso de conciliación. Las vírgenes católicas se fusionaron con antiguas semidiosas femeninas, como Tonantzin, generando un significado dual que conserva la espiritualidad indígena bajo nuevas expresiones y simbolismos.

Por su parte, Silvia Rivera Cusicanqui (2010) desarrolla una crítica a los imaginarios religiosos de nuestras sociedades, pero al mismo tiempo reconoce que, en manos de los pueblos indígenas, estas figuras pueden convertirse en dispositivos de contrahegemonía simbólica. En su lectura, la religiosidad popular no debe entenderse exclusivamente como culto, sino también como un terreno de disputa y creatividad política. Las vírgenes, resignificadas desde los saberes andinos y mesoamericanos, pueden asumir atributos propios del panteón originario: se les asocia con las montañas, las lagunas, las abuelas sagradas o las diosas de la fertilidad. En esta reterritorialización simbólica, el cuerpo femenino de la Virgen ya no remite al ideal europeo de pureza pasiva, sino a una entidad activa, protectora y vinculada a la reproducción de la vida colectiva.

Por consiguiente, se muestra que estos procesos no son estáticos ni uniformes, sino dinámicos y situados. En algunos contextos, la veneración mariana se entrelaza con luchas por la tierra, la autonomía comunitaria o la defensa del agua, dotando a las prácticas religiosas de un contenido político y social. En otros, las mujeres se posicionan como principales portadoras de la fe y organizadoras de rituales, asumiendo roles de liderazgo espiritual que escapan a las jerarquías eclesíásticas patriarcales. Estas formas de espiritualidad operan como mecanismos de resistencia simbólica, mediante los cuales la comunidad reescribe su historia y afirma su derecho a existir desde sus propios códigos sagrados (Cusicanqui, 2010).

Desde esta perspectiva, la crítica de Rivera Cusicanqui permite comprender que las devociones marianas en contextos indígenas no son simples hábitos coloniales, sino espacios en disputa donde

se produce una reconfiguración del sentido desde el interior de la comunidad indígena.

Por su parte, Marcos (2022) señala lo siguiente:

El conjunto de documentos llamado «Espiritualidad Indígena» se revela como el origen y motor para la recreación de colectividades y para la emergencia de un nuevo sujeto colectivo indígena, dentro del cual la presencia femenina emerge y crece potencialmente, definiendo a las mujeres como francas agentes de cambio, poseedoras de fuerza y claridad (p. 8).

Asimismo, el término «mujeres indígenas» no había tenido una connotación realmente positiva ni había sido empleado por los propios pueblos indígenas para nombrar una identidad autoconstituida. Se describe así una subjetividad colectiva vital, una fuerza social con existencia concreta, creada por las propias mujeres indígenas a través de sus prácticas políticas y espirituales (ibidem, p. 9).

En lo que respecta a Manzanos y Benito (2014), estos argumentan que la figura de la Virgen de Guadalupe funciona como un nodo central del mestizaje cultural, en el que convergen múltiples dimensiones simbólicas, políticas y afectivas. Lejos de ser un símbolo religioso homogéneo o meramente católico, la Virgen ha sido, desde la colonia, un campo de significación donde lo indígena, lo criollo, lo popular y lo moderno han negociado sentidos de identidad. Los autores destacan que este ícono se ha convertido en una matriz cultural viva, capaz de articular experiencias diversas de pertenencia, exclusión y resistencia, tanto a nivel individual como colectivo.

Ahora bien, en contextos indígenas, esta resignificación adquiere una dimensión particular. La Virgen de Guadalupe, así como otras advocaciones marianas, es territorializada y dotada de atributos que dialogan con las cosmovisiones originarias. No es únicamente la madre de Dios según el dogma católico, sino una entidad protectora profundamente arraigada en el territorio y en la vida comunitaria. En muchos pueblos se le atribuye la capacidad de sanar enfermedades, proteger los cultivos, cuidar las fuentes de agua y acompañar

procesos de resistencia frente a proyectos de extracción o despojo de la naturaleza. Estas relecturas encarnan un mestizaje que no borra las diferencias, sino que las visibiliza y potencia como parte de una cosmovisión sagrada (Manzanas y Benito, 2014).

