

Estudios culturales del discurso: Semiótica y vida digna de mujeres y niñas indígenas en la contradicción del discurso nacional

Cultural studies of discourse: Semiotics and dignified life for indigenous women and girls in the contradiction of national discourse

Saira Genoveva Galindo Castro

saigenggc@gmail.com

Universidad Nacional Autónoma de

México, México

ORCID: 0000-0002-6695-6967

<https://doi.org/10.32870/vel.vi27.389>

Recibido: 20/03/2025

Aceptado: 08/09/2025

Publicado: 21/05/2026

Esta obra está bajo una licencia Licencia
Creative Commons Atribución-No-Comer-
cial 4.0 Internacional



VERBUM ET LINGUA

NÚM. 27

ENERO / JULIO 2026

ISSN 2007-7319

E389

RESUMEN: Este estudio analiza el discurso nacional sobre la vida digna de mujeres y niñas indígenas desde una perspectiva semiótica y de estudios culturales. A pesar de que el discurso oficial reivindica sus derechos, la realidad social muestra una exclusión estructural persistente. Se abordan las aportaciones de teóricas como Julia Kristeva, Hélène Cixous, bell hooks, Teresa de Lauretis, Luce Irigaray y Rita Segato, quienes han problematizado la relación entre discurso, poder y género. La investigación destaca la interseccionalidad como un eje central para comprender cómo el discurso estatal homogeniza la diversidad de experiencias indígenas y perpetúa estructuras coloniales y patriarcales. A partir de autoras como Patricia Hill Collins, Ochy Curiel, Aura Cumes y Silvia Rivera Cusicanqui, se evidencia cómo el lenguaje político y mediático genera una falsa inclusión, invisibilizando las luchas y demandas reales de las mujeres indígenas. El análisis de la "postfeminización del discurso" y la "pedagogía de la crueldad" muestra cómo las narrativas oficiales funcionan como mecanismos de control simbólico, sin transformar las condiciones materiales de opresión. Se concluye que la construcción discursiva de la mujer indígena sigue respondiendo a lógicas de subordinación, reforzando su dependencia del Estado y negándole una agencia efectiva en la definición de su vida digna.

PALABRAS CLAVE: Discurso, semiótica, vida digna, mujeres indígenas, interseccionalidad, colonialidad, exclusión, feminismo decolonial.

ABSTRACT: This study analyzes the national discourse on the dignified life of Indigenous women and girls from a semiotic and cultural studies perspective. Although official discourse claims to uphold their rights, social reality reveals a persistent structural exclusion. The research incorporates the contributions of theorists such as Julia Kristeva, Hélène Cixous, bell hooks, Teresa de Lauretis, Luce

COMO CITAR: Galindo Castro, S. G. (2026). Estudios culturales del discurso: Semiótica y vida digna de mujeres y niñas indígenas en la contradicción del discurso nacional. *Verbum et Lingua*, 27, 1–17. <https://doi.org/10.32870/vel.vi27.389>

Irigaray, and Rita Segato, who have problematized the relationship between discourse, power, and gender. Intersectionality is highlighted as a key element in understanding how state discourse homogenizes diverse Indigenous experiences and perpetuates colonial and patriarchal structures. Drawing from authors like Patricia Hill Collins, Ochy Curiel, Aura Cumes, and Silvia Rivera Cusicanqui, the study demonstrates how political and media language creates a false sense of inclusion while erasing the real struggles and demands of Indigenous women. The analysis of "post-feminization of discourse" and "pedagogy of cruelty" reveals how official narratives function as mechanisms of symbolic control without transforming material conditions of oppression. The study concludes that the discursive construction of Indigenous women continues to follow logics of subordination, reinforcing their dependence on the State and denying them an effective agency in defining their own dignified lives.

KEYWORDS: Discourse, semiotics, dignified life, Indigenous women, intersectionality, coloniality, exclusion, de-colonial feminism.

Introducción

El análisis del discurso, enmarcado en los estudios culturales y la semiótica, se ha convertido en una herramienta fundamental para comprender la construcción de significados en torno a la vida digna de mujeres y niñas indígenas. A través del estudio de la producción simbólica y la materialización del discurso en las políticas públicas, se revela una contradicción fundamental: mientras el discurso nacional reivindica a estas mujeres y niñas en términos de derechos y reconocimiento, la realidad social demuestra que siguen siendo relegadas en múltiples dimensiones. Este trabajo se apoya en las aportaciones de autoras que, desde la semiótica y los estudios culturales, han abordado la manera en que los discursos oficiales operan como mecanismos de inclusión simbólica y exclusión material.

En la semiótica contemporánea, Julia Kristeva (1984) ha sido clave para entender la intertextualidad en los discursos y su relación con las estructuras de poder. Su noción de lo semiótico y lo simbólico permite analizar cómo los discursos oficiales configuran una imagen de la mujer indígena como sujeto protegido por el Estado, al mismo tiempo que perpetúan su marginación mediante prácticas institucionales y sociales. En este sentido, las narrativas estatales producen significados que parecen empoderadores, pero que, en realidad, refuerzan estructuras coloniales y patriarcales.

Por su parte, Hélène Cixous (1975) aborda el concepto de la "escritura femenina" como un acto de resistencia contra el orden simbólico dominante. Desde esta perspectiva, los discursos sobre la vida digna de mujeres y niñas indígenas pueden entenderse como una producción de significado que, aunque discursivamente progresista, sigue siendo escrita desde una lógica masculina y occidentalizada, excluyendo las voces indígenas reales y su autodefinition de dignidad y bienestar.

En una línea similar, bell hooks (1989) ha señalado la interseccionalidad como un factor crucial en la exclusión de las mujeres indígenas. La manera en que el discurso nacional aborda su situación refleja una visión homogénea del feminismo que ignora las diferencias étnicas, culturales y socioeconómicas, reproduciendo un esquema de opresión estructural.

Este análisis permite ver cómo las políticas públicas se diseñan desde una visión universalista que no responde a las necesidades concretas de las mujeres indígenas.

