EntreDiversidades | Revista de Ciencias Sociales y Humanidades **ISSNe 2007-7610** Vol. 23 | 2026 | e2026A01
DOI: https://doi.org/10.31644/ED.FCHDIS.V23.2026.A01

La construcción de la "mujer indígena" en México: estrategia civilizatoria y feminismo hegemónico

The construction of the "indigenous woman" in Mexico: civilizing strategy and hegemonic feminism

Roberto Israel Rodríguez Soriano https://orcid.org/0000-0002-7088-103X
Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Morelos, México.
E-mail: roberto.rodriguez@docentes.uaem.edu.mx

RESUMEN

El presente trabajo examina el proceso de construcción de la figura de la "mujer indígena" en México y su instrumentalización en los procesos de consolidación del colonialismo. Se ofrecen argumentos para sostener la tesis de que, tanto el colonialismo como ciertos discursos feministas, han utilizado el constructo categorial de "mujer indígena" para justificar un proceso civilizatorio que perpetúa relaciones históricas de poder.

Se analiza cómo el feminismo ilustrado, con sus premisas universalistas, ha contribuido a la perpetuación del colonialismo al ignorar, de manera sistemática, la experiencia de opresión de mujeres racializadas. Se destaca el papel del feminismo en la construcción de la figura de la "mujer indígena" como coartada civilizatoria para justificar formas de dominio.

El documento también aborda la crítica al feminismo hegemónico occidental desde perspectivas decoloniales, que cuestionan la homogeneización de las mujeres racializadas y la imposición de un binarismo normativo. En este sentido, se exploran conceptos como la "interseccionalidad" y la "matriz de dominación" para analizar la opresión simultánea por raza, clase y género.

Palabras clave: colonialismo, mujer indígena, emancipación, civilización, feminismo

ABSTRACT

This paper examines the construction of the figure of the "indigenous woman" in Mexico and its instrumentalization in the consolidation of colonialism. Arguments are offered to support the thesis that both colonialism and certain feminist discourses have used the categorical construct of the "indigenous woman" to justify a civilizing process that perpetuates historical power imbalances.

It analyzes how Enlightenment feminism, with its universalist premises, has contributed to the perpetuation of colonialism through the systemic neglect of the oppressed experiences of racialized women. The paper highlights the role of feminism in the construction of the figure of the "indigenous woman" as a civilizing alibi to justify forms of domination.

The paper also addresses critiques of hegemonic Western feminism from decolonial perspectives, which question the homogenization of racialized women and the imposition

Recibido: 27/10/2024 • Aceptado: 15/03/2025 • Publicado: 26/02/2026

of a normative binary. In this sense, concepts such as "intersectionality" and the "matrix of domination" are explored to analyze the simultaneous oppression based on race, class, and gender.

Keywords: colonialism, indigenous woman, emancipation, civilization, feminism

...no podemos asumir la idea de que el enemigo principal es el hombre. Eso no puede ser. El enemigo principal, desde nuestro punto de vista, es el blanco. ... frente a los blancos se lucha contra la dominación blanca, y con los hombres se negocia.
Houria Bouteldja

Tal vez no lo sabemos de qué es el mejor feminismo, tal vez no sabemos decir "cuerpa" o según cómo cambian las palabras, o qué es lo de equidad de género o esas cosas que hay tantas letras que ni se puede contar. Y ni siquiera está cabal eso que dicen "equidad de género", porque sólo hablan de equidad de mujeres y hombres, y hasta nosotras, que nos dicen ignorantes y atrasadas, lo sabemos bien que hay quienes no son ni hombres ni mujeres y que nosotras les llamamos "otroas" pero que esas personas se llaman como se les da la gana, y no les ha sido fácil ganar ese derecho de ser lo que son sin esconderse, porque les burlan, les persiguen, les violentan, les asesinan. ¿Y a poco todavía les vamos a obligar que o son hombres o son mujeres y que tienen que ponerse de un lado o de otro? Si esas personas no quieren pues se hace mal si no se les respeta. Porque entonces, ¿cómo nos quejamos de que no nos respetan como mujeres que somos, si no respetamos a esas personas? Pero bueno, tal vez es porque hablamos de lo que hemos mirado de otros mundos y no tenemos mucho conocimiento de esas cosas.
Las Mujeres Zapatistas

Introducción: Yuruparý, fray Coppi y la liberación de la superstición.

El relato de Yuruparý, esencial para los pueblos indígenas del noroeste del Amazonas, describe a Yuruparý como héroe y creador cosmogónico. Documentado por el Conde Stradelli en 1890, el mito se sitúa en una crisis social tras una epidemia. Un payé fecundó a las mujeres en el Lago Muypa, dando lugar a Yuruparý, quien nació de Seucy tras consumir frutas del pihycan (Orjuela, 1983, pp. 182-184). Proclamado cacique, Yuruparý buscó una piedra sagrada, desapareció y regresó con poderes del Sol. Estableció leyes que excluían a las mujeres de diversas actividades sociales y rituales, imponiendo severos castigos por su incumplimiento (Orjuela, 1982, pp. 187-188).

El relato de Yuruparý establece normatividades morales que definen roles sexogenéricos de trabajo, excluyendo a las mujeres de ciertas actividades políticas y económicas. Estas prohibiciones se actualizan simbólicamente en rituales de paso para

jóvenes de 12 a 16 años. El Yuruparý fue interpretado como un "culto al demonio" por los primeros misioneros que ingresaron a la región en el siglo XVI; visión que siguieron replicando los religiosos del siglo XIX, perpetuando así la interpretación del mundo indígena como salvaje y bárbaro (Del Cairo, 2004, p. 167).

Las festividades del Yuruparý han permanecido relativamente invariables desde el siglo XIX. Según Tadeusz Mich, la celebración anual se realiza entre enero y marzo, y está dirigida a hombres de 10 a 17 años (Mich, 1994, p. 46). La celebración incluye purificación, preparación de alimentos y elaboración de flautas sagradas, excluyendo a las mujeres de estas actividades con excepción de las menopáusicas. La organización del ritual se coordina con pueblos vecinos y se realiza en temporada de cosecha y abundancia. Los hombres pescan, cazan, y elaboran flautas en pares —masculino y femenino—, que se ocultan de las mujeres para que no tengan contacto con estas, bajo amenaza de severos castigos (Del Cairo, 2004, p. 171).

Desde la antropología, el relato y las prácticas del Yuruparý han sido interpretados tradicionalmente desde enfoques estructuralistas que buscan coherencia interna y significación cultural de pureza con respecto de Occidente (Osorio, 2006, p. 106). Investigaciones contemporáneas sugieren que el Yuruparý está relacionado con la organización social, las normatividades del comportamiento sexual, incluida la prohibición del incesto, y con la dominación masculina (Del Cairo, 2004, p. 180).

En 1880, tres franciscanos llegaron al Vaupés para evangelizar, estableciendo colonias misioneras entre los tarianas y tukanos. Entre ellos estaban el padre José Coppi y el padre Matthieu Camioni, quienes intentaron erradicar el culto a Yuruparý. Coppi negoció con Ambrosio Piquita, un indígena acusado de envenenar a un jefe, para obtener la máscara y los instrumentos sagrados de Yuruparý a cambio de su libertad. Sin embargo, lo asesinaron tras la entrega de los objetos sagrados (Osorio, 2006, p. 108). El 21 de octubre de 1882, Coppi mostró la máscara de Yuruparý a un grupo de jóvenes mujeres, quienes, a pesar de su miedo inicial, se acercaron y tocaron la máscara (Wright, 1981, p. 341). Las muchachas comenzaron a llorar porque se habían expuesto a Yuruparý. Por miedo al payé y a sus esposos huyeron de sus casas y se escondieron. Cuando fue la hora de la oración, fueron cincuenta hombres diciendo que las mujeres habían huido por miedo a *Izi* (Wright, 1981, p. 342).

A la mañana siguiente, en la capilla, Coppi, en acuerdo con Camioni, sostuvo una cruz cristiana con la mano derecha y con la izquierda la *macacaraua* —la máscara de Yuruparý— delante de todas las mujeres y niños. Así, exclamó: "¿cuál de las dos es verdadera?" Haciendo esto, gritaba, destacando la cruz: "¡Es esta! ¡Es esta!" (Wright, 1981, p. 342).

Al final, Coppi y los frailes fueron perseguidos y expulsados por la comunidad. Pudieron escapar. Sin embargo, el daño causado fue irreversible, ya que la máscara de Yuruparý perdió su fuerza simbólica. Este conflicto ocurrió en el contexto de genocidio de los grupos amazónicos por la industria cauchera entre 1839 y 1911 (Wright, 1981, p. 344; Osorio, 2006, p. 109).

Los sucesos descritos sirven para ejemplificar de manera directa una vertiente muy importante del supuesto proceso civilizatorio que se intentó imponer a través del

colonialismo. Sin duda, en las intenciones de Coppi no había una reivindicación ni emancipación de género en favor de las mujeres indígenas. Sin embargo, la naturaleza del proceso civilizatorio, en la pretensión de imponer valores y principios que occidente asume como verdaderos y universales a través de diversos tipos de violencia, está presente y es extensiva de todas las formas de pensamiento que se derivan de sus principios modernos constitutivos.

En otras palabras, el actuar de José Coppi, su intento de erradicar la "idolatría" y "civilizar" a los indígenas, ilustra la lógica civilizatoria occidental frente a la otredad. Muestra cómo Occidente ha buscado imponer sus normas culturales y sociales, reflejando el carácter de los procesos colonialistas.

La lectura contemporánea del relato del Yurupary, como plantea la investigadora colombiana Iliana Restrepo Hernández, se interpreta como un ejercicio de opresión patriarcal y misoginia que debe ser erradicado, comparándolo con prácticas como la ablación del clítoris o el uso de la burka (Restrepo, 2012, p. 8). Aunque Restrepo Hernández rechaza identificar su análisis como feminista radical, su enfoque critica la supuesta "inferioridad de la mujer en una sociedad patriarcal" que estaría implícita en el relato y en la práctica.

Así, el juicio moral de Restrepo sobre el Yuruparý es explícito en una negativa a darle el correspondiente reconocimiento como una práctica cultural particular (Restrepo, 2012, p. 8). Señala que La leyenda del Yuruparý ofrece una oportunidad para denunciar cómo las sociedades indígenas de esa región del Amazonas inferiorizan a las mujeres, así como su misoginia constitutiva. El juicio final de Restrepo es que la igualdad social debe prevalecer sobre las diferencias de género y culturales, priorizando la defensa de los derechos humanos (Restrepo, 2012, p. 8).

A partir del caso de Yuruparý se plantean las dos tesis principales de este trabajo: primero, que el colonialismo occidental se configura mediante la imposición violenta de valores universales considerados verdaderos; segunda, que la reivindicación de la dominación de género, a través del combate y la eliminación de costumbres tradicionales, también es una forma de colonialismo. Esta tesis se explora analizando cómo el feminismo ilustrado, con sus premisas universalistas, ha ignorado y combatido las experiencias de opresión de mujeres racializadas, contribuyendo a la perpetuación del colonialismo. En este sentido se examinará cómo la construcción colonialista de la figura de la "mujer indígena" en México apoyó la formación del Estado-nación mexicano y el papel del discurso feminista ilustrado en este proceso.

Colonialismo y la misión civilizatoria

Las acciones de Coppi ilustran la imposición de los ideales coloniales europeos, que valoraban lo no-occidental como inferior, irracional y salvaje. Jürgen Osterhammel y Jan Jansen argumentan que desde el siglo XVI, la expansión europea se justificó como una misión civilizadora basada en la superioridad cultural europea (2019). El colonialismo se caracteriza por una relación de dominio en la que una minoría cultural impone sus intereses económicos, políticos y culturales bajo ideologías de superioridad. Los efectos persistentes

del colonialismo, más allá de las independencias nacionales, configuran realidades sociales actuales. Un fenómeno que Aníbal Quijano llama "colonialidad del poder". Este concepto describe cómo la jerarquización racial, la estructura del poder estatal moderno y el eurocentrismo, se consolidaron a través del dominio colonial desde el siglo XVI (Quijano, 2014, p. 778-789).