Por tanto, el culto mariano en estos contextos no se limita a una expresión de devoción individual, sino que se convierte en un eje articulador de afectos, narrativas históricas y luchas territoriales. La organización de fiestas patronales, peregrinaciones, danzas rituales y mayordomías expresa no solo religiosidad, sino también memoria, unidad social y reivindicación de derechos. A través de estos rituales, la comunidad refuerza sus lazos internos, actualiza su memoria colectiva y reafirma su pertenencia a un territorio sagrado que no puede ser relegado ni sustituido.

En este sentido, la Virgen actúa como un símbolo multivocal que promueve espiritualidad, identidad cultural y resistencia política. Su figura se transforma en mediadora entre lo sagrado y lo cotidiano, entre lo ancestral y lo contemporáneo, entre lo individual y lo comunitario. En estas comunidades, las vírgenes funcionan como catalizadoras de cohesión social. Las fiestas patronales, peregrinaciones y danzas rituales forman parte de la historia y la riqueza cultural de los pueblos. Las mujeres desempeñan un rol central en estas prácticas: organizan festividades, preparan altares, relatan leyendas y dirigen rezos y cantos. Esta agencia espiritual femenina resignifica las jerarquías eclesiales tradicionales y fortalece la autoridad desde lo comunitario.

Se entiende que las representaciones visuales de las vírgenes se alejan del canon europeo y adoptan formas locales. Murales, altares, bordados y ofrendas de alimentos constituyen expresiones vivas que enlazan lo sagrado con la identidad cultural. Además, la imagen de la Virgen se convierte en refugio y símbolo de esperanza. Las promesas, peregrinaciones y relatos de milagros funcionan como formas de resistencia simbólica y sostén espiritual ante situaciones de adversidad.

A su vez, Romero (2021) realiza un análisis profundo sobre la integración de figuras marianas, como la Virgen de Guadalupe, en los calendarios rituales de diversas comunidades indígenas del oc-

cidente mexicano. Lejos de representar una simple imposición religiosa heredada del proceso colonial, estas figuras son resignificadas a partir de una lógica cosmológica propia, en la que se conciben como símbolos de justicia, fecundidad, protección del territorio y memoria histórica.

Dicho lo anterior, el autor demuestra cómo estas vírgenes se entretajan con representaciones y prácticas ancestrales, siendo celebradas en fechas que coinciden con calendarios agrícolas, fiestas comunitarias o ceremonias de renovación. En muchos casos, las imágenes marianas son interpretadas como manifestaciones femeninas de la tierra o de fuerzas protectoras que velan por peregrinos y creyentes.

Asimismo, el culto mariano no está exento de tensiones. Algunas expresiones eclesiales intentan imponer una uniformidad doctrinal; sin embargo, las comunidades responden adaptando las prácticas desde sus propios valores y contextos. La espiritualidad indígena reinterpreta las vírgenes desde perspectivas de justicia, ecología y género.

Desde una vertiente complementaria, Domínguez (2017) aporta una lectura feminista de la espiritualidad indígena, destacando el rol central que desempeñan las mujeres como mediadoras simbólicas, guardianas del conocimiento ceremonial y custodias del orden comunitario, la cohesión colectiva, la resistencia cultural y la articulación intergeneracional. Sostiene que el cuerpo femenino, en estos contextos, no es objeto de opresión pasiva, sino territorio simbólico de poder, memoria y acción. De este modo, la espiritualidad femenina indígena se convierte en un eje de reconfiguración política y cultural.

Aunado a lo anterior, se considera que la adoración a las vírgenes en estas comunidades no constituye una aceptación pasiva del cristianismo, sino una creación simbólica activa. Son expresiones de una espiritualidad viva que articula lazos de convivencia y fe; sentimientos que enlazan lo ancestral y lo moderno, lo objetivo y lo subjetivo, y que se manifiestan como una luz de esperanza que guía el sendero del peregrino. Véanse figuras 14 y 15.



Figura 14. Llegada y adoración de las Vírgenes de Ayotitlán, Telcruz, Julupan, Talpa y Zacualpan a las comunidades indígenas. Fuente: Autores, 2024.



Figura 15. Llegada y adoración de las Vírgenes de Ayotitlán, Telcruz, Julupan, Talpa y Zacualpan a las comunidades indígenas. Fuente: Autores, 2024.