Teresa de Lauretis (1987) desarrolla el concepto de la tecnología del género, útil para analizar cómo el discurso nacional construye y naturaliza roles de género que afectan a las mujeres indígenas. A través de representaciones mediáticas, políticas y legales, el Estado configura su identidad dentro de un marco que enfatiza su vulnerabilidad y necesidad de protección, reforzando estereotipos que limitan su agencia y autonomía.

Luce Irigaray (1993), en su crítica al falocentrismo, nos ayuda a desentrañar cómo el lenguaje institucional sobre la vida digna de mujeres indígenas se articula desde una estructura que las sitúa como el Otro del discurso nacional. Este fenómeno es evidente en los programas gubernamentales que las consideran como sujetos de asistencia más que como agentes de transformación social. La paradoja de su reivindicación radica en que, aunque se reconocen sus derechos, las políticas públicas siguen posicionándolas dentro de una estructura de dependencia y marginalidad.

Deborah Cameron (1992) ha estudiado la relación entre discurso y poder, demostrando cómo las ideologías lingüísticas reproducen desigualdades estructurales. En el caso de las mujeres y niñas indígenas, el discurso nacional las reivindica en términos de cultura y tradición, pero las aleja del acceso a derechos efectivos en salud, educación y justicia. Esta semiótica del poder refuerza la brecha entre la representación simbólica y la realidad material de estas comunidades.

Rosalind Gill (2007) introduce el concepto de la “postfeminización del discurso”, útil para entender cómo el lenguaje político y mediático sobre mujeres indígenas adopta una retórica progresista sin transformar realmente las condiciones de desigualdad. Se observa cómo los discursos de empoderamiento coexisten con prácticas institucionales que perpetúan su exclusión, evidenciando la naturaleza performativa y contradictoria de estas narrativas.

Desde un enfoque decolonial, Silvia Rivera Cusicanqui (2010) analiza cómo el discurso hegemónico incorpora elementos indígenas en un proceso que ella denomina “ch’ixi”, donde coexisten elementos contradictorios sin resolverse. En el caso del discurso nacional sobre la vida digna de mujeres indígenas, este fenómeno se manifiesta en la forma en que el Estado adopta una retórica de respeto a la diversidad cultural, mientras mantiene políticas que erosionan sus formas de vida y organización comunitaria.

María Lugones (2011) desarrolla la noción de la colonialidad del género, fundamental para entender la intersección entre patriarcado y colonialismo en la configuración de los discursos nacionales sobre mujeres indígenas. El análisis semiótico de las narrativas estatales permite observar cómo estas operan dentro de una matriz de poder colonial que subordina a las mujeres indígenas tanto en términos de género como de etnicidad.

Finalmente, Rita Segato (2016) aporta un enfoque crítico a la violencia estructural inscrita en los discursos nacionales. Su análisis de la pedagogía de la crueldad ayuda a comprender cómo el lenguaje estatal que reivindica a las mujeres indígenas coexiste con

prácticas que legitiman su opresión y exclusión. La violencia epistémica que señala Segato se traduce en la apropiación del discurso de los derechos sin una transformación real de las condiciones de vida de estas mujeres.

A partir de estas aportaciones teóricas, este estudio explora cómo la semiótica del discurso nacional opera en una doble dimensión: la reivindicación simbólica y la exclusión material. Se examinan discursos políticos, legislativos y mediáticos para evidenciar cómo se configura la imagen de la mujer indígena dentro de una narrativa que, aunque parece progresista, sigue funcionando como un mecanismo de subordinación. La contradicción entre el reconocimiento discursivo y la exclusión práctica pone en evidencia la necesidad de analizar estas construcciones desde una perspectiva crítica y decolonial, incorporando las voces y epistemologías de las propias mujeres indígenas en el debate sobre su vida digna.

Interseccionalidad: Del dicho al hecho hay un largo trecho

La interseccionalidad ha sido un concepto clave en la comprensión de las múltiples opresiones que enfrentan las mujeres indígenas, cuya discriminación no puede reducirse únicamente a una cuestión de género, sino que está atravesada por factores como la raza, la clase y la condición socioeconómica. Este análisis se aleja de la retórica de inclusión simbólica promovida en discursos oficiales y busca revelar la contradicción entre el reconocimiento discursivo de sus derechos y la perpetuación de su exclusión estructural. Desde una perspectiva crítica, este trabajo se apoya en las reflexiones de autoras indígenas y afrodescendientes, quienes han visibilizado la interseccionalidad como un campo de lucha contra la marginalización.

La interseccionalidad, como lo plantea Patricia Hill Collins (2000), no es simplemente la suma de opresiones, sino una estructura compleja de poder que produce y reproduce desigualdades. En el caso de las mujeres indígenas, la discriminación no se experimenta de manera fragmentada, sino como una totalidad indivisible que las coloca en una situación de vulnerabilidad multidimensional. La condición indígena, femenina y de pobreza forma un entramado de opresiones que el discurso oficial intenta encubrir bajo una retórica de reconocimiento. Sin embargo, las políticas públicas continúan relegándolas a roles subordinados dentro de sus propias comunidades y en el Estado nación.

Desde el pensamiento de Ochy Curiel (2016), se ha criticado la manera en que el feminismo hegemónico ha abordado la cuestión indígena sin reconocer las especificidades de sus luchas. Se ha impuesto una narrativa universalista que invisibiliza las diferencias culturales y políticas, reproduciendo un colonialismo epistémico que dicta cómo deben ser las luchas de las mujeres. El feminismo indígena, por el contrario, ha desafiado esta homogeneización y ha planteado una crítica contundente a la instrumentalización de sus demandas dentro de un marco estatal que solo las reconoce desde el folclor y la tradición, negándoles una voz política efectiva.

Aura Cumes (2012), una de las principales intelectuales indígenas de Abya Yala, ha expuesto cómo el Estado y sus instituciones han construido un discurso de inclusión que no se traduce en la redistribución del poder. La mujer indígena es utilizada como símbolo de diversidad cultural, pero sigue siendo excluida de los espacios de decisión política y económica. Cumes señala que el reconocimiento simbólico es una estrategia para neutralizar la lucha de las mujeres indígenas, ya que les otorga visibilidad sin modificar las estructuras de exclusión que las mantienen en condiciones de precariedad extrema.