María Lugones (2008), pensadora argentina, corrigió la propuesta de Quijano incorporando la definición sexo-genérica como determinante en la configuración de la colonialidad del poder. Este planteamiento se referirá más adelante de manera amplia.

La ideología colonialista combina intenciones económicas de explotación de recursos y trabajo con una misión civilizatoria que justificaba el colonialismo como un medio para redimir a los pueblos no europeos e integrarlos a la civilización europea, considerada superior (Anghie, 2004, p. 4). La caracterización de las sociedades no europeas como atrasadas y primitivas legitimó el control colonial, sustentándose en concepciones teleológicas y progresivas del tiempo y la historia. En la llamada América Latina, la configuración de los Estados-nacionales por élites criollas de ascendencia europea perpetuó la diferencia colonial, universalizando la particularidad étnica occidental a través de un discurso político moderno-liberal que, a pesar de promover la libertad y la igualdad, mantuvo la diferencia fundamentada en la supuesta inferioridad de la otredad dentro de las relaciones sociales internas en las naciones independizadas.

Pablo González Casanova desarrolló el concepto de "colonialismo interno" para señalar que las clases dominantes de las nuevas naciones asumieron roles similares a los antiguos colonialistas (González Casanova, 2009, p. 132). El orden colonial está basado en la coexistencia de grupos sociales con diferentes características de todo tipo, configurando una heterogeneidad técnica, institucional y cultural que coincide con una estructura en la que las relaciones de dominio y explotación ocurren entre grupos heterogéneos, culturalmente diferentes, y son configuradas, promovidas y dirigidas por élites socioculturales (González Casanova, 2009, p. 142).

Esta estructura interna tiene implicaciones psicológicas y políticas, como el racismo y la discriminación racial, que generan formas de humillación, deshumanización y cosificación. Tras las independencias, las antiguas colonias no cambiaron en lo esencial su estructura interna, sino que la continuaron y actualizaron. El colonialismo interno, entonces, corresponde a una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos, producida por la conquista y complejizada mediante relaciones económico-sociales que van más allá del conflicto entre proletariado y capitalistas. Estos conflictos suelen corresponderse con definiciones étnico-raciales configuradas en los procesos de colonización (González Casanova, 2009, p. 147).

El concepto de colonialismo interno es crucial para identificar y analizar las continuidades del colonialismo, su influencia en la conformación de élites y en los conflictos intrasociales relacionados con las relaciones étnico-raciales. Permite, asimismo, examinar cómo el Estado se define a través de valores morales, estéticos, filosóficos y metafísicos, y las formas de violencia utilizadas para manejar conflictos socioculturales en beneficio

de las élites económico-políticas. Permite analizar cómo la estructuración de los Estados nacionales sigue sustentada en dinámicas de continuidad colonial.

Modernidad, colonialismo y feminismo

Uno de los grandes aportes del feminismo ha sido visibilizar las violencias históricas patriarcales. Sin embargo, un discurso feminista vinculado a principios civilizatorios occidentales se ha establecido como el referente universal de las luchas antipatriarcales. Victoria Sau define el feminismo como un movimiento surgido a finales del siglo XVIII, donde las mujeres, conscientes de su opresión bajo el patriarcado, luchan por su liberación y transformación social (2000, p. 124-126). Este feminismo, con raíces en las luchas igualitarias de las mujeres en Francia durante la Revolución Francesa, está vinculado a principios universalistas y la ideología igualitaria. Nancy Cott argumenta que la Revolución Francesa y las primeras formas de feminismo están conectadas por demandas de igualdad y derechos individuales enmarcadas por el liberalismo (1987, p. 3-34). La *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 impulsó a las mujeres a exigir su inclusión en estos derechos universales, organizándose para demandar derechos políticos y sociales (Cott, 1987, p. 36).[1] Las demandas feministas también surgieron en varios países europeos durante la década de 1790 (Briatte, 2010, p. 202).

En 1791, Olympe de Gouges publicó la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* afirmando la necesidad de igualdad de derechos para las mujeres: "La mujer nace igual al hombre en derechos. Las distinciones sociales no pueden ser fundadas sino en la utilidad común" (Cano, 1990, p. 79). Sin embargo, el *Código Civil Napoleónico* de 1804, el cual subordinaba a las mujeres a sus maridos y consagraba la autoridad patriarcal, impuso un retroceso para la lucha de las mujeres en Europa hasta mediados del siglo XX (Briatte, 2010).

A lo largo del siglo XIX y parte del XX, el sufragio fue una demanda central del movimiento feminista occidental, junto con la igualdad en la educación, el empleo y el cese de *la* violencia patriarcal. Hubertine Auclert fue la primera mujer en autodenominarse "feminista" —*féministe*— en 1882, usando el término en su periódico *La Citoyenne* (Offen, 2015, p. 53).

Karen Offen, en su construcción de la historia del feminismo europeo, define el feminismo como un sistema de ideas y un movimiento para el cambio sociopolítico, centrado

1 En *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), Mary Wollstonecraft critica a Jean-Jacques Rousseau, quien, en *Emilio, o sobre la educación* (1762) argumentó que las desigualdades entre hombres y mujeres son naturales y no producto de instituciones humanas (Rousseau, 1990, p. 489). Según Rousseau, estas desigualdades se deben a las responsabilidades naturales de las mujeres en el cuidado de los hijos y la familia (1990, p. 489). Asimismo, Rousseau sostenía que, debido a la dependencia de los hombres hacia las mujeres por deseo, la educación de las mujeres siempre debía orientarse a atender y servir a los hombres, comenzando desde la infancia (1990, p. 494). Wollstonecraft responde que esta idea es absurda y denuncia la incongruencia de un sistema en el que los hombres tienen el derecho de desafiar al gobierno y votar, mientras que se espera que las mujeres sean pasivas. Por ello, llama a las mujeres a adquirir fortaleza y asumir la dignidad que les corresponde (Wollstonecraft, 1972, p. 14-15).

en la negación del privilegio masculino y la subordinación de las mujeres (2015, p. 55). Así, desde 1700, las luchas feministas en las sociedades occidentales han girado en torno a las relaciones de las mujeres con la familia, el Estado, y la distribución desigual del poder político, social y económico entre los sexos (Offen, 2015, p. 56).

La *Declaración Francesa* de 1789 estableció principios fundamentales que dieron origen a los derechos humanos, los cuales adquirieron validez universal y fueron incorporados en las constituciones de los Estados-nación (Bernal, 2015, p. 29). En la tradición occidental hay una larga genealogía filosófica, teológica, jurídica y política que fundamenta las teorías sobre derechos universales, vinculándolos con los derechos ciudadanos establecidos en la misma Declaración (Patiño, 2014, p. 28).

Los derechos humanos se basan en premisas ontológicas que los presentan como principios universales y atemporales. Primero, se asume la existencia de una "naturaleza humana" ligada al concepto de dignidad (Donnelly, 2013, p. 15). Segundo, se supone que toda organización social tiene el deber de defender estos derechos, fundamento de las teorías contractualistas modernas.

Aunque los derechos humanos se consideraban, y se consideran, preexistentes a cualquier organización política, su reconocimiento y defensa dependieron paradójicamente de esta. Hannah Arendt observó que, a pesar de su aplicabilidad teórica universal, los derechos humanos se asociaron en la práctica con la emancipación política de ciertos grupos sociales y se vincularon estrechamente con los derechos nacionales (Arendt, 2004, p. 364). El concepto de ciudadanía fue central, ya que los derechos naturales se conectaron con los derechos políticos. La *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* afirma en su artículo 1º que "Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos", y en el artículo 2º establece que "la meta de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre" (CDHEM, 1988, p. 111). Esta relación indica que los derechos humanos dependen del reconocimiento de la ciudadanía dentro de un Estado-nación, subrayando que los derechos humanos, supuestamente universales, están condicionados por el estatus político otorgado por cada Estado.

La formación de los Estados-nacionales se basa en procesos de exclusión e incorporación, fundamentados en ideas modernas de progreso y occidentalización. Estos Estados se construyen sobre categorías homogeneizantes, soportadas sobre las ideas liberales de igualdad y libertad. El feminismo liberal, especialmente el sufragista, se desarrolló dentro de estos marcos, buscando igualdad en educación, empleo y otras áreas.

Karen Offen describe estos feminismos como parte de la "rúbrica del feminismo relacional" —*the rubric of relational feminism*—, que enfatizaba la complementariedad de los sexos y la inclusión de las mujeres en la sociedad, demandando igualdad de derechos (1995, p. 53). Sin embargo, estas demandas se enraizaban en la experiencia de mujeres heterosexuales, occidentales, blancas e ilustradas, otorgándoles un carácter universal desde su particularidad (Offen, 1995, p. 55).

Históricamente, el feminismo ha presentado una variedad de planteamientos, pero un discurso feminista de genealogía moderna, ilustrada y liberal ha acompañado

al supremacismo político, cultural y económico de la modernidad, influyendo en la configuración de relaciones sociales y políticas en los Estados-nacionales y en el proceso civilizatorio colonial.[2] Este discurso hegemónico occidental, basado en el liberalismo y en premisas universalistas y contractualistas del pensamiento moderno, ha impulsado un supremacismo cultural global.

Incluso feminismos no liberales, como el marxista, mantienen principios modernos de progreso y un ideal teleológico de mejora humana. El capitalismo, al transformar las relaciones sociales y la división sexual del trabajo, se convirtió en un foco de lucha para los feminismos, como señala Silvia Federici (2018, p. 17; Pateman, 1990, p. 12). Desde los movimientos socialistas hasta Flora Tristan, se planteó la eliminación de la propiedad privada, el matrimonio y la división sexual del trabajo como fuentes de desigualdad (Tristan, 2018, p. 79; Sánchez Muñoz, 2008, p. 57).

En los años 60 y 70, el feminismo marxista y socialista reconfiguró la teoría marxista para incluir la explotación sexo-genérica, subrayando la conexión entre capitalismo y patriarcado (Hartman, 1981, p. 12). Este feminismo ilustrado asumió que la lucha contra el patriarcado era universal, criticando tanto las teorías como los movimientos sociales por ignorar la división sexual del trabajo y sus formas de explotación (Sánchez, Beltrán y Álvarez, 2008, p. 116).

Entonces, este feminismo ilustrado asumió, debido a sus fundamentos universalistas, que la lucha de la "mujer" —entendida también como un concepto universal— era la misma: la lucha contra el patriarcado —entendido también como un concepto universal—. Simone de Beauvoir, en *El segundo sexo*, señala que la identidad de las mujeres ha sido definida en relación con los hombres, relegándolas a roles secundarios (2015, p. 50). La libertad, en un sentido existencial, es central en su feminismo, proponiendo la emancipación de las mujeres mediante su propio reconocimiento y responsabilidad (Beauvoir, 2015, p. 196). La marca de su feminismo es la libertad que, justamente, se tiene que recuperar en la desestructuración de lo que el hombre ha hecho de la mujer.

No obstante, la perspectiva de Beauvoir asume condiciones homogéneas de dominación y emancipación, enfocándose en una relación dicotómica heterosexual e individualizada de la mujer con el hombre (Evans, 1985, p. 129).

2 El feminismo moderno ilustrado, establecido como discurso hegemónico en la lucha por los derechos de las mujeres, ha conceptualizado su desarrollo histórico a través de las denominadas "olas". Según esta interpretación, el feminismo ha seguido un progreso lineal con períodos claramente definidos. La primera ola se centra en la lucha por derechos civiles y políticos, especialmente en la obtención del derecho al voto y la igualdad legal y educativa, influida por los principios de la Ilustración europea y la Revolución Francesa (Aguilar, 2020, p. 128). La segunda ola amplía estas demandas hacia la igualdad social, económica y sexual, luchando contra la discriminación laboral y defendiendo el acceso a la anticoncepción y al aborto, además de criticar las normas de género tradicionales. Durante este período, que va desde mediados del siglo XIX hasta el primer tercio del siglo XX, se logra el derecho al voto y el acceso de las mujeres a la educación superior (Aguilar, 2020, p. 133). La tercera ola, desde la segunda mitad del siglo XX hasta inicios del siglo XXI, critica la exclusión de la segunda ola y promueve la diversidad y la inclusión, incorporando la perspectiva interseccional y el análisis del género.