## DISCUSIÓN Y CONCLUSIÓN

A lo largo de estas páginas se ha intentado recuperar la potencia vital, cultural y epistémica que habita en los territorios indígenas. Lejos de la victimización o del romanticismo, las voces aquí recogidas muestran sujetos históricos que resisten y crean, que recuerdan y proyectan, que denuncian las múltiples formas de colonialismo aún vigentes, pero que también anuncian otros mundos posibles.

Los diversos ejes abordados en este libro —identidad, espiritualidad, conocimiento, tecnología, biodiversidad, hábitat, pedagogía, autonomía y organización colectiva— no constituyen sectores aislados, sino dimensiones interrelacionadas que dan cuenta de una concepción integral de la vida. Esta visión holística, tantas veces marginada por el pensamiento occidental moderno, demuestra que no es posible separar la defensa del agua de los cultivos, la lucha por el territorio de la lucha por el ser humano, ni lo cultural y social de lo político y económico, entre otros aspectos.

Desde una perspectiva argumentativa y formal, el trabajo presentado interpela al lector como actor principal, invitándolo a comprometerse activamente con las luchas y propuestas de los pueblos indígenas. La potencia de este cierre radica en su capacidad para integrar múltiples dimensiones del pensamiento indígena —identitarias, espirituales, epistemológicas, territoriales y organizativas— bajo una lógica que visibiliza los marcos coloniales y propone una alternativa civilizatoria.

En primer lugar, se articula una crítica profunda al paradigma moderno-occidental, que ha fragmentado el conocimiento y reducido las formas de vida a las lógicas del sistema capitalista y colonial.

Al afirmar que los diversos ejes temáticos abordados —identidad, espiritualidad, tecnología, biodiversidad, entre otros— no son apartados inconexos, sino expresiones de una concepción integral de la vida, se cuestiona la dicotomía mente-cuerpo, naturaleza-cultura y saber-poder, tan presente en el pensamiento ilustrado. En este sentido, se propone una transformación de los marcos interpretativos desde los cuales se han abordado históricamente las realidades indígenas.

Por otro lado, el papel de las mujeres indígenas, recuperado a lo largo del texto, introduce una dimensión profundamente interseccional en la discusión. No se trata únicamente de una resistencia cultural o étnica, sino también de una lucha antipatriarcal que cuestiona los modos hegemónicos de producción de conocimiento, de ejercicio del poder y de organización social. Las mujeres indígenas, tal como se describe, no solo son guardianas de la memoria y del territorio, sino también innovadoras en la recreación de prácticas de cuidado y de saberes alternativos. Esto implica reconocer que la descolonización no puede realizarse sin una crítica simultánea al patriarcado ni sin el reconocimiento de los liderazgos femeninos.

Asimismo, la inclusión de otros actores fundamentales —la juventud, las personas mayores, los sabios y los líderes comunitarios— refuerza la idea de una resistencia colectiva y generacional. Estos sujetos representan fuerzas activas en la construcción del futuro. Al caracterizar sus saberes como propuestas necesarias en un mundo cambiante, se desafía la narrativa hegemónica que reduce el conocimiento indígena a una tradición obsoleta. En contraste, se propone una visión dinámica, creativa y propositiva, capaz de ofrecer respuestas concretas a las múltiples crisis contemporáneas —ambientales, sociales, políticas y culturales—.

Otro punto clave es la crítica al multiculturalismo superficial, que se limita a la inclusión simbólica de los pueblos indígenas en las políticas públicas sin cuestionar las estructuras coloniales que las sostienen. La invitación a «mirar con otros ojos» y «escuchar con otros oídos» no se reduce a una metáfora intercultural, sino que exige una reapertura radical del horizonte. Esto implica no solo incorporar saberes indígenas, sino transformar las propias condi-

ciones desde las cuales se define qué es el conocimiento, quién lo produce y con qué finalidad.

En este marco, el conocimiento académico se reposiciona. Lejos de ostentar una supuesta superioridad epistémica, se propone como una herramienta de creación, diálogo y humildad. Este gesto reconoce que el saber académico ha sido, en múltiples ocasiones, cómplice de la colonización, al clasificar, reducir o instrumentalizar los conocimientos indígenas, así como al legitimar el despojo y la extracción de bienes naturales. La propuesta, por tanto, no es la sustitución de un saber por otro, sino la construcción de un diálogo simétrico, transversal, éticamente fundado y abierto a la transformación mutua.

