
Traductora, traditora: una figura paradigmática del feminismo de las chicanas*

Norma Alarcón

Cuando llega el conquistador español, esa mujer [maya] ya no es más que el lugar donde se enfrentan los deseos y las voluntades de dos hombres. Matar a los hombres, violar a las mujeres: éstas son al mismo tiempo pruebas de que un hombre intenta el poder, y sus recompensas. La mujer elige [sic] obedecer a su marido y a las reglas de su propia sociedad; pone todo lo que queda de voluntad personal en inhibir la violencia [de su propia sociedad] de la que ha sido objeto. . . Ya su marido, de quien es el "Otro interior", no le deja posibilidad de afirmarse en cuanto sujeto libre. . .

Tzvetan Todorov,
La conquista de América
(trad. Flora Botton Burlá)

En su espléndido libro *Quetzalcóatl y Guadalupe*, Jacques Lafaye describe de manera fascinante los papeles que estas dos figuras divinas y míticas desempeñaron en la formación de la conciencia nacional mexicana.¹ Quetzalcóatl era un dios azteca cuyo nombre, o así lo aseguraban los misioneros, denominaba, para los indígenas, al Mesías verdadero. Guadalupe, por otro lado, era la versión nativa de la Virgen María del pueblo mexicano —que en ese momento empezaba a conformarse— y, en cierto sentido, sustituía a la diosa azteca Tonatzin. Para la época de la independencia mexicana, en 1821, Guadalupe se había alzado triunfante como la patrona nacional de México, y su estandarte se enarbolaba con frecuencia en las batallas. En un artículo muy conocido que puede haber inspirado a Lafaye, Eric R. Wolf comenta que

la guerra mexicana de independencia marca la realización final de la promesa apocalíptica. . . [L]a promesa de vida expresada por la madre sobrenatural se ha

*Agradecemos a la autora el permiso para la publicación de este artículo aparecido en *Cultural Critique*, núm. 13, otoño, 1989.

¹Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia en México (1531-1813)*, trad. Ida Vitale, FCE, México, 1983.

convertido en la promesa de un México independiente, liberado de la autoridad irracional de los padres—opresores españoles y devuelto a la nación predilecta cuya elección se ha hecho manifiesta en la aparición de la Virgen en Tepeyac. . . Madre, alimento, esperanza, salud, vida; salvación sobrenatural de la opresión; pueblo elegido e independencia nacional —todos encuentran su expresión en un solo símbolo.²

Existen suficientes manifestaciones del folklore, así como evidencia documental de naturaleza histórica y literaria, que permiten sugerir que la esclava indígena Malintzin Tenepal fue transformada en el doble monstruoso de Guadalupe y que su “estandarte” también funcionó como auxiliador e incitador del proceso de formación de la nación o, por lo menos, de la creación de perspectivas nacionalistas. El día del aniversario de la independencia en 1861, por ejemplo, Ignacio Ramírez “El Nigromante”, político y hombre de letras, recordó a los que festejaban que los mexicanos debían su derrota a Malintzin, la puta de Cortés.³ Aún más, Malintzin puede compararse a Eva, sobre todo cuando se la ve como la responsable de la pérdida de gracia del pueblo mexicano y como la procreadora de un pueblo “caído”. Así, el par binario de origen mexicano, Guadalupe y Malintzin, vuelve a representar dentro de este sistema de pensamiento dualista las historias bíblicas de la creación y condición humanas. En efecto, como compromiso político entre los conquistadores y los conquistados, Guadalupe es la neorrepresentante de la Virgen María y la diosa nativa Tonatzin, mientras que Malintzin se sitúa en la periferia del nuevo orden patriarcal y su contrato sociosimbólico.⁴

²Eric R. Wolf, “The Virgen de Guadalupe: A Mexican National Symbol”, *Journal of American Folklore*, vol. 71, núm. 279 (1958), p. 38.

³Citado en Gustavo A. Rodríguez, *Doña Marina*, Imprenta de la Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 1935, p. 48.

⁴Tomo prestado el concepto de “contrato sociosimbólico” de Julia Kristeva, quien lo utiliza en el ensayo “Women’s Time”, trad. Alice Jardine y Harry Blake, *Signs*, vol. 7, núm. 1 (1981), pp. 13–35. Entiendo que significa un tipo de contrato mediante el cual se espera que la vida social de las mujeres (y de algunos hombres) cumpla con o se adecue a las expectativas de una configuración metafísica (esencial) que dictamina el tipo de personas en las que debemos convertirnos mediante el proceso de socialización. Estas configuraciones metafísicas van acompañadas de “cédulas semánticas” específicas para cada cultura. Pierre Maranda sugiere que las “cédulas semánticas” condicionan nuestros pensamientos y emociones. Son sistemas específicos para cada cultura que internalizamos durante el proceso de socialización. Es más, estas cédulas o sistemas de significación “poseen una inercia y un impulso propios. Existen dominios semánticos con una alta inercia: las terminologías de parentesco, los dogmas de las iglesias autoritarias, la concepción de los roles sexuales”. Véase su ensayo “The Dialectic of Metaphor: An Anthropological Essay