Nancy Fraser analizó en una importante crítica cómo el feminismo de la llamada segunda ola terminó coincidiendo con la reestructuración del capitalismo en su forma neoliberal desde los años 70. Esta coincidencia, aunque no intencional, emparejó la crítica feminista al nacionalismo y al Estado con la necesidad neoliberal de romper las barreras nacionales impuestas por el Estado-nación (Fraser, 2015, p. 258; 2013). El feminismo identificó la relación entre nacionalismo, patriarcado y capitalismo, y demandó justicia transfronteriza, lo que reforzó su alineación con las necesidades expansivas del capitalismo neoliberal (Fraser, 2015, p. 250). El neoliberalismo ha cooptado muchos movimientos feministas, promoviendo ideales de empoderamiento y emancipación económica femenina, y reforzando el discurso ilustrado y liberal del feminismo occidental, vinculado históricamente con el colonialismo. Aunque el feminismo occidental ha incorporado categorías de opresión relacionadas con el colonialismo, como el racismo, lo ha hecho desde una perspectiva ilustrada y liberal, menospreciando y criminalizando prácticas culturales no alineadas con estos principios.

El feminismo hegemónico moderno, representado por figuras como Celia Amorós, mantiene su genealogía ilustrada y moderna de manera excluyente, reivindicando sus principios como esenciales para el proyecto emancipatorio contra el patriarcado (Amorós, 2012, pp. 24-25). Amorós argumenta que el feminismo depende del concepto ilustrado de "sujeto" autónomo y normativo, fundamental para la viabilidad del proyecto feminista (Amorós, 2012, p. 24).

Este sujeto moderno, basado en el *ego cogito* de René Descartes, se considera autónomo y racional, justificando su dominio sobre el mundo y estableciendo la racionalidad como la verdad última (Descartes, 2022, p. 69). Enrique Dussel critica este sujeto cartesiano y la modernidad por sustentarse en el *ego conquiro*, que implica la negación y dominación de lo diferente para autoafirmarse (Dussel, 1994, p. 42). Esta perspectiva ha llevado al feminismo ilustrado, liberal y moderno a promover la universalidad y, por ende, a ser un agente importante del colonialismo.

El feminismo y el colonialismo

En contraste con el feminismo hegemónico occidental, ilustrado y liberal, los sectores más afectados por el colonialismo han comenzado a denunciar y confrontar las limitaciones de este discurso. La pensadora hindú Chandra Talpade Mohanty critica cómo el feminismo occidental tiende a homogenizar a las mujeres del llamado Tercer Mundo, imponiendo un binarismo normativo que las define como "débiles", "dominadas", "víctimas", "sin poder", "explotada", "sexualmente acosada", etc. (Mohanty, 2003, p. 128). Esta visión reduce la diversidad de experiencias a una narrativa unificada y colonialista, que asume que las mujeres del llamado Tercer Mundo necesitan ser "salvadas" por los ideales ilustrados y liberales del feminismo occidental (Mohanty, 2008, pp. 118-121).

Intelectuales del llamado Sur Global han evidenciado que este feminismo solo emancipa a un grupo reducido de mujeres privilegiadas, reforzando los procesos de colonialismo (Abu-Lughod, 2013; Ahmed, 1992; Anzaldúa, 1987; Crenshaw, 1991; Davis,

1981; Espinosa, 2014; hooks, 1981; Lorde, 1984; Lugones, 2003; Mernissi, 1987; Mohanty, Russo y Torres, 1991; Moraga y Anzaldúa, 1981; Smith, 2005; Wadud, 2006).

Un concepto clave desarrollado por feministas racializadas es el de "interseccionalidad", que aborda la opresión simultánea por raza, clase y género (Combahee River Collective, 1988; Viveros, 2016). En los años 70, el Colectivo del Río Combahee, integrado por feministas y lesbianas afronorteamericanas, explicitó una serie de principios políticos desde un posicionamiento antirracista que las diferenciaba del "feminismo blanco". Subrayaron la interseccionalidad de las opresiones raciales, clasistas y sexuales, destacando la simultaneidad de estas experiencias y enunciaron su solidaridad con los "hombres negros" no progresistas, así como su postura contra la exigencia separatista que buscaban muchas mujeres blancas (Combahee River Collective, 1988, pp. 175-176).

Kimberlé Crenshaw introdujo el concepto de interseccionalidad para señalar la invisibilidad jurídica de las múltiples opresiones que sufren las "mujeres negras" (Crenshaw, 1989, p. 140). Sin embargo, este concepto ha sido criticado por su uso estabilizado, automático y anquilosado, perdiendo su eficacia analítica en contextos particulares (Viveros, 2016, p. 6; Carbin y Edenheim, 2013, p. 245).

Por su parte, en Brasil en los años 60 se dio un debate político al interior del Partido Comunista Brasileño, en el que diversas activistas e intelectuales como Thereza Santos, Lelia González, Maria Beatriz do Nascimento, Luiza Bairros, Jurema Wenreck y Sueli Carneiro promovieron una teoría de opresiones conjuntas —raza-clase-genero— a la que las mujeres brasileñas negras estaban sometidas (Viveros, 2016, p. 5).

Por ejemplo, la filósofa afrobrasileña Sueli Carneiro señalaba que la unidad en la lucha de las mujeres negras no depende solo de su capacidad para superar las desigualdades generadas por la hegemonía masculina histórica, sino que también requiere la superación de ideologías de opresión tales como el racismo (Carneiro, s.f.). Señalaba que, en unidad, se debía luchar tomando como eje articulador al racismo y su impacto en las relaciones de género, ya que este determina la propia jerarquía de género en la sociedad brasileña (Viveros, 2016, p. 5). De manera que la lucha antipatriarcal no puede plantearse y resolverse en sí misma, sino que tiene que darse en la articulación contra la violencia racial histórica.

La pensadora afrodominicana Ochy Curiel critica que la interseccionalidad, aunque reconoce la diferencia colonial, no cuestiona suficientemente la producción de esas diferencias y se integra en un multiculturalismo liberal que no desafía el paradigma moderno occidental (Curiel, 2014, p. 55). Frente a la apropiación y rigidez del concepto, diversas posturas críticas han explorado aproximaciones teóricas que examinan la relación entre diferentes identidades impuestas por órdenes políticos y económicos hegemónicos. Estas críticas se han centrado en cuestionar el sujeto único, el eurocentrismo, el occidentalismo y el colonialismo, proponiendo en su lugar enfoques que reconozcan la hibridación, lo polisémico, lo subalterno y lo fronterizo (Curiel, 2009). Estos han permitido distanciarse del feminismo ilustrado, blanco, heterosexual, institucional y estatal (Curiel, 2009). En esta línea se asumió la imbricación de sistemas de dominación como el sexismo, racismo, heterosexismo y capitalismo, considerados desde una matriz de dominación (Curiel, 2009).

Patricia Hill Collins, en *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, introduce el concepto de la "matriz de dominación", el cual describe cómo cada individuo experimenta una combinación de opresiones y privilegios derivados de múltiples sistemas de dominación como raza, género o clase. Estos sistemas operan a nivel personal, comunitario e institucional, y rara vez una persona es exclusivamente víctima u opresora, sino que es copartícipe en diferentes grados de diversos sistemas de opresión (Collins, 2000, p. 287). La matriz de dominación se entiende como una red invisible de economía, administración política e ideología que actúa como un sistema de control social efectivo (Collins, 1998, p. 258). Este enfoque ayuda a comprender cómo las diversas formas de opresión se entrelazan y refuerzan mutuamente, creando un sistema complejo que afecta tanto a nivel individual como comunitario.

Dentro de las críticas al feminismo ilustrado, una propuesta destacada es la del "feminismo decolonial". Este se encarga de señalar cómo las nociones de género, sexo, clase y raza están entrelazadas en un proceso histórico colonialista que ha pretendido instaurar la centralidad de la mujer blanca sobre la mujer racializada. María Lugones, influenciada por Aníbal Quijano, argumenta que el colonialismo definió el ámbito sexo/género mediante ejes de colonialidad y modernidad, estableciendo una jerarquización basada en la racialidad, en el dimorfismo biológico y en heterosexualidad, que configuró el patriarcado (Lugones, 2008, p. 78). Según Lugones, la noción de "mujer", sin considerar estas intersecciones, es racista y oculta la brutalización de las mujeres racializadas, sugiriendo que tanto el género como lo sexual son construcciones histórico-sociales impuestas por el sistema colonial occidental europeo (Lugones, 2008, p. 82).

Un trabajo pionero en esta crítica es el de Oyèrónké Oyewùmi, que cuestiona las categorías occidentales de sexo y género impuestas por los colonizadores, destacando que en la sociedad yoruba precolonial, el género no era una jerarquía social basada en el dimorfismo sexual. Con la colonización, las mujeres fueron subordinadas al ser definidas como una categoría homogénea, resultando invisibilizadas (Oyewùmi, 2017, p. 20). Oyewùmi utiliza neologismos como *anamacho*, *anhembra* y *anasexo* para separar la identidad anatómica de la jerarquía sexual impuesta por los términos occidentales "hombre" y "mujer" (2017, p. 87). La imposición colonial creó una categoría de mujeres subordinadas basada en la anatomía y en la subordinación de género, un proceso que coincidió con el análisis de bell hooks sobre cómo el colonialismo y la esclavitud usaron una conceptualización biologicista de la mujer para mantener el dominio colonial (Oyewùmi, 2017, p. 212; hooks, 1981, p. 190). Oyěwùmí coincide con el análisis de bell hooks (1981, p. 190) en cómo el colonialismo y la esclavitud utilizaron una conceptualización biologicista de la mujer para mantener su dominio colonial, no solo sobre las conceptualizadas como hembras, sino para sostener toda la estructura colonial.

Aura Cumes, pensadora maya-kaqchikel, ofrece una interpretación filológica innovadora del *Popol Wuj*, un texto del siglo XVI que recoge narraciones históricas y religiosas-cosmogónicas del pueblo k'iche' de Guatemala. Cumes sostiene que las interpretaciones occidentales han confundido el significado de palabras como *winak, mam*, y *tat,* que originalmente designaban una complementariedad creadora sin subordinación,

traduciéndolas erróneamente como "hombre" y "mujer". Según el análisis de Cumes, antes de la llegada de los colonizadores españoles no existían las denominaciones de "hombre" y "mujer" en la cosmovisión maya. Las traducciones fueron influenciadas por la cosmovisión cristiana patriarcal impuesta durante la colonización, la cual reflejaba una estructura jerárquica de subordinación (Águilar y Cumes, 2021, pp. 18-25). Así, al igual que Oyèrónké Oyewùmí, Cumes argumenta que la dicotomía sexogenérica hombre/mujer es una construcción colonial que busca afirmar una esencialidad en el cuerpo humano para sostener el dominio colonial.

A diferencia de los enfoques que cuestionan la dicotomía sexual como natural, ciertos feminismos blancos, ilustrados y modernos tienden a esencializar el cuerpo dividiéndolo en las categorías fijas de hombre y mujer. Camille Anna Paglia, en *Sexual Personae: Arte y decadencia desde Nefertiti a Emily Dickinson*, defiende esta dicotomía como natural, argumentando que las diferencias innatas entre hombres y mujeres influyen en la sociedad y la cultura, basándose en premisas biologicistas darwinianas (Paglia, 2020). Paglia sostiene que el aparato reproductor femenino es más complejo que el masculino, y sugiere que las mujeres occidentales, al estar más alejadas de la naturaleza, comprenden mejor la "condición femenina" (Paglia, 2020). Esta esencialización y ontologización, fundamentales para el feminismo ilustrado, perpetúan intenciones colonialistas, destacando diferencias irreductibles no solo entre hombres y mujeres, sino también entre mujeres blancas occidentales y no blancas, justificando el intervencionismo civilizatorio.

La esencialización y ontologización, fundamentos de la modernidad, forman parte imprescindible del feminismo ilustrado, lo que ha generado la continuidad de las intenciones y consecuencias colonialistas. Esta relación ha quedado plasmada en múltiples ocasiones en la forma de una enfatización no solamente de diferencias irreductibles entre hombres y mujeres, sino en la diferenciación entre mujeres blancas occidentales y las no-blancas en cuanto a predisposiciones naturales de características morales e intelectuales. Esto también ha tenido como consecuencia la justificación del intervencionismo civilizatorio.