En este sentido, la interseccionalidad también se enfrenta a la contradicción entre el discurso y la práctica. Mientras que el discurso oficial habla de equidad de género y derechos de los pueblos indígenas, las políticas de desarrollo continúan despojando a estas comunidades de sus territorios y recursos. Silvia Marcos (2006) argumenta que la colonialidad del poder se manifiesta en la forma en que se diseñan programas de empoderamiento que no respetan la autonomía de las mujeres indígenas ni sus formas de organización comunitaria. En lugar de fortalecer sus estructuras propias, estas iniciativas imponen modelos occidentales de participación que no responden a sus necesidades ni a su cosmovisión.

Roxana Miranda Rupailaf (2015), escritora y poeta mapuche, ha denunciado cómo el lenguaje mismo es un espacio de opresión. La lengua española ha sido utilizada históricamente para silenciar las voces indígenas y borrar sus epistemologías. En el discurso estatal, la mujer indígena es representada desde una mirada paternalista que la victimiza y la infantiliza, negándole la posibilidad de hablar desde su propia agencia. Esta violencia epistémica se traduce en la exclusión de sus lenguas en los espacios de toma de decisiones y en la educación formal, perpetuando un sistema que privilegia la hegemonía lingüística occidental.

Yuderkys Espinosa Miñoso (2010) ha reflexionado sobre la necesidad de un feminismo decolonial que desplace el eurocentrismo como única fuente de conocimiento. Desde esta perspectiva, la interseccionalidad no solo debe ser una herramienta analítica, sino una práctica política que reconozca las formas de resistencia de las mujeres indígenas sin subsumirlas en categorías externas a su realidad. La lucha por la vida digna de las mujeres indígenas no puede reducirse a la inclusión en el sistema hegemónico, sino que debe plantear una transformación radical de las relaciones de poder.

La contradicción entre el discurso de reconocimiento y la exclusión material se manifiesta de manera concreta en el acceso a la justicia. Gladys Tzul Tzul (2017) ha estudiado cómo los sistemas de justicia indígena han sido sistemáticamente deslegitimados por el Estado, lo que deja a las mujeres indígenas en una situación de doble vulnerabilidad. Por un lado, enfrentan la violencia de género dentro de sus comunidades y, por otro, son revictimizadas por un sistema judicial que no reconoce sus derechos ni sus formas propias de resolución de conflictos. Esta intersección entre género, etnicidad y clase refuerza la exclusión de las mujeres indígenas del acceso a la justicia y la reparación.

La violencia económica es otro eje fundamental en la interseccionalidad de la opresión. Mercedes Olivera (2006) ha analizado cómo la explotación laboral de las mujeres indígenas se sostiene sobre la base de una estructura económica racializada. Muchas de ellas son empleadas en el trabajo doméstico en condiciones de servidumbre moderna, o son explotadas en la maquila y la agricultura, donde sus derechos laborales son constantemente vulnerados. Mientras tanto, el discurso de inclusión promueve el emprendimiento como una vía de empoderamiento, sin cuestionar la precariedad estructural en la que se desarrollan estas actividades económicas.

Desde la experiencia de las mujeres afroindígenas, Shirley Campbell Barr (2019) ha señalado que la interseccionalidad también debe considerar el racismo antinegro como un factor adicional en la exclusión de las mujeres indígenas y afrodescendientes. En muchos países de América Latina, las mujeres afroindígenas enfrentan una discriminación aún más severa debido a su identidad racial, lo que limita su acceso a recursos, educación y representación política. Esta forma de racismo estructural se disfraza en narrativas multiculturales que celebran la diversidad, pero no transforman las jerarquías raciales y económicas.

Es crucial, entonces, reconocer que la interseccionalidad no solo es una categoría de análisis, sino una herramienta de resistencia que las mujeres indígenas han utilizado para dismantelar las estructuras de exclusión. Desde el movimiento zapatista hasta las luchas por la autonomía territorial, las mujeres indígenas han demostrado que su lucha no se limita a la reivindicación de derechos individuales, sino a la transformación de un sistema que históricamente las ha colocado en los márgenes.

Así, la interseccionalidad revela la contradicción fundamental del discurso estatal sobre las mujeres indígenas: mientras se les reconoce simbólicamente, se les niega el acceso real al poder y a la autodeterminación. Este trabajo ha expuesto cómo autoras indígenas y afrodescendientes han desafiado estas narrativas y han propuesto una visión de la lucha feminista que no se limita a la inclusión dentro del sistema, sino que busca su transformación radical. La lucha de las mujeres indígenas no es solo por el reconocimiento, sino por la construcción de un mundo en el que puedan vivir con dignidad y en sus propios términos.

La madre indígena: entre el símbolo exaltado y la otredad marginada

En el discurso oficial y cultural de muchas naciones latinoamericanas, la madre indígena es presentada como un símbolo de la patria, la fertilidad y la tradición. Sin embargo, en la práctica social y política, estas mujeres continúan siendo relegadas a los márgenes de la sociedad, etiquetadas como pobres, ignorantes y atrasadas tecnológicamente.

La representación de la madre indígena en el discurso nacionalista ha sido un recurso recurrente para construir imaginarios de identidad. Autoras como Silvia Rivera Cusicanqui (2010) y Rossana Reguillo (2000) han señalado cómo la figura de la mujer indígena es utilizada en la narrativa de la nación como un emblema de autenticidad cultural pero, al mismo tiempo, se le niega agencia y se le reduce a una imagen estática y esencializada. Rivera Cusicanqui explica cómo las políticas culturales han empleado la imagen de la

madre indígena como una metáfora de la tierra fértil y la tradición, mientras que en la práctica, las mujeres indígenas enfrentan discriminación y exclusión en múltiples ámbitos de la vida social y económica.