Efectivamente, Malintzin y el “falso dios” y conquistador Hernán Cortés son la contrapareja, “los dobles monstruosos”, del Quetzacoatl y Guadalupe de Lafaye. Estas dos figuras monstruosas se convierten, para las siguientes generaciones de “nativos”, en símbolos de poder avasallador desenfrenado y de traición, respectivamente.⁵ Malintzin llegó a ser conocida como la lengua, metáfora usada por Cortés y los cronistas de la conquista para referirse a Malintzin la traductora. Sin embargo, ella no sólo tradujo para Cortés y sus hombres, sino que tuvo a sus hijos. Así, una combinación de Malintzin–traductora y Malintzin–procreadora se convierte en el aspecto central de la naturaleza traidora que más tarde se le adscribió.

A los ojos de los vencidos (oprimidos), cualquiera cercano a la lengua o a Cortés (el opresor), en palabra o hecho, es sospechoso o se expone a volverse un “doble monstruoso” sacrificatorio. Los que usan el idioma del opresor aparecen como ajenos a la comunidad, racionalizando así su expulsión, pero, paradójicamente, también ayudan a la constitución de la comunidad. En *La violencia y lo sagrado*, René Girard señala que el pensamiento religioso “busca conseguir”, y si es necesario inventa, una víctima sacrificatoria lo más similar posible a su visión ambigua de la víctima original. El modelo imitado no es el verdadero doble, sino un modelo transfigurado por el mecanismo del “doble monstruoso”.⁶ Si al comienzo Cortés y Malintzin son bien recibidos porque salvarán y vengarán a los indígenas del imperialismo azteca, pronto se los desenmascara y “sacrifica”, es decir, son expulsados para que se pueda recobrar, esperar y/o inventar a los dioses auténticos. Mien-

on Hermeneutics”, en *The Reader in the Text: Essays on Audience and Interpretation*, Susan R. Suleiman e Inge Crosman (eds.), Princeton University Press, Princeton, 1980, pp. 184–185.

⁵Los “nativos” que terminaron odiando a Cortés y a Malintzin son los mestizos —los hijos de sangre mezclada— puesto que los indígenas de la época de la conquista a menudo los saludaron como libertadores. Es interesante notar que a lo largo del periodo colonial mexicano los misioneros montaron obras de teatro seculares para la población indígena en las que Cortés y Malintzin eran representados como sus libertadores. Incluso hoy, algunas parroquias continúan representando estas obras en comunidades dispersas. Tomo los comentarios anteriores del trabajo en progreso de Norma Cantú, “Secular and Liturgical Folk Drama”, presentado en la National Association of Chicano Studies, Los Angeles, 29 de marzo–1 de abril de 1989.

⁶René Girard, *Violence and the Sacred*, trad. Patrick Gregory, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1997, p. 273 (hay trad. al español: *La violencia y lo sagrado*, trad. de Joaquín Jordá, Ed. Anagrama, Barcelona, 1983).

tras se podía seguir esperando a Quetzalcóatl, Guadalupe se hizo presente en una visión, y sólo doce años después de la llegada de Cortés su invención como la Virgen Madre y diosa nacional ya estaba en marcha. Guadalupe, como sugiere el mismo Lafaye, es una metáfora que nunca ha sustituido totalmente a Tonatzin. Como tal, Guadalupe es capaz de evocar alternativamente a la apacible Virgen Madre católica y a la poderosa diosa de la tierra prepatriarcal. En todo caso, a una década de la invasión, comienza a tomar forma la representación de Cortés y Malintzin como chivos expiatorios que se vuelven receptáculo de la rabia y la pasión humanas, de las hostilidades, muy reales, que "todos los miembros de la comunidad sienten unos por otros".⁷ En el contexto de una sociedad ordenada por la religión, se observa en la transformación de Cortés y Malintzin en chivos expiatorios "la metamorfosis muy real de violencia recíproca en violencia restrictiva mediante la agencia de la unanimidad".⁸ La unanimidad es provocada por los chivos expiatorios elegidos, y la violencia se desplaza hacia ellos. Ese mecanismo estructura muchos valores culturales, rituales, costumbres y mitos. Desde esta perspectiva, entre la gente de ascendencia mexicana, cualquiera que ha transgredido las fronteras de los intereses y valores percibidos del grupo es llamado con frecuencia malinche o malinchista. Así, la recuperación contemporánea y las redefiniciones positivas del nombre de Malintzin hablan de un esfuerzo para superar un pensamiento maniqueo religiosamente organizado. No hay nada más fascinante o divertido, como demuestra Lafaye, que rastrear la transformación de leyendas en mitos que contribuyen a la formación de una conciencia nacional. Sin embargo, si sólo se rastrean las figuras de trascendencia —las víctimas recuperadas o desplazadas de los actores—imitadores— nos quedamos sin conocer el proceso de creación de los chivos expiatorios, sea a través del folklore, de la polémica o de la literatura. Un análisis del papel de Cortés⁹ como doble monstruoso se dejará para otra ocasión. Es claro que a menudo su papel es de conquistador, usurpador, extranjero y/o invasor.