Por ejemplo, Emmeline Pankhurst, feminista sufragista británica, apoyó la Primera Guerra Mundial con el argumento de que permitiría a las mujeres demostrar su valor y contribuir a la sociedad. En su discurso de 1915, *Woman and War Service*, pidió al gobierno británico reclutar a mujeres para el servicio militar y enviarlas al frente, creyendo que esto fortalecería su posición en la sociedad y el imperio británico (Purvis, 2002, pp. 267-270). Además, Pankhurst justificó el colonialismo como un medio para civilizar y mejorar a las sociedades colonizadas, vinculando esta visión con el progreso de los derechos de las mujeres (Purvis, 2002, pp. 315-320).

Otro caso es el de Elizabeth Cady Stanton, sufragista estadounidense del siglo XIX, quien adoptó una postura eurocéntrica que justificaba la expansión estadounidense como una fuerza civilizadora. En una reunión internacional de 1888 para conmemorar el cuadragésimo aniversario de la Convención de Seneca Falls, Stanton y figuras como Susan B. Anthony y Frederick Douglass discutieron los derechos de las mujeres. Stanton, en 1869, argumentó que el derecho al voto era perjudicial para quienes carecían de educación y virtudes, condiciones cuales ella consideraba más desarrolladas en las mujeres blancas

debido a la superioridad racial (Newman, 1999, p. 5). Las feministas de la época utilizaron ideas evolucionistas para afirmar su importancia civilizadora y basaron su demanda de derechos en la similitud racial con los hombres blancos (Newman, 1999, p. 5).

La perspectiva feminista ilustrada ha justificado procesos colonialistas como intervenciones sociopolíticas y bélicas bajo la premisa de una liberación universal de la mujer. Ejemplos incluyen a Eleanor Roosevelt, quien defendió la intervención militar estadounidense en la Segunda Guerra Mundial como una forma de proteger los derechos de las mujeres contra el fascismo y el nazismo (Cook, 1992), y a Laura Bush, quien apoyó la intervención en Afganistán en 2001 argumentando la liberación de las mujeres afganas de la opresión talibán (Bush, 2001). Estas no necesariamente han sido nombradas o autonombradas feministas, pero la emancipación de las mujeres ha estado presente en su discurso.

Ayaan Hirsi Ali en su libro *Nómada: del islam a América* argumenta que la intervención militar en países musulmanes es necesaria para liberar a las mujeres de la opresión. Dice que el colonialismo trajo beneficios como la mejora de la situación de las mujeres en algunos países musulmanes (Hirsi, 2014). Phyllis Chesler, por su parte, critica el islamismo por tratar a las mujeres como infrahumanas y acusa a los feminismos académicos y a los medios de comunicación de romantizar erróneamente a los terroristas islamistas como luchadores por la libertad, mientras abandonan a las personas más vulnerables a las fuerzas del islamismo reaccionario (Chesler, 2006, p. 2).

Estas posturas intervencionistas han sido denunciadas por mujeres racializadas y originarias del llamado Sur Global o Tercer Mundo, quienes resaltan la construcción de la diferencia de Occidente en torno a la religión islámica.

Una de las construcciones históricamente más fuertes e importantes de la diferencia de Occidente, y sobre la que ha construido su positividad, ha girado en torno a la religión islámica. Edward Said desarrolló el concepto de "orientalismo" para describir cómo Occidente ha representado, estudiado y dominado a Oriente, legitimando así su dominio colonial y hegemonía cultural. Said argumenta que esta construcción se basa en una distinción ontológica y epistemológica entre Oriente y Occidente, donde el islam, que ha quedado engarzado indisociablemente al árabe, se ha convertido en un símbolo del salvajismo, fanatismo y despotismo, con implicaciones para la violencia de género (Said, 2008, p. 21). El orientalismo es así: "una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; … es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente" (Said, 2008, p. 21).

Estas definiciones de Occidente son categorizaciones simplificantes de una diversidad sociocultural muy heterogénea que ha permitido definir a millones de personas que viven en miles de kilómetros bajo las cargas más negativas, afirmando a Occidente en su positividad; y, a la vez, darle sustento a todas sus intenciones colonialistas-extractivistas-esclavistas.

Lisa Lowe, reconociendo el acierto referencial, analítico y descriptivo del concepto de Said, le hace una crítica por no considerar la relación entre esta construcción y la definición de género, señalando que la mujer oriental está cargada de significados raciales y sexuales que el desarrollo de Said no explora completamente (Lowe, 1991, p. 29). Jenny Sharpe también critica a Said por no abordar adecuadamente la representación de las mujeres en contextos coloniales, que juegan un papel activo en los discursos de poder y dominación (Sharpe, 1993, pp. 15-16).

Por su parte, la española musulmana Sirin Adlbi Sibai denuncia cómo el denominado feminismo blanco ha vinculado artificialmente el islamismo con el patriarcado, construyendo la figura de la mujer musulmana con *hiyab* como símbolo de opresión, utilizado para justificar intervenciones occidentales en Oriente y así autoafirmarse (Adlbi Sibai, 2016). Según Adlbi Sibai esta construcción sirve para sostener el colonialismo, el capitalismo y los privilegios occidentales, ocultando la responsabilidad de Occidente en crisis globales (Adlbi Sibai, 2016). Bajo estos supuestos se han desplegado estrategias e intenciones de intervencionismo de Occidente hacia Oriente. En específico, señala tres grandes discursos que han justificado esto: "la liberación de las mujeres oprimidas por el islam; la instauración de la democracia que habría que llevar a estos países y, por último, no menos importante, la seguridad y estabilidad" (Adlbi Sibai, 2016). Son tres discursos que están intrínsecamente relacionados y son mutuamente incluyentes. Sin embargo, destaca Adlbi Sibai que el sostén de estas valoraciones es justamente la figura de la "mujer musulmana con hiyab", la que imponen los medios de comunicación y con la cual se genera la imagenería del Nosotros/el Otro, Occidente/Islam que es la definición de la diferencia exacerbada y extremada "incluso entre las 'otras' mujeres del Tercer Mundo" (Adlbi Sibai, 2016).

Esta figura —"mujer del Tercer Mundo"— simboliza el sujeto pasivo de estudio convertido en objeto de análisis e intervención de características bien definidas: monolítico, atemporal, analfabeto y sexualmente reprimido. Es decir, todos los símbolos de la opresión femenina universal y víctimas del sistema patriarcal. La *mujer con hiyab* sería el símbolo por excelencia de la opresión femenina. Uno de los fundamentos mismos de esta opresión recaería en la religión islámica que, según la misma interpretación orientalista, impone la religión islámica.

Debajo de esta perorata, denuncia Adlbi, se busca darle salida a la industria armamentística y explotar los recursos energéticos; asimismo, se busca ocultar la responsabilidad directa de Occidente en la perpetuación de situaciones de crisis, guerras y hambrunas (2016). Así, la figura de la mujer no-blanca sirve para sostener la institución de la globalización del patriarcado "occidentalocentrado", el colonialismo, el capitalismo y los privilegios de la población blanca occidental masculina y femenina.

Por su parte la escritora argelina Houira Bouteldja reflexiona sobre cómo las mujeres no-blancas, especialmente las musulmanas, han sido instrumentalizadas en proyectos coloniales y neocoloniales. Bouteldja critica la manera en que las feministas blancas han asumido acríticamente la definición del "hombre indígena" como machista y homofóbico, e invita a cuestionar el feminismo occidental y a desarmar los supuestos del retraso civilizatorio y la idea de salvar a la mujer indígena (Bouteldja, 2017, pp. 74-75). Frente a estas

afirmaciones, Bouteldja invita a cuestionar el feminismo y asumir las propias condiciones de lucha y de resistencia en contra de la definición que se han hecho de las sociedades islámicas, a la vez que por las estructuras económicas y políticas globales en las relaciones Norte/Sur. La propuesta es que se tiene que desarmar el supuesto del retraso civilizatorio y la idea feminista de que se tiene que salvar a la mujer indígena.

El discurso feminista y la construcción del hombre y de la mujer indígenas a través del proceso civilizatorio en México

Ahora bien, una vez planteada la discusión anterior que aporta herramientas analíticas imprescindibles, ofreceré a través de los dos siguientes apartados una reflexión sobre cómo desde el discurso civilizatorio, el nacionalismo y cierto discurso feminista han construido la figura de la "mujer indígena" en favor de un poder hegemónico.

La reconocida feminista mexicana Marcela Lagarde en su artículo de 1988 titulado *La triple opresión de las mujeres indias* sostiene que las mujeres indígenas en América sufren una triple opresión: de género, clase y etnia (Lagarde, 1988, p. 11). Argumenta que esta opresión es un todo unitario, potenciado por las relaciones sociales y culturales en las que viven. A diferencia de otras mujeres, la opresión de las mujeres indígenas proviene no solo de la sociedad en general y las clases dominantes, sino también de los hombres de sus propios grupos, quienes las devalúan bajo una "ideología campesina y patriarcal" (Lagarde, 1988, pp. 11-12). Aunque Lagarde reconoce que esta opresión tiene raíces en el racismo y el colonialismo, también la atribuye a las propias culturas indígenas, que perpetúan la violencia y el control sobre las mujeres (Lagarde, 1988, pp. 12-13).

Si bien acepta Lagarde que el origen de la dominación es producido por cuestiones históricas del racismo y del colonialismo, asume que gran parte de su opresión se origina en sí misma en sus propias culturas formada por "costumbres, tradiciones, normas y modos de vida inamovibles" (Lagarde, 1988, p. 12). Esta cultura las considera como propiedad indiscutible de sus hombres y que están a su servicio: primero de sus padres y después de sus maridos (Lagarde, 1988, p. 12). En su interpretación, su cultura fomenta la violencia física y sexual que se vuelve una constante en la vida de estas mujeres. Dice Lagarde: "Condiciones de promiscuidad, violencia incestuosa, derecho de pernada y esterilización forzada son hechos que conforman, junto con la maternidad infantil en la sociedad y malas condiciones de vida, la opresión sexual de las indígenas" (Lagarde, 1988, p. 13). Añade: "En diversos grupos, padres y maridos tienen el derecho "natural" de gritarles, insultarlas y golpearlas si consideran que ha hecho algo mal, o si ellos están enojados o borrachos" (1988, p. 13).

Así, insiste Lagarde, que las mujeres indígenas de México sufren de una triple opresión al igual que las mujeres indígenas de otras partes del mundo. Entonces, concluye, sería necesario que "desestructuremos el mundo de las opresiones, en particular las de clase, las étnicas y la genéricas", ya que: "Mientras exista alguna de ellas será difícil, pero mientras todas las opresiones sean vividas de manera similar por alguna de nosotras, como las indias, será imposible" (1988, p. 14; 2005, pp. 107-109).

La perspectiva de Lagarde está permeada de todos los juicios colonialistas que el tipo de feminismo que se ha estado describiendo trae consigo: la intención civilizatoria, su fundamento racionalista, la asunción de universalismo y su fundamento igualitarista. Y para poder soportarlos requiere su parte negativa: la barbarie y el atraso de lo no-occidental.

Este discurso de la opresión de las mujeres indígenas debido a las relaciones de subordinación dentro de sus grupos de adscripción es repetitivo en varios estudios (Martínez y Hernández, 2017, p. 358).[3] Entre estos me gustaría destacar el artículo de Juan Manuel Rivera, *La triple opresión femenina: ser pobre, ser mujer y ser indígena* (2018), que también señala la exclusión de las mujeres indígenas del ámbito político y la violencia que sufren en sus propios contextos culturales (Rivera, 2018, pp. 49-52). Rivera enfatiza que las mujeres indígenas son controladas sexualmente y no tienen autonomía sobre sus cuerpos, viviendo bajo una opresión constante desde la infancia (Rivera, 2018, pp. 50-51).