El análisis semiótico del discurso mediático y político muestra cómo las madres indígenas son exaltadas como guardianas de la cultura ancestral pero, al mismo tiempo, se las representa como el “otro” primitivo y atrasado. Julieta Paredes (2008) y Rita Segato (2016) han argumentado que esta construcción simbólica opera como un mecanismo de control social: la idealización de la madre indígena como figura protectora y sacrificada refuerza la idea de que su lugar está en la domesticidad y no en la esfera pública o en la toma de decisiones políticas.

Andrea Giunta (2018) analiza la representación de las mujeres indígenas en el arte y la publicidad, señalando cómo la imagen de la madre indígena ha sido utilizada para vender productos turísticos o artesanales, despojándola de su contexto social real. Esta exotización refuerza la idea de que las mujeres indígenas pertenecen a un pasado congelado en el tiempo, en lugar de reconocerlas como sujetos contemporáneos con derechos y aspiraciones propias.

En términos de acceso a derechos, autoras como Ximena Machicao (2005) y Virginia Vargas (2012) han documentado cómo las políticas públicas en América Latina han fallado en garantizar condiciones de vida dignas para las mujeres indígenas. Aunque en los discursos gubernamentales se promueve la inclusión, en la práctica se les niega acceso a educación, salud y oportunidades económicas. La marginación de estas mujeres no es solo un problema de pobreza material, sino una consecuencia de la estructura colonial persistente en los Estados latinoamericanos.

Asimismo, Lourdes Arizpe (2004) ha abordado cómo los programas de desarrollo suelen diseñarse desde una perspectiva occidental, sin considerar las formas de conocimiento y organización social propias de las comunidades indígenas. Esto refuerza la percepción de que las madres indígenas necesitan ser “educadas” o “modernizadas”, en lugar de reconocer el valor de sus saberes tradicionales.

A pesar de la exclusión sistemática, muchas mujeres indígenas han encontrado formas de resistencia y autoafirmación. Gladys Tzul Tzul (2017) ha analizado cómo las madres indígenas han utilizado la organización comunitaria y las luchas por la tierra como formas de agencia política. A través de estos movimientos, han desafiado la narrativa de la pasividad indígena y han exigido reconocimiento y derechos en sus propios términos.

Paola Yanniello (2019) destaca el papel de la educación bilingüe y la revitalización de las lenguas indígenas como herramientas clave para la autodeterminación de las mujeres indígenas. Al recuperar y fortalecer sus idiomas y tradiciones, estas mujeres están redefiniendo su lugar en la sociedad y desafiando los estereotipos impuestos desde el discurso dominante.

El análisis simbólico y semiótico de la madre indígena en América Latina revela una profunda contradicción entre su exaltación discursiva y su marginación en la realidad

cotidiana. Mientras que en el imaginario nacional se la presenta como un símbolo de identidad y resistencia, en la práctica sigue siendo víctima de exclusión, pobreza y racismo estructural. Las investigaciones de las autoras que he mencionado a lo largo de este trabajo han demostrado que esta representación dual no es casual, sino que responde a mecanismos de poder que buscan mantener a las mujeres indígenas en una posición subalterna. Sin embargo, las luchas y resistencias de estas mujeres están transformando los discursos y abriendo nuevas posibilidades para la construcción de un futuro más justo e inclusivo.

La mujer indígena en el imaginario visual y discursivo: Semiótica de la marginación y la violencia simbólica

El discurso visual y narrativo sobre la mujer indígena en América Latina ha estado marcado por una doble marginación: por un lado, su asociación con el comercio informal y la servidumbre y, por otro, su representación simbólica en el arte y la historia nacional como una figura subordinada. En los murales de Ciudad Universitaria, por ejemplo, la madre indígena aparece constantemente como una mujer violentada, cuya única función en el relato histórico es ser la progenitora del mestizaje, mientras que la figura del padre es encarnada por el español conquistador. Este análisis semiótico explorará las implicaciones de esta construcción visual y discursiva, destacando cómo estos símbolos perpetúan la exclusión y la invisibilización de las mujeres indígenas.

Las mujeres indígenas han sido históricamente vinculadas a trabajos de baja remuneración, como la venta ambulante, el servicio doméstico y el trabajo artesanal. Autoras como Silvia Rivera Cusicanqui (2010) han señalado que esta asociación no es fortuita, sino que responde a una estructura colonial que aún persiste en las economías latinoamericanas. La imagen de la mujer indígena vendiendo en los mercados o sirviendo en casas ajenas no es solo una realidad económica, sino también un símbolo de su posición subalterna en la sociedad. La semiótica de estos espacios de trabajo revela una clara distinción de clase y etnicidad: mientras las mujeres mestizas y blancas ocupan lugares en oficinas y escuelas, las indígenas se mantienen en la periferia, tanto literal como figurativamente.

Rossana Reguillo (2000) argumenta que la presencia de la mujer indígena en el comercio informal refuerza una percepción de “atraso” y “desorden” en la modernidad capitalista. Esta construcción semiótica ha sido utilizada en discursos políticos y mediáticos para justificar políticas de desplazamiento de los mercados indígenas, argumentando que representan un obstáculo para el progreso urbano.

Los murales de Ciudad Universitaria en la UNAM son un claro ejemplo de cómo la mujer indígena ha sido construida visualmente como un sujeto pasivo y violado. En la iconografía muralista mexicana, la madre del mestizaje es sistemáticamente representada como una indígena sometida, mientras que la figura paterna es la del español dominante. Esta narración pictórica refuerza una doble negación: por un lado, la imposibilidad del indígena varón de ser padre del mestizo y, por otro, la perpetuación de la violencia sexual como el origen de la identidad nacional.

Autoras como Rita Segato (2016) han analizado cómo el relato de la violación de la mujer indígena como acto fundacional de la nación refuerza la idea de que la violencia contra estas mujeres es una constante histórica inevitable. La semiótica del mestizaje, entonces, se construye sobre un acto de sometimiento, lo que legitima la exclusión sistemática de las mujeres indígenas de los espacios de poder.