Finalmente, el texto se proyecta como una invitación a la acción. Cada capítulo se presenta como una semilla, y la metáfora del florecimiento no es ingenua: implica un proceso lento, paciente, pero profundamente vital. Caminar junto a los pueblos indígenas no significa acompañarlos desde fuera, sino comprender sus luchas y permitir que transformen nuestras formas de ver, de habitar, de enseñar y de vivir.

En conclusión, se articula una postura ética y comprometida con la descolonización del saber y con la transformación de los vínculos entre el conocimiento, la vida y el territorio. Su tono no es de clausura, sino de apertura. Lejos de ser un texto a manera de sinopsis, constituye una convocatoria a la reflexión: a sembrar con las manos y el pensamiento, a aprender con humildad y a resistir —como la semilla— no solo para sobrevivir, sino para florecer.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Nota:* Con fines de rigurosidad académica, se hace la aclaración de que se utilizó la herramienta ChatGPT para la redacción de algunos párrafos con un estilo narrativo; no obstante, la redacción original de dichos párrafos es obra de los autores de este libro.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barabas, A. M. (2004). La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: Reflexiones para el Estado pluriétnico. *Alteridades*, 14(27), 105–119.
- Barabas, A. M. (2014). La territorialidad indígena en el México contemporáneo. *Chungará (Arica)*, 46(3), 437–452. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562014000300010> (si se desea añadir DOI, verificar)
- Chávez, E., & Morales, L. (2023). *Tecnologías indígenas y apropiación digital: Experiencias desde los territorios*. Universidad Intercultural de Chiapas.
- Cumes, A. (2012). Mujeres indígenas, cuerpo y colonialismo: Entre la resistencia y la reproducción. En R. Aquino & R. López (Eds.), *Debates en torno al cuerpo indígena* (pp. 89–110). FLACSO.
- De la Cadena, M. (2015). *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press.
- Domínguez Bautista, F. (2017). *Espiritualidad femenina y resistencia indígena*. Ediciones del Sur.
- Escobar, E., Escobar, P., Pazmiño, A., & Ulloa, A. (2005). *Las mujeres indígenas en los escenarios de la biodiversidad*. Unión Mundial para la Naturaleza (UICN), Oficina Regional para América del Sur.
- Escobar, A. (2017). *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal*. Editorial Universidad del Cauca.
- Espinosa Miñoso, Y. (2016). *El patriarcado al desnudo: Colonialidad, raza y género*. Editorial Madreselva.

- García Delgado, A. (2019). Jóvenes indígenas, redes digitales y construcción identitaria. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, 34(2), 145–168.
- Grosfoguel, R. (2007). *Descolonizar los saberes, reinventar el poder*. Ediciones Abya-Yala.
- Hale, C. R. (2002). Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*, 34(3), 485–524. <https://doi.org/10.1017/S0022216X02006422> (opcional, verificar)
- Herrera, A. (2008). *La recuperación de tecnologías indígenas: Una deuda con nuestros pueblos*. Universidad de los Andes.
- Leff, E. (2014). *Racionalidad ambiental: La reapropiación social de la naturaleza*. Siglo XXI Editores.
- Manzanas, A. M., & Benito, J. (2014). *Border transits: Literature and culture across the line*. Rodopi.
- Marcos, S. (2022). *La espiritualidad indígena y las mujeres organizadas*. Documento en línea sin editorial. <https://sylviamarcos.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/02/planetaria-la-espiritualidad-indc3adgena-y-las-mujeres-organizadas-web.pdf>
- Martín del Campo Saray, F. J. (2024). *Territorialidad indígena: Encuentro entre su percepción social y habitabilidad en espacios públicos del occidente de México*. Editorial Página Seis. <https://pagina6.com.mx/wp-content/uploads/2024/06/Territorialidad-indigena.pdf>
- Martín del Campo Saray, F. J. M., Morales, G. B., & Gerritsen, P. R. (2023). Análisis de la confluencia de percepción social y habitabilidad ambiental para espacios públicos de comunidades indígenas de la Costa Sur de Jalisco, México. *Revista Torreón Universitario*, 12(34), 90–98.
- Martínez Luna, J. (2020). *Pensar desde la comunalidad: Horizontes éticos y políticos en Oaxaca*. Ediciones UABJO.
- Meneses Cárdenas, J. A. (2020). Archipiélago juvenil: Jóvenes indígenas y cultura digital. *Universitas Humanística*, (89). <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh89.ajji>
- Moreno Pinillos, C. (2024). *La escuela en y vinculada con el territorio rural a través de medios digitales: Prácticas de enseñanza creati-*