Rivera afirma que las mujeres indígenas se casan a edades muy tempranas y la mayoría de los matrimonios son arreglados. La decisión del casamiento recae en sus padres quienes se encargan de hablar por ellas y acordar los términos. Dice que generalmente estos acuerdos se pagan con dinero o con alimentos y animales. Y se pregunta retóricamente: "¿Qué determinación puede tener una mujer sobre su cuerpo cuando es vendida como objeto?" (Rivera, 2018, p. 50).[4] De este modo, afirma que el control sexual de las mujeres es absoluto. A esto se sumaría la ignorancia a la que son sometidas por sus culturas (Rivera, 2018, p. 51). Así discurre su vida sexual, con embarazos infantiles y adolescentes y "no dejan de tener hijos hasta que arriba la menopausia". No tienen control natal. Son sujetas a los deseos sexuales del esposo, a la vez que son concebidas como un pecado "cuya penitencia se paga teniendo 'los hijos que Dios mande'" (Rivera, 2018, p. 51).

Otro de los aspectos que señala Rivera tiene que ver con la tierra. Dice que a pesar de que en general los pueblos indígenas en México tienen una relación muy armónica con la naturaleza, y que las mujeres tienen muchos conocimientos sobre botánica y alimentos, su propiedad de la tierra es muy limitada. Lo que representa una muestra importante de violencia y discriminación contra las mujeres dentro de sus propias culturas (Rivera, 2018, p. 52). Otro de los grandes problemas que enfrentan las mujeres indígenas, según la lectura de Rivera, es el de la migración. Esta violencia se manifiesta, de acuerdo con su interpretación, ya no tanto en el ámbito interno de la comunidad, sino al exterior, al enfrentarse a sociedades urbanas que resultan ser hostiles.

En estos dos trabajos se puede apreciar cómo permea la serie de valoraciones negativas asociadas a las sociedades y culturas indígenas. De estas destacan su carácter machista, misógino y patriarcal, como si fueran consustanciales a sus propias culturas.

3 Por ejemplo: Baltazar Rangel, 2012, p. 286; Oehmichen, 1999, p. 114; González Montes, 2010.

4 Rivera sigue la idea de Marcela Lagarde, quien en su obra *Fin al feminicidio por la vida y la libertad de las mujeres* (2004) sostiene que el matrimonio es un cautiverio donde el cuerpo de la mujer pertenece a otros, siendo tratada como un objeto que puede ser devuelto si no satisface. En su texto actualizado *Por la vida y la libertad de las Mujeres: Fin al Feminicidio* (2023), Lagarde afirma que las mujeres enfrentan violencia constante en diversas relaciones, desde el noviazgo hasta las uniones libres, así como en la prostitución forzada y la pornografía (Lagarde, 2024, pp. 10-11).

El estudio de 2017, coordinado por Paloma Bonfil Sánchez, también subraya la violencia de género en las zonas indígenas de México, atribuyendo esta violencia a prácticas tradicionales perjudiciales y a contextos agravados por la pobreza y la discriminación (Bonfil et al., 2017, pp. 49-50, 173, 243). Además, se destaca la importancia de la educación y la implementación de protocolos para enfrentar estas violencias (Bonfil et al., 2017, pp. 236, 238). Algo en lo que insiste el estudio es que, gracias a que las mujeres indígenas han accedido a la educación, se han implementado protocolos para las rutas de atención y así se han encontrado formas para resolver las violencias que enfrentan (Bonfil et al., 2017, p. 236).

De los problemas constantes que el estudio ubica dentro de las sociedades indígenas que generan violencia contra las mujeres son el alcoholismo, la drogadicción y la depresión, que se decanta en violencia física de muchas formas: golpes, agresión sexual e incluso hasta el feminicidio (Bonfil et al., 2017, p. 243).

Otro estudio de 2014 sobre violencia de género contra mujeres indígenas universitarias concluye que esta violencia se perpetúa debido al apego a tradiciones y costumbres, lo que refuerza las estructuras tradicionales que la permiten (Olivares et al., 2014, p. 21). Todos estos discursos tienden a esencializarla, atribuyéndola a las estructuras tradicionales de estas sociedades.

Es innegable que existe violencia machista y patriarcal en sociedades consideradas indígenas, y que tiene determinantes consecuencias para las mujeres de dichas sociedades. Sin embargo, los discursos presentados —más muchos otros—, tienen en común que presentan esta violencia como un elemento constitutivo y estructurante social en un sentido esencialista, al remitirla a sus propias formas de organización social tradicional. Esta visión se exacerba al contraponer esa llamada tradicionalidad a un discurso incriminatorio y emancipador que habla sobre lo que se tiene que hacer para acabar con esa violencia.

El discurso que sostiene que las mujeres indígenas están sometidas a violencias estructurales se encuentra reforzado por interpretaciones de estudios estadísticos. Por ejemplo, el *Documento de análisis sobre la medición multidimensionalidad de la pobreza de 2023*, realizado por el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL), muestra que en México hay 46.8 millones de personas en pobreza, de las cuales el 65.2% son indígenas, y de este porcentaje, el 73.1% son mujeres hablantes de lengua indígena en zonas rurales (CONEVAL, 2023a, p. 13; CONEVAL, 2023b). Estos datos sugieren que las mujeres indígenas son quienes viven en mayor situación de pobreza. Sin embargo, los datos, al no incluir un desarrollo explicativo histórico-causal, tienden a reafirmar prejuicios históricos sobre las sociedades indígenas.

El estudio *Percepción de la imagen del indígena en México* de 2006 revela que la percepción de la población mexicana sobre las personas indígenas está vinculada a la pobreza y roles de servidumbre, así como a juicios valorativos negativos (CNDPI, 2006, p. 38). Esto refleja cómo se ha naturalizado la condición de pobreza en las sociedades indígenas.

Por otro lado, un estudio de 2014 titulado *Explicaciones ciudadanas de la violencia* indica que la población mexicana percibe la pobreza como la principal causa de la violencia (Schedler, 2014, p. 62). Esta percepción se refuerza con estudios como *Prevenir o reprimir:*

falso dilema de la seguridad ciudadana (Arriaga y Godoy, 2000, p. 109) y *La pobreza como indicador de generación de violencia y delincuencia en México* (Nateras y Zaragoza, 2017, p. 224) que vinculan causalmente la violencia social con la pobreza, el desempleo y la desigualdad.

La conjunción de estos elementos consolida la idea de que los indígenas son violentos y criminales, y que las mujeres indígenas son las que padecen más violencia, la cual se atribuye a la cultura tradicionalista y patriarcal de los hombres indígenas. Estas definiciones han reforzado la legitimación del proceso civilizatorio impulsado por el Estado-nación —y por el gobierno virreinal, primero—, y subrayan cómo el discurso de la emancipación de la mujer indígena ha sido un instrumento de poder y hegemonía.

Entonces, un elemento central para comprender la figura de la "mujer indígena" es la forma en cómo se ha construido en su relación contradictoria y opuesta con el "hombre indígena", lo cual remite a procesos históricos de colonialismo y, con esto, cómo el discurso de su emancipación ha sido una forma determinante de ejercicio de poder y de afirmación de su hegemonía.

Houria Bouteldja, en el contexto francés y desde su origen argelino, reflexiona sobre cómo el régimen colonial francés, en particular, y el europeo, en general, han creado una dicotomía antagónica entre el hombre y la mujer indígena, conceptualizando a las mujeres árabes, negras y musulmanas como sujetas a la opresión de dos patriarcados: el colonial y el indígena (Bouteldja, 2020).[5] Bouteldja critica la demanda de las organizaciones de mujeres racializadas de excluir a los hombres indígenas en sus luchas, señalando que esta postura repite el modelo de feminismo blanco que históricamente ha excluido a los hombres indígenas (Bouteldja, 2020).

La autora denuncia la construcción del hombre indígena como enemigo de la mujer indígena, de manera similar a como lo hizo Angela Davis sobre la construcción del hombre negro en confrontación a la mujer negra y blanca en el contexto estadounidense.[6] Según Bouteldja, el patriarcado racista blanco ha encontrado conveniente oponerse al patriarcado de los hombres de color, justificando la "liberación" de la mujer indígena y la apropiación de su cuerpo al atacar al hombre indígena despojado de poder (Bouteldja, 2020).[7] En este

5 El término "indígena" en la reflexión de Bouteldja no se refiere al origen étnico o nativo con que se ha cargado en América u otras regiones, sino a una identidad política que describe a las personas de origen inmigrante provenientes de las excolonias francesas que viven en Francia y enfrentan formas de racismo y de discriminación.

6 En *Mujeres, raza y clase* (1981), Angela Davis analiza cómo el racismo, el sexismo y la definición de clase se entrelazan para construir la identidad de las personas negras en EE.UU., especialmente la del "hombre negro", quien es caracterizado negativamente a través de la hipersexualización, criminalización y deshumanización, limitándolo a la explotación laboral y sexual (Davis, 2014, pp. 200-201). También señala que algunos discursos feministas blancos han instrumentalizado la imagen del hombre negro para delinear a un "otro" peligroso y promover su propia agenda (Davis, 2014, p. 196).

7 Angela Davis en *Mujeres, raza y clase* señala que la intersección del racismo, sexismo y clasismo fomentada por el esclavismo y el colonialismo refuerza la idea de que la virilidad confiere privilegios, reflejando cómo opera el poder blanco. Según Davis, "cuando los hombres de la clase trabajadora aceptan la invitación a violar que les ofrece la ideología machista, están aceptando un soborno, una

contexto, el colonialismo y el racismo separan a mujeres y hombres indígenas, generando antagonismo y odio entre ellos (Bouteldja, 2020).

Esta construcción también refuerza la imagen positiva de los hombres blancos como civilizados y respetuosos, en contraste con la representación negativa del hombre indígena. La denuncia del hombre indígena se traduce en una instrumentalización de la mujer indígena, en la que la defensa aparente esconde intenciones de posesión sobre su cuerpo, en lo que "es un campo de batalla, saben que los ataques del patriarcado blanco refuerzan el patriarcado de color y que éste reacciona de manera agresiva cuando las mujeres se someten al patriarcado blanco y racista" (Bouteldja, 2020). En este sentido, el velo se convierte en un símbolo de resistencia contra el dominio colonial, representando una postura política estratégica y una forma de emancipación (Bouteldja, 2020).

El análisis de Bouteldja puede proporcionar claves para entender cómo el colonialismo ha construido una visión dicotómica entre hombres y mujeres indígenas en México, en la que la mujer indígena es vista como víctima de su propia cultura intrínsecamente violenta, reforzando estereotipos de atraso y barbarie.

La construcción histórica de la mujer indígena en México

El criollismo en México generó una concepción dicotómica del "indio" basada en dos necesidades: una de autoafirmación identitaria y otra de diferenciación.[8] Por un lado, los criollos adoptaron el pasado prehispánico mesoamericano como propio para argumentar que sus raíces culturales eran iguales o superiores a las grecorromanas y europeas. Por otro lado, necesitaban diferenciarse de la población india contemporánea, a la que consideraban intrínsecamente inferior, bárbara y salvaje (Rodríguez, 2015, pp. 43-59).

Tras la independencia, dirigida por los criollos, surgieron dos interpretaciones principales del indio: los indios bárbaros y los indios vecinos. Esta categorización, aunque útil como herramienta analítica, era en la práctica indistinguible y a menudo intercambiable (Bustamante, 2017). Los "indios vecinos" eran aquellos que vivían en comunidades con estructuras legales definidas, consideradas como "políticas" y susceptibles de ser organizadas en Repúblicas bajo el orden colonial. Esta representación continuó en el periodo independiente y constituyó la base del proyecto de mestizaje del Estado-nación mexicano, que buscaba consolidar la nación a través de la mezcla cultural y racial de los elementos indio y español (Bustamante, 2017).

---

compensación ilusoria por su impotencia" (Davis, 2014), exacerbando el racismo al promover un uso ilusorio del poder. Bell hooks también observó que la política colonialista blanca de Estados Unidos inculcó en los negros esclavizados la creencia de la superioridad masculina, basada en roles laborales impuestos por los amos blancos, lo cual creó una falsa percepción de estatus (hooks, 2008, p. 126). Esta ilusión afectó las relaciones internas de las comunidades negras, redirigiendo la violencia sufrida por los hombres hacia las mujeres (hooks, 2008, p. 46).