Andrea Giunta (2018) señala que la tradición muralista mexicana, aunque pretendía ser un arte revolucionario e inclusivo, perpetuó la mirada colonial sobre los cuerpos indígenas. En los murales, los indígenas aparecen en escenas de trabajo duro, en contextos rurales o como víctimas de la historia, pero nunca como agentes de cambio o intelectuales. La mujer indígena, en particular, está relegada al papel de madre sufriente o a la servidumbre visual dentro del imaginario artístico nacional.

La construcción visual y discursiva de la mujer indígena no solo la excluye, sino que también justifica su falta de derechos. Virginia Vargas (2012) sostiene que esta narrativa contribuye a que las políticas públicas ignoren las necesidades específicas de las mujeres indígenas, bajo la suposición de que su papel en la sociedad ya está determinado. La invisibilización semiótica también tiene consecuencias materiales: menos acceso a educación, salud y justicia.

Lourdes Arizpe (2004) ha analizado cómo esta representación ha llevado a que los derechos de las mujeres indígenas sean tratados como una cuestión secundaria dentro de los movimientos feministas. Al ser vistas como un símbolo de lo tradicional y lo comunitario, sus luchas específicas son opacadas por las demandas de las mujeres urbanas y mestizas, lo que refuerza una jerarquía interna dentro del feminismo latinoamericano.

El análisis semiótico de la representación de la mujer indígena en el comercio informal, la servidumbre y los murales históricos revela cómo la imagen y el discurso han servido para perpetuar su exclusión. A través de la narrativa del mestizaje, se ha reforzado la idea de que su destino es ser madre de una nación mestiza, sin derecho a protagonizar su propia historia. Esta construcción visual y discursiva no solo las margina, sino que también naturaliza la violencia simbólica en su contra, justificando su precarización y negación de derechos.

Una realidad irreal: los casos de mujeres que contradicen al discurso

En el marco del Año Internacional de la Mujer Indígena, la contradicción entre el discurso de reconocimiento y la realidad de exclusión se vuelve más evidente que nunca. A través del análisis semiótico del discurso de 15 mujeres indígenas, se visibiliza la forma en que su identidad es sistemáticamente devaluada en diversos ámbitos de la vida social. Para proteger su identidad, sus nombres han sido cambiados, pero sus historias reflejan la crudeza de la discriminación que enfrentan por su género, origen étnico y condición socioeconómica.

Gardenia Guajarda, de 70 años, enfrenta una multiplicidad de opresiones que la han condenado a una vida de marginación. Su condición de mujer indígena, anciana y empobrecida la convierte en blanco de desprecio. La falta de acceso a la educación la ha

privado de herramientas para defenderse en un mundo que la excluye, y el hecho de que no hable castellano la ha convertido en objeto de burlas y maltratos. Los comerciantes en el mercado le cobran más caro, justificándolo con engaños, porque saben que no puede leer los precios. Vive en una casa de lámina, lo que la convierte en un símbolo de lo que la sociedad considera indigno, y su vestimenta tradicional es vista como una señal de atraso. La sociedad la castiga por haber tenido diez hijos, como si su maternidad fuera resultado de su ignorancia y no de la falta de acceso a información y anticoncepción. No hay celebración del Año Internacional de la Mujer Indígena que cambie su realidad.

Gladiola es una mujer indígena de 50 años que no pudo terminar la primaria y trabaja como empleada del hogar en una casa de ricos. Su condición de “muchacha” la ha convertido en invisible, alguien a quien sus patrones ni siquiera llaman por su nombre. Le pagan menos de lo prometido y, cuando reclama, le dicen que si no le gusta, hay muchas otras como ella esperando el trabajo. Sus patrones creen que pueden aprovecharse de su situación, ignorando que su trabajo es el que sostiene la comodidad de sus vidas. El discurso oficial dice que la mujer indígena es valiosa y debe ser respetada, pero la realidad le demuestra que no es más que una sirvienta para quienes pueden darse el lujo de ignorar su humanidad.

Azucena, de 35 años, ha sido golpeada en su propio hogar. Su esposo, también indígena, replica en ella la violencia estructural que ambos han padecido. Cuando acudió a las autoridades para denunciar, los policías se burlaron y le dijeron que los problemas de pareja se arreglan en casa. La semántica de la protección a la mujer indígena es un mero artificio cuando las instituciones que deben salvaguardarla la desestiman con prejuicios. La han hecho sentir que su dolor es insignificante y que denunciar es perder el tiempo. Cada golpe que recibe es un mensaje de que su vida vale menos.

Dalia, una joven de 20 años, se ha enfrentado a la discriminación universitaria. Logró ingresar a la universidad con mucho esfuerzo, pero desde su primer día de clases la hicieron sentir fuera de lugar. Sus compañeros se rieron de su acento y un profesor la humilló diciéndole que “su raza” no es buena para los estudios. Cada interacción con ellos le deja en claro que la universidad, aunque presume ser un espacio incluyente, sigue siendo un lugar hostil para quienes provienen de pueblos originarios. Sus logros académicos son descalificados por su identidad, y la posibilidad de un futuro mejor se ve constantemente amenazada por el racismo sistémico.

Magnolia, de 40 años, ha vivido la discriminación en el sistema de salud. Cuando acudió a un hospital público para recibir atención, la hicieron esperar horas mientras atendían primero a personas que llegaron después que ella. Cuando finalmente la recibieron, el médico la trató con desdén, como si no mereciera explicaciones sobre su diagnóstico. Su dolor fue minimizado, su identidad se convirtió en un obstáculo para recibir un trato digno. En el discurso político, la salud es un derecho universal, pero en la práctica, las mujeres indígenas siguen siendo las últimas en ser atendidas.

Camelia, de 45 años, ha sido despojada de su tierra. Durante generaciones, su familia ha vivido en un terreno que ahora el gobierno quiere expropiar para un “proyecto de desarrollo”. Le han dicho que recibirá una compensación, pero la cantidad ofrecida no le permitirá comprar otra tierra ni reconstruir su hogar. Cuando intentó protestar, fue amenazada por autoridades locales y le dijeron que si no acepta el trato, la desalojarán a la fuerza. Su tierra es sagrada para su comunidad, pero para el Estado es solo un recurso explotable. El discurso de protección a la mujer indígena no impide que sea desalojada de su propia historia.