- vas a través de un estudio etnográfico* (Tesis doctoral). Universidad de Zaragoza, España. <https://zaguan.unizar.es/record/135124/files/TESIS-2024-130.pdf>
- Núñez Ramírez, C., & Herrera Gómez, M. (2018). Sistemas agroecológicos indígenas en tiempos de crisis. *Agroecología y Sostenibilidad*, 15(1), 53–72.
- Rebolledo Cortes, H. S. (2024). *Identidades culturales y acción colectiva de juventudes originarias de América Latina en España* (Tesis doctoral). Universidad de Valencia, España. <https://roderic.uv.es/items/do7e75fd-co69-4cde-a9a1-e87585ca5a83>
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Rocha, J. M. (2016). Juventudes universitarias indígenas: Entre los dispositivos digitales, las fronteras culturales, Facebook y las apropiaciones locales. *Virtualis*, 7(14), 113–135.
- Romero Santos, A. (2021). *La Virgen entre montañas: Religiosidad popular y espiritualidad indígena en el occidente mexicano*. Universidad de Guadalajara.
- Ruiz Barragán, S., & López Martínez, J. (2024). Mujeres indígenas en defensa del territorio: Políticas afectivas y horizontes de vida. *Revista de Estudios Latinoamericanos*, 29(1), 89–112.
- Segato, R. L. (2013). Ejes argumentales de la perspectiva de la colonialidad del poder. *Revista Casa de las Américas*, (272), 17–39.
- Smith, L. T. (2012). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples* (2nd ed.). Zed Books.
- Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Bielefeld University Press.
- Toledo, V. M. (2003). *Ecología, espiritualidad y conocimiento: De la sociedad del riesgo a la sociedad sustentable*. Plaza y Valdés.
- Torres-Muñoz, P., Salazar, E., & Hernández, M. (2022). Gestión comunitaria del agua y saberes tradicionales en la Sierra Sur. *Revista Mexicana de Estudios Ambientales*, 7(3), 101–125.
- Walsh, C. (2010). *Interculturalidad, Estado, sociedad: Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar.

*Tejidos de resistencia y saberes vivos*

Zibechi, R. (2012). *Territorios en resistencia: Cartografía política de las periferias latinoamericanas*. Ediciones Bajo Tierra.

En tiempos marcados por la crisis ambiental, la desigualdad y el agotamiento de los modelos civilizatorios dominantes, *Tejidos de resistencia y saberes vivos. Territorios, espiritualidades y luchas indígenas en clave decolonial* propone una mirada profunda y sensible hacia las formas de vida que los pueblos originarios han preservado y defendido a lo largo del tiempo. A partir de un amplio trabajo de campo realizado en comunidades nahuas del sur de Jalisco, este ensayo entrelaza memoria, territorio, espiritualidad y organización comunitaria para mostrar otras maneras de habitar el mundo.

Lejos de hablar *sobre* los pueblos indígenas desde una distancia académica o folclórica, los autores construyen un diálogo cercano con las comunidades, recuperando experiencias, saberes y prácticas que resisten frente al despojo, la violencia y la imposición de modelos ajenos a sus realidades. El libro revela cómo el cuidado de la tierra, la vida colectiva, la tradición oral, el arte, la espiritualidad y la defensa del territorio constituyen formas vivas de resistencia y creación de futuro.

Inspirado en el pensamiento decolonial y en autores como Catherine Walsh, Arturo Escobar, Rita Segato y Enrique Leff, este volumen invita a reflexionar sobre la necesidad de replantear nuestra relación con la naturaleza, el conocimiento y la comunidad. Más que ofrecer respuestas definitivas, abre caminos para pensar un porvenir sustentado en la justicia, la dignidad y el respeto por la diversidad de los mundos posibles.

Con una escritura accesible y reflexiva, *Tejidos de resistencia y saberes vivos* es una obra que dialoga con la antropología, la ecología política, los estudios culturales y las luchas contemporáneas de los pueblos indígenas en América Latina. Un libro necesario para comprender que, en los saberes comunitarios, no habita un pasado extinguido, sino una esperanza viva para el presente y el futuro.