8 El criollismo fue el movimiento identitario originado por los descendientes de los españoles en la llamada Nueva España, quienes se encontraban en una condición de disputa por posiciones políticas, culturales y económicas con respecto de los españoles peninsulares. Este se comenzó a gestar en incluso desde el siglo XVI.

El mestizaje, planteado como un proceso teleológico de mejora y consolidación nacional, en realidad promovía la des-indianización de la población a través de múltiples estrategias, desde el exterminio físico hasta políticas eugenésicas y de cambio cultural radical. Intelectuales y políticos criollos, defendiendo principios ilustrados de igualdad y libertad universales, veían las diferencias culturales y somáticas con el modelo occidental como una amenaza tanto a estos principios como a su hegemonía. Sin embargo, la eliminación de la diferencia también representaba una amenaza para ellos, ya que la afirmación de su identidad criolla requería la existencia de un "otro" negativo, el indio, como opuesto y enemigo del proyecto nacional. Así, el objetivo era eliminar al indio mientras se mantenía su figura como un referente negativo de lo que no debía ser.

A medida que el proyecto político de nación se consolidó y el mestizaje produjo efectos de blanqueamiento poblacional, la imagen del indio se afianzó en una contradicción necesaria para el criollismo.[9] Este dualismo conceptualizó al "indio vecino" como asimilable y civilizable, útil para justificar el mestizaje y el afianzamiento del poder criollo, mientras que el "indio salvaje y bárbaro" era visto como incivilizable y carente de cultura, lo que subrayaba la supuesta benignidad del elemento occidental (Martínez Baca, 1892, p. 99).

Estas dos representaciones, aunque aparentemente opuestas, compartían la característica esencial del supuesto salvajismo indígena; justificación histórica para la conquista y colonización desde el siglo XVI. Algunos indios eran considerados susceptibles de transformación, mientras que otros, como los apaches, navajos, utes, comanches y kiowas, fueron vistos como irreformables y enfrentados con políticas de exterminio tanto en el régimen virreinal como en el independiente.[10]

En este proceso, la figura de la mujer indígena fue central: representaba la evidencia de la supuesta violencia del hombre indígena, justificada en su "cultura primitiva y bárbara", y se presentaba como el vehículo pasivo del proceso civilizatorio del mestizaje. Desde la época virreinal hasta el periodo independiente, las representaciones visuales y literarias reforzaron la imagen del "indio bárbaro", vinculándolo con actos de violencia extrema.[11] En los siglos XIX y XX, el discurso cientificista estatal buscó naturalizar la delincuencia y violencia indígena a

9 El proyecto político del mestizaje en México fue tan efectivo que en un siglo transformó significativamente la composición identitaria de la población. En 1808 alrededor del 60% de la población era indígena, el 18% europeo o de origen europeo, principalmente criollo, y el 23% mestizo, incluyendo otras castas como mulatos y negros (Navarrete, 2008, p. 80). Para 1921, la población mestiza aumentó a 59%, mientras que la indígena se redujo a 29% y la blanca o de origen europeo a 10% (Navarrete, 2008, p. 80). Esto se debió al cambio identitario promovido por el régimen independiente, que eliminó las castas y amplió los derechos de ciudadanía (Navarrete, 2008, p. 82).

10 Por ejemplo, el liberal Lorenzo de Zavala instaba al gobierno federal a hacer esfuerzos militares para someter por la fuerza a las poblaciones del Norte de México y del Sur de lo que actualmente es Estados Unidos (L. Zavala, 1845, p. 250).

11 Se pueden referir algunos ejemplos: "Escena de canibalismo", Theodor de Bry, 1592; "Asesinato de Jane Mac Cree" de John Vanderlyn, 1804; "Guerrero Moennitarri", René Rollet, Ca. 1840-1843; "Pintura de la Guerra de Castas", Anónimo, 1850; "Guerra de Castas", Fernando Castro Pacheco, 1974; "La insurrección de los Mayas"; "Cogidos de la mano en danza macabra...!", I. Ieruantes, 1913; "El asesinato de Leandra Martínez por su hermano" (hoja de volante), José Guadalupe Posadas, 1891; "Papacito lindo gritaron los niños dolorosamente...!, I. Ieruantes, 1913.

través de estudios criminológicos y teorías como la frenología, que intentaban correlacionar características físicas con rasgos morales e intelectuales, reafirmando la noción de una supuesta predisposición natural de los indios hacia la criminalidad y la violencia debido a su "baja capacidad intelectual y espiritual" (Martínez Baca, 1892, p. 99).

Los estudios criminalísticos en México establecieron una relación entre la criminalidad y la raza, definida fenotípicamente, así como con la geografía de origen y la historia familiar, sugiriendo que los criminales compartían un fenotipo asociado con el indio (Arellano, 2002, p. 182).

En el contexto colonial e independentista, las representaciones de las mujeres indígenas en México, por lo menos (y probablemente en gran parte de América Latina), se asociaban principalmente con la maternidad y la transmisión cultural; un rol que subrayaba su importancia en la preservación de la "limpieza de sangre". Este concepto era fundamental en la ideología novohispana, ya que el linaje materno desempeñaba un papel crucial en la determinación de la pureza racial. En las sociedades patriarcales y racistas, la pureza de sangre se heredaba a través de ambos linajes, pero la línea materna era vista como clave en la transmisión de dicha pureza (Martínez, 2008, pp. 32-34).

A lo largo del siglo XIX y XX, la representación de las mujeres indígenas como reproductoras de cultura y agentes del mestizaje se mantuvo.[12] En el marco de las ideas eugenésicas y el discurso nacionalista mexicano del mestizaje, se implementaron políticas para eliminar lo indígena a través del control biopolítico de la población. Por ejemplo, en el Congreso Mexicano del Niño de 1921, se propusieron medidas como la castración de "degenerados", calificativo que hacía referencia directa a los indígenas, y la promoción de la "cruza" de indígenas con la raza blanca, considerada portadora de progreso y civilización (Suárez y Guazo, 2005, pp. 99-101).

Estas concepciones eugenésicas tuvieron un impacto significativo en las políticas gubernamentales del siglo XX, resultando en medidas como las esterilizaciones forzadas en comunidades indígenas, donde se realizaron aproximadamente 1,300,000 procedimientos entre los años 70 y 80 del siglo XX, la mayoría en mujeres indígenas (Menéndez, 2009, p. 158).[13]

La antropología desempeñó un papel crucial en la construcción de la imagen de la mujer indígena en el proyecto de mestizaje, utilizando estudios para apoyar la aculturación e integración. El antropólogo Frederick Starr, por ejemplo, distinguió entre hombres y

12 Como ejemplo paradigmático, se puede referir el cuadro de Carlos Nebel, "Indias de la Sierra", 1ª mitad del siglo XIX. También se puede referir el cuadro de Pierre-Fredric Lehnert, "Las Tortilleras", principios del siglo XIX; o la pintura "Indianer von Mechoacan (Indiens de Mechoacan)", Heinrich Rudolf Schniz, 1845.

13 En 1993 el gobierno mexicano informó que 528,000 mujeres fueron esterilizadas sin información adecuada sobre anticonceptivos. En 2004, organizaciones indígenas acusaron a la OIT de que los programas de asistencia condicionaban la ayuda a esterilizaciones y al consumo de falsas vitaminas. En 2001, la Comisión Nacional de Derechos Humanos recomendó medidas por la violación de derechos reproductivos de indígenas, y en 2002, se señaló a la Secretaría de Salubridad por esterilizaciones forzadas en Guerrero, Oaxaca, Chiapas y Veracruz (Menéndez, 2009, pp. 158-160).

mujeres indígenas, resaltando que las mujeres eran vistas como más homogéneas y menos importantes para el estudio antropológico debido a su "terquedad, estupidez o miedo" (Starr, 1902, p. 3). Esta visión reflejaba la percepción colonialista de las mujeres indígenas como sujetos sin individualidad y poco dignos de atención académica o científica.

Manuel Gamio, un destacado antropólogo mexicano y defensor del proyecto de nación basado en el mestizaje a finales del siglo XIX y principios del XX, sostenía que el conocimiento antropológico era esencial para un "buen gobierno" porque permitía conocer a la población que era tanto el objeto como el sujeto del gobierno (Gamio, 1916, p. 23). Gamio veía el mestizaje como la vía para consolidar la nación y promover una unificación racial.[14] Consideraba a la mujer indígena un vehículo crucial para la consolidación de este proyecto. Para promover esta idea, Gamio buscó crear una nueva imagen de la mujer indígena mediante diversas estrategias.

En su obra más conocida, *Forjando Patria*, Gamio clasificó a las mujeres mexicanas en tres categorías:

1) La mujer sierva: dedicada exclusivamente al trabajo material, el placer o la maternidad, viviendo en una "esfera de acción casi zoológica".
2) La mujer feminista: para quien el placer es más deportivo que pasional, la maternidad es una actividad secundaria, y el hogar es simplemente un lugar de descanso.
3) La mujer femenina: el tipo ideal, que representa un equilibrio entre las dos categorías anteriores y es vista como fundamental para el desarrollo armónico y el bienestar de la sociedad (Gamio, 1916, p. 212).

Gamio identificaba a las mujeres indígenas con el primer tipo, la "mujer sierva", pero también las veía con un potencial transformador hacia el ideal de la "mujer femenina" a través del mestizaje. A diferencia de los hombres indígenas, Gamio reconocía que las mujeres indígenas conservaban una herencia cultural precolonial de hábitos y educación que las hacía valiosas para el proceso de mestizaje: "no saben leer ni escribir, pero conservan más intensa y fielmente que los mismos hombres, una gran herencia de hábitos, tendencias y educación, legada por sus antecesoras precoloniales y éstas… no eran siervas, sino mujeres dignamente consideradas por sus contemporáneos" (Gamio, 1916, p. 222).

En su intento por cambiar la percepción de las mujeres indígenas y alinearla con el relato nacionalista del mestizaje, Gamio promovió la creación de certámenes de belleza que destacaran tanto los atributos físicos como los morales de las mujeres indígenas, en contraste con los certámenes de belleza universales que se centraban en "mujeres blancas" (Sámano, 2010, p. 125).

14 Decía sobre el grupo mestizo decía: "compuesto por individuos de sangre mezclada, incluyendo aquellos en los que predomina la sangre de origen europeo, particularmente española, que ha sido siempre la fuente de nuestro mestizaje. Socialmente, esta clase ha sido la eterna rebelde, la enemiga tradicional de la clase de sangre pura o extranjera, la autora y directora de los motines de revoluciones, la que mejor ha comprendido los lamentos muy justos de la clase indígena y aprovechando sus poderosas energías latentes, las cuales usó siempre como palanca para contener las opresiones del Poder" (Gamio, 1916, p. 173).

Adriana Zavala argumenta que el concurso de la India Bonita fue concebido más para entretener a los lectores burgueses de *El Universal* que para ennoblecer a la "raza doliente", como proclamaba el discurso oficial. Según Zavala, el concurso buscaba dirigir la mirada masculina con connotaciones sexuales hacia el cuerpo de la mujer indígena. De esta manera, ambos discursos—el de entretenimiento y el oficial—convergían en promover entre los blancos y mestizos la "deseabilidad" sexual de las mujeres indígenas, favoreciendo así el mestizaje y el blanqueamiento poblacional (Zavala, 2006, p. 160). En consecuencia, la "india bonita" representaba a la mujer indígena auténtica, mientras se le consideraba un vehículo potencial para el mestizaje y el blanqueamiento.

Durante el cardenismo, ya en la tercera década del siglo XX, se desarrolló plenamente una antropología indigenista que se asumió con un carácter de científica y que buscaba estudiar las relaciones interétnicas bajo el espíritu del nacionalismo posrevolucionario que promovía un integracionismo (Castellanos, 2000, p. 31). Para establecer categorías de análisis y descripción se asumieron criterios racistas que permitieran establecer clasificaciones "objetivas". Señala Alicia Castellanos que estos estudios indigenistas no buscaban analizar las raíces históricas de las relaciones interétnicas, ni un análisis de las formaciones regionales en que dichas relaciones se inscribían. Más bien, tenían la intención de encontrar claves para lograr la asimilación del sector "indígena", definido principalmente a partir de criterios raciales, al proyecto nacional (Castellanos, 2000, p. 31).