Jazmín, de 30 años, ha sufrido violencia digital. Cuando abrió un negocio en redes sociales para vender artesanías, comenzó a recibir comentarios racistas y amenazas. Le decían que sus productos eran “basura indígena” y que debería “agradecer que le compren”. Algunos clientes intentaban pagarle menos de lo acordado, bajo la excusa de que “seguro no le costó nada hacerlo”. Su trabajo es menospreciado y su identidad es utilizada como argumento para devaluarlo. Mientras las campañas gubernamentales hablan de empoderamiento económico para las mujeres indígenas, la realidad es que ni siquiera pueden comercializar su arte sin ser violentadas.

Nenúfar es una mujer indígena lesbiana de 32 años que enfrenta una discriminación múltiple que la arrincona en un silencio impuesto. No sólo es marginada por su origen étnico y su género, sino también por su orientación sexual, lo que la vuelve objeto de chismes y burlas tanto en su comunidad como en la ciudad donde trabaja vendiendo sus bordados. La ironía radica en que el discurso hegemónico sobre la diversidad la celebra, pero sólo en términos de representaciones simbólicas, nunca en su realidad cotidiana. Cuando intenta rentar un cuarto, los propietarios le preguntan si tiene marido, asumiendo que una mujer indígena debe estar bajo la tutela de un hombre. Al responder que vive con su pareja mujer, inmediatamente le suben el precio o simplemente le niegan el alquiler. Aquí, la semiótica de la exclusión se materializa en el espacio habitacional, dejando en claro que su identidad no encaja en la narrativa dominante.

Lily es madre soltera y trabaja en la central de abastos de una gran ciudad, cargando cajas y vendiendo fruta. Aunque la retórica feminista celebra la autonomía de las mujeres, en la práctica, Lily es vista como una mujer “fallida” por haber sido abandonada por el padre de sus hijos. La interseccionalidad se vuelve brutal cuando se la trata con menos-precio, pues a diferencia de una mujer mestiza madre soltera, a ella se le supone ignorante, incapaz de salir adelante sin un hombre. En su entorno laboral, sus compañeros le pagan menos de lo acordado o intentan “chamaquearla” con los precios de los productos que compra al mayoreo, subestimando su capacidad de negociar. Esta operación semiótica refuerza la idea de la indígena como ingenua y explotable, mientras que el discurso oficial habla de la “fortaleza de las mujeres indígenas” como si la discriminación no existiera.

Narda ha dedicado su vida al cuidado de los animales. Vive sola en una cabaña alejada del pueblo, cuidando ovejas, gatos y perros que ha rescatado. Su aislamiento es objeto de murmuraciones: la llaman bruja, loca o rara, como si su elección de vida fuera una ano-

malía. En el discurso popular, la indígena es representada como maternal y familiar, por lo que una mujer que decide vivir en soledad y dedicarse a los animales se convierte en un signo de peligro. Cuando baja al pueblo a comprar provisiones, la gente la observa con recelo y algunos comerciantes se niegan a venderle, alegando que su dinero podría traer “mala suerte”. La construcción semiótica de la bruja aquí es utilizada para mantener el control sobre las mujeres, desautorizando cualquier forma de vida que escape al molde tradicional.

Jazmín es una mujer indígena que decidió ir al psicólogo después de haber sufrido violencia intrafamiliar. Sin embargo, en la consulta se enfrenta a una forma más sutil de discriminación: la psicóloga le pregunta si tiene con qué pagar antes de escuchar su historia, y cuando Jazmín menciona que su tristeza es tal que siente como si su alma se separa de su cuerpo, la profesional se ríe de esta analogía y le dice que “no se convierta en nahuala”. Esta interacción revela una contradicción profunda en el discurso de la salud mental: mientras la atención psicológica se promueve como un derecho para todos, en la práctica sigue estando condicionada por barreras económicas y prejuicios culturales. El lenguaje aquí minimiza la experiencia de Jazmín, exotizando su dolor en lugar de validarlo.

Zarza trabaja en un mercado de artesanías y, con frecuencia, turistas mestizos le piden que les haga “un amarre” o que les venda “algo para atraer el amor”, asumiendo que por ser indígena tiene conocimientos místicos. Aunque Zarza no tiene relación con la herbolaria ni con prácticas esotéricas, a veces ha tenido que seguirles el juego para no perder clientes. Este fenómeno semiótico la encierra en un imaginario folclórico en el que su identidad indígena es vista como un producto exótico. Mientras tanto, la retórica oficial promueve la conservación de la cultura indígena, pero solo en la medida en que sea consumible para el mercado turístico.

Astroemería es una indígena universitaria que estudia derecho y quiere especializarse en derechos humanos. Sin embargo, en la facultad constantemente le preguntan si entró por “cuota indígena” o si realmente pasó el examen por mérito propio. La representación de la indígena en el discurso académico sigue marcada por la incredulidad ante su capacidad intelectual. A pesar de que el discurso institucional promueve la inclusión educativa, en la práctica el acceso sigue plagado de descalificaciones y microagresiones. La semiótica de la inteligencia aquí está racializada: se asume que la excelencia académica no puede encarnar en un cuerpo indígena.

Flora vive en la ciudad y trabaja en una oficina administrativa. Su apariencia morena y su acento provocan que constantemente le pregunten de dónde viene, como si no pudiera ser originaria del mismo lugar que sus compañeros de trabajo. Cuando usa su traje tradicional en festividades, recibe elogios condescendientes que enfatizan su “colorido” pero nunca su profesionalismo. La contradicción semiótica es evidente: la diversidad se celebra en términos simbólicos, pero en la práctica se traduce en marginación.

Orquídea vende antojitos en una esquina de la ciudad y, a pesar de que su comida es reconocida y popular, los restaurantes de la zona intentan desplazarla porque “afecta la

imagen del lugar”. Aquí, la semiótica de la limpieza urbana se convierte en una herramienta de exclusión, donde los negocios de cadena son bienvenidos, pero el comercio informal indígena es visto como una “mancha” en el paisaje. La retórica oficial de apoyo a la economía indígena queda anulada cuando el espacio público es controlado por intereses empresariales.

Begonia es una indígena con discapacidad motriz que usa silla de ruedas. En su comunidad, las calles sin pavimentar y la falta de infraestructura hacen que su movilidad sea casi imposible. Cuando acude a la ciudad para recibir tratamiento, el transporte público le niega el acceso porque su silla “estorba”. En los discursos gubernamentales, la accesibilidad es un derecho, pero en la realidad los espacios siguen siendo diseñados para excluir a quienes no encajan en la norma corporal hegemónica.

Hortensia es una mujer indígena trans que ha enfrentado violencia extrema en su comunidad. Su identidad de género es vista como una traición a las costumbres y en la ciudad es discriminada por ser indígena y trans. No importa cuántos discursos políticos hablen de la inclusión LGBTQ+, en la práctica Hortensia es invisible en las políticas públicas. Su experiencia revela la hipocresía de una sociedad que presume diversidad mientras mantiene intactos sus mecanismos de exclusión.

Cada uno de estos testimonios expone la distancia entre el discurso y la realidad. El Año Internacional de la Mujer Indígena es una declaración vacía cuando no se traduce en políticas que garanticen su seguridad, su bienestar y su dignidad. La semántica del reconocimiento es un velo que oculta la persistente violencia que enfrentan. Las mujeres indígenas siguen siendo golpeadas, explotadas, despojadas, humilladas y silenciadas, mientras el discurso político insiste en celebrar su resistencia sin erradicar las estructuras que las oprimen.

Así, estos testimonios son solo una muestra de una realidad más amplia. Mientras la sociedad continúa exaltando la cultura indígena en el discurso, sigue despreciando a quienes la encarnan en la vida cotidiana. Es urgente pasar del simbolismo al compromiso real con la justicia social para las mujeres indígenas. No basta con nombrarlas en declaraciones oficiales; es necesario transformar las condiciones que las condenan a la exclusión y la violencia.

Transformando la percepción de la mujer indígena: El poder semiótico y simbólico de la imagen y el discurso

El uso de la imagen y el discurso ha sido un factor determinante en la construcción de la percepción social de la mujer indígena en América Latina. A través de narrativas visuales y lingüísticas, se han perpetuado representaciones que la colocan en un lugar de subordinación y exclusión. Sin embargo, la semiótica y el simbolismo pueden ser herramientas fundamentales para subvertir estos discursos y resignificar la presencia de la mujer indígena en el imaginario colectivo.

Según Nelly Richard (2004), la semiótica puede actuar como un mecanismo de resistencia frente a las narrativas dominantes. La mujer indígena ha sido representada históri-

camente como una figura de sacrificio, pobreza y marginación. No obstante, al modificar los signos y símbolos que la representan, se puede reconstruir una imagen que resalte su agencia y protagonismo. El arte, la literatura y los medios de comunicación pueden emplear estrategias semióticas para modificar el significado asociado a la mujer indígena, presentándola como una figura de conocimiento, liderazgo y resistencia.

Graciela Hierro (2001) argumenta que la representación visual tiene un impacto profundo en la percepción social. Al introducir imágenes que muestren a la mujer indígena como intelectual, artista o líder comunitaria, se desafía el imaginario que la encasilla en la servidumbre o el comercio informal. Ejemplos de esto pueden verse en el arte contemporáneo de autoras como Maya Goded, quien a través de la fotografía documenta la fortaleza y diversidad de las mujeres indígenas en contextos urbanos y rurales, desafiando la visión reduccionista de su papel en la sociedad.

María Lugones (2010) enfatiza que el lenguaje no es neutral y que puede utilizarse para construir nuevas realidades. La manera en que se habla de la mujer indígena tiene un impacto directo en la percepción de sus capacidades y derechos. Los medios de comunicación, la educación y las políticas públicas pueden adoptar un discurso que reconozca su papel activo en la historia y el presente de América Latina. Cambiar el discurso implica eliminar términos peyorativos y evitar la romantización de su figura, mostrando su diversidad y complejidad como sujeto social.

Yuderks Espinosa Miñoso (2015) sostiene que el feminismo decolonial ofrece una perspectiva crítica para desmontar las construcciones simbólicas que han oprimido a las mujeres indígenas. La resignificación de símbolos puede pasar por el rescate de narrativas propias de los pueblos originarios, donde la mujer indígena no es un objeto pasivo, sino una fuerza de transformación. La oralidad, la iconografía y los relatos históricos pueden ser reapropiados para construir un imaginario de resistencia y autonomía.

La semiótica y el simbolismo tienen un poder transformador en la percepción social de la mujer indígena. A través de la modificación de los códigos visuales y discursivos, es posible cambiar las narrativas que la han reducido a la marginalidad y construir nuevas imágenes que la posicionen como una figura de poder, conocimiento y liderazgo. Este proceso requiere la participación activa de artistas, académicas, periodistas y activistas que, desde sus respectivos campos, contribuyan a la resignificación de la mujer indígena en el imaginario colectivo.

Conclusiones: Hacia una resignificación semiótica y simbólica de la mujer indígena

El análisis semiótico y simbólico de la representación de la mujer indígena en los discursos visuales y narrativos ha evidenciado las múltiples formas de violencia y marginación que se ejercen sobre ella a través del imaginario colectivo. A lo largo de este estudio, hemos identificado cómo la imagen de la madre indígena ha sido manipulada para justificar estructuras de dominación, asociándola con la pobreza, la ignorancia y la servidumbre. Sin embargo, también hemos explorado el poder transformador del lenguaje y la imagen

como herramientas para revertir estas percepciones. En estas conclusiones, sintetizamos los principales hallazgos y proponemos líneas de acción para resignificar la figura de la mujer indígena desde una perspectiva emancipadora.