En este contexto, la fotografía de Julio de la Fuente, antropólogo indigenista que realizó un importante registro etnográfico entre los años 30 y 50 del siglo XX, plasmó la síntesis de la visión nacionalista. Representó constantemente a la mujer indígena como madre, dando la connotación de esta como madre de la patria (Da Costa, 2008, pp. 169-170). La asociación de la mujer indígena con la maternidad, con la naturaleza y con la tierra se convirtió, en la primera mitad del siglo XX, en elemento de representación primordial de la fotografía antropológica. La ecuación simbólica era: patria-nación-tierra-mujer-nativa.

Por otro lado, la fotografía de De la Fuente se desarrolló como una búsqueda de soluciones para integrar a las poblaciones indígenas a la nación; como una búsqueda para sacarlas de la pobreza y de la marginación. De esta manera, su fotografía trata de destacar sus vestimentas tradicionales y su transformación. Así, ubica a mujeres principalmente en dirección de un cambio cultural dependiente de la sociedad urbana nacional, destacando su supuesto grado cultural más sencillo (Da Costa, 2008, p. 171). En muchas de las fotografías de De la Fuente se muestra, en un intento de marcar un contraste, cómo las personas adultas usan las vestimentas tradicionales, mientras que jóvenes y niños ya no, a la vez que la representación de la educación se vuelve camino al progreso.

La figura de la mujer indígena se consolidó como un símbolo central del proyecto nacional, aunque con una carga ambigua: era vista positivamente en comparación con el hombre indígena, pero también negativamente, asociada con pasividad y sumisión. Octavio Paz, en *El laberinto de la soledad* (1950), representa esta visión al describir a la mujer indígena como "la chingada", una figura mítica de la maternidad mexicana, pasiva ante la violencia del conquistador español (Paz, 2002, p. 83). Según Paz, la cultura mexicana es el producto de una "violación originaria", donde el español, como el violador, y la mujer indígena, como

la madre violada, generan al mestizo: un hijo marcado por la violencia de su origen (Paz, 2002, p. 94).

Erika Linding cuestiona la relevancia de seguir interpretando la obra de Paz para entender los imaginarios y estereotipos en la cultura mexicana, argumentando que el texto ha influido profundamente en la educación media superior en México y ha reforzado exclusiones y estereotipos, como el de la mujer indígena (Linding, 2016, pp. 181-183). Linding sugiere que estas representaciones continúan teniendo efectos performativos en la actualidad, corroborados por estudios recientes que demuestran cómo estos imaginarios siguen moldeando la percepción de la mujer indígena.

Conclusiones

La modernidad promovió un modelo social, político y económico basado en las ideas de igualdad y libertad, consideradas como principios universales aplicables a toda la humanidad. Estos principios, que se originaron a partir de fundamentos tanto teológicos como seculares, se basaban en preceptos premodernos que rechazaban las singularidades y diferencias, y seguían una visión del tiempo progresiva y lineal. Esto llevó a la creencia de que las sociedades occidentales, por encontrarse en una posición avanzada de desarrollo, tenían tanto el derecho como el deber de guiar al resto de la humanidad hacia ese progreso. Como resultado, se justificaron los procesos coloniales europeos inicialmente, y, posteriormente, los llevados a cabo por Estados Unidos, que fueron vistos como modelos civilizatorios.

En este proceso fue fundamental la construcción de la figura de la "otredad negativa" para afirmar la supuesta positividad del modelo occidental. Esta negatividad se proyectó sobre lo no europeo y no occidental, etiquetándolo con términos como barbarismo, salvajismo y primitivismo, que reflejaban un supuesto atraso en una escala de progreso. Aunque el discurso moderno defendía la emancipación y la igualdad, también contenía contradicciones internas al perpetuar la explotación y sujeción de ciertos grupos, definidos por criterios biológicos y culturales. Un ejemplo es el feminismo, que buscaba la emancipación de las mujeres, pero también se basaba en categorías construidas históricamente para definir y oponer a mujeres y hombres, reforzando en muchos casos las mismas estructuras que pretendía combatir.

Como se argumenta en este trabajo, el movimiento feminista, que se autoproclamó como tal, adoptó los principios liberales modernos de igualdad y libertad. Una de sus primeras demandas, símbolo de la emancipación moderna, fue el derecho al voto, basándose en la idea de agencia política democrática como primer paso hacia la liberación de la mujer. Sin embargo, estos principios emancipatorios liberales se basaban en una visión universalista que imponía definiciones de opresión alineadas con el modelo de la mujer occidental nor-europea, considerada la más cercana a la emancipación. Por lo tanto, todas las demás luchas debían ajustarse y subordinarse a estos principios, lo que implicaba un derecho y un deber de intervenir en otras formas socioculturales consideradas perpetuadoras de la dominación masculina, vista también como un fenómeno universal.

El discurso feminista sufragista moderno, ilustrado y liberal, por sus fundamentos, no solo reprodujo las violencias inherentes a la dominación colonial moderna, sino también

las violencias históricas que configuraron a Occidente. Aunque el feminismo logró avances significativos en la emancipación de las mujeres occidentales, también se convirtió, de manera consciente e inconsciente, en una herramienta de la violencia moderna y colonial, apoyando el poder y la dominación.

Ahora bien, los Estados-nacionales en lo que se llama Latinoamérica, constituidos en el siglo XIX, fueron la concreción de los principios modernos liberales; fueron configurados con base en los principios de igualdad y de libertad que se han descritos. Es decir, sobre los principios de una supuesta universalidad. También fueron configurados a imagen y semejanza del criollo, hijos de europeos nacidos en el continente llamado América. Eran hombres de fenotipo y cultura europea con ideas ilustradas y modernas que de la misma forma que en el orden virreinal siguieron requiriendo, para la construcción de la positividad de su identidad, la negativa del indio. Parte de esta siguió recayendo en la afirmación, como continuidad del virreinato, de la figura del indio salvaje y bárbaro. Sin embargo, el proyecto político para la consolidación del Estado-nación requería de la unificación y homogeneización. Pero la diferencia era también necesaria. Así, se generó una imagen ambivalente del indio: el que era propicio para el proceso del mestizo y del cambio poblacional; aquel que no lo era y tenía que ser físicamente eliminado por la fuerza, pero simbólicamente mantenido como tal. Para generar esta ambivalencia, la mujer indígena fue central en dos sentidos: era la contraparte del hombre indio salvaje y bárbaro y estaba sometida a su violencia; por la misma estructura patriarcal del colonialismo y su continuidad en el Estado-nación, era el vehículo del cambio cultural y del mestizaje por vía de la maternidad y a través de la continuidad velada de la "limpieza de sangre" medieval que se formuló en la intención de blanqueamiento poblacional. De esta forma, la figura de la mujer indígena, históricamente construida en oposición al hombre indio, al hombre y a la mujer blanca, fue y ha sido una de las herramientas centrales para el proceso histórico de colonización europea y para su continuidad en el colonialismo del Estado-nación mexicano.

Con ello, se puede apreciar cómo la mujer indígena ha sido una de las coartadas más importantes para el proceso civilizatorio. Esta figura ha sido instrumentalizada representando la víctima del patriarcado indígena, a la vez que un vehículo para el mestizaje y el blanqueamiento poblacional, sirviendo así como herramienta central del proceso civilizatorio colonial y postcolonial en México.

Referencias bibliográficas

Abu-Lughod, Lila. (2013). *Do Muslim Women Need Saving?*. Harvard University Press.

Adlbi Sibai, Sirin. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Ediciones Akal.

Aguilar Barriga, Nani. (2020). Una aproximación teórica a las olas del feminismo: la cuarta ola. *Femeris*, *5*(2), 121-146. https://doi.org/10.20318/femeris.2020.5387

Aguilar Gil, Yásnaya Elena y Cumes, Aura. (2021). Entrevista con Aura Cumes: la dualidad complementaria y el Popol Vuj. Patriarcado, capitalismo y despojo. *Revista de la Universidad de México*, (3), 18-25.

Ahmed, Leila. (1992). *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. Yale University Press.

Ali, Ayaan Hirsi. (2014). *Nómada. Del islam a Occidente, un itinerario personal y político*. Galaxia Gutemberg.

Amorós, Celia. (2012). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad*. Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer.

Anghie, Antony. (2004). *Imperialism, Sovereignty, and the Making of International Law*. Cambridge University.

Anzaldúa, Gloria. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Aunt Lute Books.

Arendt, Hanna. (2004). *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus.

Arellano, Yussel. (2020). Distinto enfoques sobre el estudio de los criminales mexicanos a finales del porfiriato. *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, *29*(58), 176-189.

Arriaga, Irma y Godoy, Lorena. (2000). Prevenir o reprimir: Falso dilema de la seguridad ciudadana. *Revista de la CEPA*L, (70), 107-131.

Baltazar Rangel, Sara R. (2012). Economía étnica. El papel de las organizaciones productivas en la construcción de ciudadanías locales [Tesis de doctorado, El colegio de Michoacán].

Bernal Ballesteros, María José. (2015). *Luces y sombras del ombudsman. Un estudio comparado entre México y España*. Comisión de Derechos Humanos del Estado de México.

Beauvoir, Simone de. (2015). *El segundo sexo*. Ediciones Cátedra.

Bonfil Sánchez, Paloma (Coord.). (2017). *Violencia de Género contra mujeres en zonas indígenas en México*. SEGOB, CONAVIM, CIESAS.

Bouteldja, Houria. (2017). *Los blancos, los judíos y nosotros. Hacia una política del Amor Revolucionario*. Ediciones Akal.

Bouteldja, Houria. (2020). Raza, clase y género: La interseccionalidad, entre la realidad social y los límites políticos. *Desde el margen*. https://desde-elmargen.net/raza-clase-y-genero-la-interseccionalidad-entre-la-realidad-social-y-los-limites-políticos/

Briatte, Aanne-Laure. (2010). *Feminismo y movimientos feministas en Europa*. EHNE. https://ehne.fr/encyclopedia/themes/gender-and-europe/feminisms-and-feminist-movements/feminisms-and-feminist-movements-europe

Bush, Laura. (2001, 17 de noviembre). Remarks by the First Lady Laura Bush on the Taliban's treatment of women. *The Washington Post*. https://www.washingtonpost.com/wp-srv/nation/specials/attacked/transcripts/laurabushtext_111701.html

Bustamante, Jesús. (2017). La invención del indio americano y su imagen: cuatro arquetipos entre la percepción y la acción política. *Nuevo Mundo-Mundos Nuevos* [En línea]. https://doi.org/10.4000/nuevomundo.71834

Cano, Gabriela. (1990). Declaración de los derechos de la mujer y ciudadana. *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (19), 77-80. https://revistaiztapalapa.izt.uam.mx/index.php/izt/article/view/990

Carbin, Maria y Edeheim, Sara. (2013). The intersectional turn in feminist theory: A dream of a common language?. *European Journal of Women's Studies*, *20*(3), 233-248.

Carneiro, Sueli. (s.f.). Enegrecer o feminismo: A situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *Núcleo de Estudios Afro-Brasileños e Indígenas* [En línea]. Universidad Católica.

Castellanos Guerrero, Alicia. (2000). *Antropología y racismo en México*. *Desacatos*, (4), 53-79. https://doi.org/10.29340/4.1234

Chesler, Phyllis. (2006). *The Death of Feminism. What's Next in the Struggle for Women's Freedom*. Palgrave MacMillan.

Collins, Patricia Hill. (1998). La política del pensamiento feminista negro. En Marysa Navarro y Catherine R. Stimpson, *¿Qué son los estudios de mujeres?* [pp. 89-105]. Fondo de Cultura Económica.

Collins, Patricia Hill. (2000). *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Routledge.

Combahee River Collective. (1988). Una declaración feminista negra. En Cherríe Moraga y Ana Castillo, *Esta puente, mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* [pp. 172-184]. Ism Press.

Comisión de Derechos Humanos del Estado de México (CDHEM). (1998). Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, 1789. En *Derechos Humanos, Órgano Informativo de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México*, *6*(30). https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank_mm/espagnol/es_ddhc.pdf

Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL). (2023a). *Documento de análisis sobre la medición multidimensionalidad de la pobreza*. CONEVAL.

Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL). (2023b). *Medición de pobreza 2022*. CONEVAL.

Consejo Nacional Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CNDPI). (2006). *Percepción de la imagen del indígena en México. Diagnóstico cualitativo y cuantitativo*. CNDPI.

Cook, Blanche. (1992). *Eleanor Roosevelt: Volume 2, The Defining Years, 1933-1938*. Viking.

Cott, Nancy F. (1987). *The grounding of modern feminism*. Yale University Press.

Crenshaw, Kimberle. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. En *University of Chicago Legal Forum*, (1), 139-167.

Crenshaw, Kimberle. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), pp. 1241-1299.

Curiel, Ochy. (2009). *Descolonizando el feminismo: Una perspectiva desde América Latina y el Caribe* [Documento]. Coordinadora Feminista, Federación Estatal de Organizaciones Feministas. https://feministas.org/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf

Curiel, Ochy. (2014). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. En Irantzu Mendia Azkue, *Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* [pp. 45-60]. Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea.

Da Costa Petroni, Mariana. (2008). La representación del indio en las fotografías del antropólogo e indigenista Julio de la Fuente. *Cultura y representaciones sociales, 3*(5), 156-176.

Davis, Angela. (1981). Women, Race, & Class. Random House.

Davis, Angela. (2014). *Mujeres, raza y clase*. Ediciones Akal.

Del Cairo Silva, Carlos Luis. (2004). Antología, mito y ritual: perspectivas sobre el Yuruparí. *Revista de Antropología y sociología: Virajes,* (6), 164-185.

Descartes, Rene. (2022). *Meditaciones metafísicas*. Alianza. (Original publicado en 1641)

Donnelly, Jack. (2013). *Universal human rights in theory and practice*. Cornell University Press.

Dussel, Enrique. (1994). *1492. El descubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Plural editores.

Escobar, Arturo. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Fundación Editorial el perro y la rana.

Espinosa Miñoso, Yuderkis. (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Editorial Corte y Confección.

Evans, Mary. (1985). *Simone de Beauvoir. A feminist mandarin*. Tavistock Publications Ltd.

Evans, Richard. (1980). *Las feministas. Los movimientos de emancipación de la mujer en Europa, América y Australasia, 1840-1920*. Siglo XXI.

Fraser, Nancy. (2013). *Fortunas del feminismo: del movimiento de mujeres a las políticas de reconocimiento*. Katz Editores.

Fraser, Nancy. (2015). *Fortunas del feminismo*. Traficante de sueños.

Gamio, Manuel. (1916). *Forjando Patria (pro nacionalismo)*. Porrúa.

González Montes, Soledad. (2010). Hacia una antropología de las relaciones de género en América Latina. En *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*. El Colegio de México.

González Casanova, Pablo. (2009). El colonialismo interno. En Marcos Roitman, *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI* [pp. 129-156]. Siglo del Hombre Editores, CLACSO.

Hartmann, Heidi. (1981). Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo. *FEMERIS: Revista Multidisciplinar De Estudios De Género*, *5*(3), 158-160.

hooks, bell. (1981). *Ain't I a Woman? Black Women and Feminism*. South End Press.

Lagarde, Marcela. (1988). La triple opresión de las mujeres indígenas. *México Indígena,* (21), 11-15.

Lagarde, Marcela. (2024). Por la vida y la libertad de las Mujeres: Fin al Feminicidio. *Atlánticas. Revista Internacional de Estudios Feministas*, 9(1), 1-26.

Linding Cisneros, Erika R. (2016). Violencias culturales. La figura de la mujer mexicana en El laberinto de la soledad. En Armando Villegas Contreras, Natalia Elizabeth Talavera Baby y Roberto Monroy Álvarez, *Figuras del discurso: exclusión, filosofía y política* [pp. 179-191]. Bonilla Artigas Editores, UAEM.

Lorde, Audre. (1984). *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Crossing Press.

Lowe, Lisa. (1991). *Critical Terrains. French and British orientalism*. Cornell University Press.

Lugones, María. (2003). *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*. Rowman & Littlefield.

Lugones, María. (2008). "Colonialidad y género". En *Tabula Rasa* (9), pp. 73-101.

Martínez, Beatriz y Hernández, José A. (2017). Reproducción de desigualdades: género, etnia y clase en un espacio multicultural, la zona manzanera de Chihuahua, México. En Galia Cozzi Berrondo y Pilar Velázquez Lacoste, *Desigualdad de género y configuraciones espaciales* [pp. 355-378]. UNAM.

Martínez Baca, Francisco. (1892). *Estudios de Antropología Criminal. Memoria que por disposición del Superior Gobierno del Estado de Puebla presenta para concurrir á la Exposición Internacional de Chicago*. Imprenta, Litografía y Encuadernación de Benjamín Lara.

Mernissi, Fatima. (1987). *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. Indiana University Press.

Mich, Tadeusz. (1994). The Yuruparí Complexo of the Yucuna Indians. The Yuruparí Rite. *Anthropos, 90*(4), 487-496.

Mohanty, Chandra Talpade. (2003). *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Duke University Press.

Mohanty, Chandra Talpade. (2008). *Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales*. En Rosalva Aída Hernández Castillo y Liliana Suárez Navaz, *Decolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* [pp. 112-163]. Cátedra.

Mohanty, Chandra Talpade, Russo, Ann, y Torres, Lourdes (Eds.). (1991). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Indiana University Press.

Moraga, Cherríe y Anzaldúa, Gloria (Eds.). (1981). *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Kitchen Table: Women of Color Press.

Nateras González, Martha y Daniel, Zaragoza Ortíz. (2017). La pobreza como indicar de generación de la violencia y la delincuencia en México. En Felipe Carlos Betancourt Higareda (Coord.), *Reflexiones sobre el Estado de Derecho, la Seguridad Pública y el Desarrollo* [pp. 221-250]. UNAM.

Newman, Luis Michele. (1999). *White Women´s Rights. The Racial Origins of Feminism in the United States*. Oxford University Press.

Oehmichen, Cristina. (1999). La relación etnia-género en la migración femenina rural-urbana: mazahuas en la ciudad de México. *Iztapalapa,* (45), 107-132. https://journals.openedition.org/alhim/2292.

Offen, Karen. (1995). Reflections on National Specificities in Continental European Feminisms. *UCG Women's Studies Centre Review, 3*, 53-61.

Offen, Karen. (2015). *Feminismos europeos, 1700-1950. Una historia política*. Ediciones AKAL.

Olivares Ferreto, Edith. (2014). *Violencia de género contra las mujeres indígenas universitarias a lo largo de su trayectoria en el ámbito educativo. Estudio de caso: Estudiantes de la Universidad Intercultural del Estado de México*. SEDESOL, INDESOL, EPADEQ.

Orjuela, Héctor. (1983). *Yurupary: mito, leyenda y epopeya del Vaupés*. Instituto Caro y Cuervo.

Osterhammel, Jürgen y Jan C., Jansen. (2019). *Colonialismo, Historias, formas y efectos*. Siglo XXI.

Osorio, Betty. (2006). El mito de Yurupary: memoria ancestral como resistencia histórica. *Revista de Estudios Sociales,* (23), 105-111

Oyěwùmí, Oyèronké. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Editorial en la frontera.

Paglia, Camille Anna. (2020). *Sexual Personae. Arte y decadencia desde Nefertiti a Emily Dickinson*. Ediciones Deusto.

Pateman, Carole. (1990). Feminismo y Democracia. *Debate Feminista*, (1), 7-28.

Patiño Camarena, Javier. (2014). *De los Derechos del Hombre a los Derechos Humanos*. UNAM, Editorial Flores.

Paz, Octavio. (2002). *El laberinto de la soledad. Posdata. Vuelta a El laberinto de la soledad*. FCE.

Purvis, June. (2002). *Emmeline Pankhurst: A biography.* Routledge.

Quijano, Aníbal. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/ descolonialidad del poder* [pp. 777-883]. CLACSO.

Restrepo Hernández, Iliana. (2012). *Leyenda del Yurupary. Sociedad patriarcal: camino expedito hacia la misoginia*. Universidad Autónoma de Bucuramanga.

Rivera, Juan Manuel. (2018). La triple opresión femenina: ser pobre, ser mujer y ser indígena. *Revista Inclusiones*, (5), 47-56. https://revistainclusiones.org/index.php/inclu/article/view/2237.

Rodríguez Soriano, Roberto. (2015). El nacionalismo criollo novohispano. En Guillermo Castillo Ramírez y Mauricio Pilatowsky, *Los intelectuales y la configuración de los imaginarios mexicanos* [pp. 29-61]. UNAM.

Sámano, Verdura Karina. (2010). De las indígenas necias y salvajes a las indias bonitas. Prolegómenos a la construcción de un estereotipo de las mujeres indígenas en el desarrollo de la antropología en México, 1890-1921. *Signos Históricos*, (23), 91-133.

Sánchez Muñoz, Cristina, Beltrán Pedreira y Álvarez Silvina. (2001) "Feminismo liberal, radical y socialista". En Elena Beltrán, Virginia Maquieira, Silvina Álvarez y Cristina Sánchez (Eds.), *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos* [pp. 75-126]. Alianza Editorial.

Sau, Victoria. (2000). *Diccionario ideológico feminista* (v. 1). Icaria.

Said, Edward. (2008). *Orientalismo*. De Bolsillo.

Schedler, Antonio. (2014). Élite y violencia organizada. Informe final del proyecto CONACYT-IFE: "Balas y votos: Violencia, política y ciudadanía en México". CIDE.

Sharpe, Jenny. (1993). *Allegories of Empire. The Figure of Woman in the Colonial Text*. University of Minnesota Press.

Smith, Andrea. (2005). *Conquest: Sexual Violence and American Indian Genocide*. Duke University Press.

Starr, Frederick. (1902). *The Physical Characters of the Indians of Southern Mexico*. The University of Chicago Press.

Suárez López Guazo, Laura. (2005). Eugenesia y racismo en México. UNAM.

Rousseau, Jean Jacques. (1990). *Emilio o De la educación*. Alianza Editorial. (Original publicado en 1762).

Tristan, Flora. (2018). *Unión obrera*. PRD.

Viveros Vigoya, Mara. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista,* (52), 1-17.

Wadud, Amina. (2006). *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oneworld Publications.

Wollstonecraft. Mary. (1972). A Vindication of the Rights of Woman. En Miriam Schneir, *Feminism. The Essential Historical Writings* [pp. 297-306]. Vintage Books.

Wright, Robin Michael. (1981). History and Religion of the Baniwa peoples of the upper Rio Negro Valley [Tesis de doctorado, Universidad de Stanford].

Zavala, Adriana. (2006). De Santa a india bonita. Género, raza y modernidad en la ciudad de México, 1921. En María Teresa Fernández Aceves, Carmen Ramos Escandón y Susie Porter (Coords.), *Orden social e identidad de género, México, siglos XIX y XX* [pp. 149-188]. CIESAS.

Financiación y conflicto de intereses:

El autor de este texto declara a EntreDiversidades no tener conflictos de intereses al escribir y ceder para publicación el presente texto.

Nota del editor:

Este artículo fue arbitrado por dos especialistas anónimos mediante el Sistema Doble Ciego (Peer-Review).

Cómo citar este texto:

Rodríguez Soriano, Roberto Israel. (2026). La construcción de la "mujer indígena" en México: estrategia civilizatoria y feminismo hegemónico. *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, 23*, e2026A01. https://doi.org/10.31644/ED.FCHDIS.V23.2026.A01



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS

EntreDiversidades

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

e- ISSN: 2007-7610

Vol. 23 año 2026

Publicación Continua [Volumen anual]

La construcción de la "mujer indígena" en México: estrategia civilizatoria y feminismo hegemónico

Facultad de Ciencias Humanas para el Desarrollo Intercultural Sostenible

San Cristóbal de Las Casas



Fotografía de portada
Título: Acá
Lugar: Caracol Dolores Hidalgo, Chiapas. Enero 2024.
Créditos: Luciana Castellani

www.entrediversidades.unach.mx