Uno de los principales hallazgos de este análisis es que la mujer indígena no es representada como un sujeto autónomo, sino como un constructo simbólico que responde a las necesidades del discurso hegemónico. Históricamente, ha sido posicionada como la madre del mestizaje, reforzando la idea de que su única función es la reproducción de una identidad nacional que niega su especificidad. Esta construcción la reduce a una figura pasiva, invisibilizando su agencia y contribución a la historia y la cultura.

A través de un análisis semiótico de los murales de Ciudad Universitaria y otras representaciones visuales, hemos observado cómo la iconografía perpetúa una narrativa de victimización, donde la mujer indígena aparece como víctima de violencia y subordinación. Esta imagen no solo refuerza su exclusión del ámbito público, sino que también la despoja de su capacidad de resistencia. En este sentido, la semiótica nos permite desentrañar las estructuras simbólicas que sustentan esta marginación y proponer nuevas formas de representación.

El discurso dominante ha sido fundamental en la construcción de una percepción distorsionada de la mujer indígena. Desde la educación hasta los medios de comunicación se ha perpetuado una narrativa que la sitúa en el margen de la sociedad, identificándola con el atraso y la precariedad. Como han señalado autoras como María Lugones y Yuderkeys Espinosa Miñoso, esta narrativa forma parte de un entramado colonial y patriarcal que busca mantener a la mujer indígena en una posición de subordinación.

Además, el análisis de las representaciones visuales ha demostrado que la imagen de la mujer indígena en el imaginario colectivo está ligada a la servidumbre y al comercio informal. Su presencia en el espacio público se limita a roles de baja jerarquía, mientras que su conocimiento y capacidades quedan relegadas a la esfera privada. Esta construcción simbólica refuerza la exclusión estructural y limita sus posibilidades de desarrollo y participación política.

A pesar de la persistencia de estos discursos de exclusión, la semiótica y el simbolismo ofrecen herramientas para la transformación de la percepción social. La resignificación de la imagen y el discurso permite desmontar las narrativas hegemónicas y construir nuevas representaciones que visibilicen la diversidad y la agencia de la mujer indígena.

La obra de artistas, escritoras y académicas indígenas ha demostrado que es posible generar una representación alternativa que no solo desafíe los estereotipos, sino que también reivindique el conocimiento y la historia de estas mujeres. Ejemplos como la fotografía de Maya Goded o los estudios de Lorena Cabnal muestran cómo la imagen y el discurso pueden ser utilizados como herramientas de empoderamiento y resistencia.

Para lograr una transformación real en la percepción de la mujer indígena, es fundamental adoptar una estrategia integral que abarque distintos ámbitos de la sociedad. La educación, los medios de comunicación y las políticas públicas deben asumir un papel

activo en la construcción de una narrativa que refleje la diversidad y riqueza de la experiencia indígena.

Desde la educación, es crucial integrar una perspectiva decolonial que cuestione las narrativas tradicionales y visibilice las voces de las mujeres indígenas. En los medios de comunicación, es necesario fomentar una representación equitativa que no reproduzca estereotipos, sino que muestre la complejidad y diversidad de sus realidades. Finalmente, las políticas públicas deben reconocer y garantizar los derechos de las mujeres indígenas, asegurando su participación en la toma de decisiones y promoviendo su acceso a espacios de poder.

El análisis semiótico y simbólico nos ha permitido comprender cómo la imagen y el discurso han sido utilizados para marginar a la mujer indígena y perpetuar su exclusión. Sin embargo, también hemos identificado el potencial transformador de estas herramientas para resignificar su figura y construir una narrativa más justa y equitativa.

Es fundamental que desde la academia, el arte y la política se continúe trabajando en la deconstrucción de los discursos hegemónicos y en la construcción de nuevas representaciones que reivindiquen la historia, el conocimiento y la agencia de las mujeres indígenas. Solo a través de un cambio en el imaginario colectivo podremos avanzar hacia una sociedad más justa e incluyente, donde todas las mujeres, independientemente de su origen, sean reconocidas y valoradas en su plena dignidad.

Referencias

- Arizpe, L. (2004). *Indigenous women and cultural policies in Latin America*. UNAM.
- Cameron, D. (1992). *Feminism and linguistic theory*. Palgrave Macmillan.
- Cixous, H. (1975). *Le rire de la Méduse et autres ironies*. Galilée.
- Collins, P. H. (2000). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Routledge.
- Espinosa Miñoso, Y. (2015). Escribiendo desde el feminismo decolonial. In N. Gutiérrez & R. Espinosa (Eds.), *Feminismos insurgentes* (pp. 35–56). CLACSO.
- Gill, R. (2007). *Gender and the media*. Polity Press.
- Giunta, A. (2018). *Feminismo y arte latinoamericano: Historias de artistas que emanciparon el cuerpo*. Siglo XXI.
- Hierro, G. (2001). *Ética y feminismo*. UNAM.
- hooks, b. (1989). *Talking back: Thinking feminist, thinking Black*. South End Press.
- Irigaray, L. (1993). *Je, tu, nous: Toward a culture of difference*. Routledge.
- Kristeva, J. (1984). *Revolution in poetic language*. Columbia University Press.
- de Lauretis, T. (1987). *Technologies of gender: Essays on theory, film, and fiction*. Indiana University Press.
- Lugones, M. (2010). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73–101.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La Manzana de la Discordia*, 6(2), 105–119.
- Machicao, X. (2005). *Políticas públicas y equidad de género en América Latina*. CLACSO.
- Paredes, J. (2008). *Hilando fino: Desde el feminismo comunitario*. La Carreta.

- Reguillo, R. (2000). *Emergencia de culturas juveniles: Estrategias del desencanto*. Siglo XXI.
- Richard, N. (2004). *Residuos y metáforas: Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la transición*. Cuarto Propio.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- Tzul Tzul, G. (2017). *Sistemas de gobierno comunal indígena y la lucha de las mujeres indígenas*. Editorial Abya-Yala.
- Vargas, V. (2012). *Feminismo y movimientos sociales en América Latina*. CLACSO.
- Yanniello, P. (2019). *Lenguas indígenas y educación bilingüe en América Latina*. FLACSO.