⁷*Ibid.*, p. 99.

⁸*Ibid.*, p. 96.

⁹Los contratiempos de Cortés con la corona española pueden estar ligados a la necesidad que tuvieron los colonizadores y colonizados posteriores de extirparlo de sus relaciones con España. En todo caso, sí ha sido expulsado de la vida pública de México en donde no se puede encontrar ningún monumento o recordatorio de su papel en la conquista. Irónicamente, habita con frecuencia en el pensamiento de todos.

En el curso de cerca de cinco siglos Malintzin ha retenido alternativamente uno de sus tres nombres: Malintzin (el nombre que le dieron sus padres), Marina (el nombre que le dieron los españoles) o Malinche (el nombre que le dieron los indígenas durante la conquista). El epíteto *La chingada*¹⁰ ha salido a flote de manera muy acentuada en nuestro siglo para referirse a la desdichada experiencia —como tal se la considera— de Malintzin a manos de los españoles. El epíteto también subraya las implicaciones sexuales de haber sido conquistado(a): la violación de mujeres y la emasculación de hombres.

Guadalupe y Malintzin han sido consideradas casi siempre como figuras mediadoras contrapuestas, aunque se nos escape el momento preciso en que esto dio comienzo. Guadalupe ha llegado a simbolizar los poderes transformadores y la trascendencia sublime y es el estandarte que se lleva a la batalla en movimientos inspirados por utopías. Considerada siempre por los creyentes como una figura capaz de transformar el estatus del que pide, asegurando, además, un cumplimiento glorioso, nos transporta más allá o antes del tiempo. Por otra parte, Malintzin representa la subversión femenina y es vista, asimismo, como alguien que contribuyó deslealmente a la ruina de su gente porque era una intérprete en el ejército de Cortés. Guadalupe y Malintzin se han vuelto función una de la otra. Sea como sea, con mucha frecuencia se recuerda la presencia de una de las dos figuras en los “orígenes” de la comunidad mexicana, subrayando así su constitución divina y sagrada o su caída maldita y secular. La comunidad con raíces religiosas, como señala Girard, “se siente atraída y repelida por sus orígenes. Siente la necesidad constante de volver a experimentarlos, aunque de manera velada y transfigurada. . . ejercitando su recuerdo de la expulsión colectiva o mediante objetos cuidadosamente diseñados”.¹¹ Aunque se supone que Guadalupe alivia el dolor sufrido por la comunidad a causa de la pérdida de la gracia, Malintzin ejerce una fascinación en la que se entrelazan aversión, recelo y pesar. En su papel de traductora ella actúa como mediadora entre dominios culturales e históricos antagónicos. Si pen-

¹⁰“La chingada” se utiliza para referirse, literalmente, a una mujer a la que se han “cogido”. Así Paz y otros sugieren una relación metonímica con la violación. Cuando se utiliza el participio se implica pasividad de parte de ella. El verbo y sus derivados implican acción violenta, y mucho depende del contexto y del tono del hablante. Para referirse a un actor masculino [en términos positivos] se utiliza “chingón”.

¹¹Girard, *op. cit.*, p. 99.

samos que el lenguaje es siempre en algún sentido metafórico, entonces cualquier discurso, oral o escrito, puede llegar a traicionar cuando se percibe que se va más allá de la repetición de lo que la comunidad considera como el concepto, imagen o relato “verdadero” y/o “auténtico”. El acto de traducir, que con frecuencia introduce conceptos y percepciones diferentes, desplaza e incluso puede violentar el conocimiento local mediante el lenguaje. En el proceso, dichos conceptos y percepciones pueden ser considerados falsos o no auténticos.

Las sociedades tradicionales no seculares, ya sean culturas orales o escritas, tienden a ser muy ortodoxas y conservadoras, e interpretan el mundo y la vida en términos maniqueos. En las culturas predominantemente orales es común organizar el conocimiento, los valores y creencias alrededor de íconos, figuras o incluso personas simbólicos, característica tanto de los españoles como de los indígenas en la época de la conquista, y que de manera importante continúa hasta nuestros días en la cultura mexicana/chicana.¹² En un sistema de pensamiento binario y maniqueo como éste, el poder, silencio y autosacrificio maternal trascendentalizador de Guadalupe son atributos positivos que contrastan con aquellos de una mujer que habla como ser sexual y de manera autónoma sobre su rol materno. Hablar de modo independiente sobre su rol materno, como hizo Malintzin, es considerado en esta sociedad señal de una catástrofe, pues si se le permite articular sus necesidades y deseos debe hacer lo propio como madre en defensa de sus hijos y no de sí misma. Puesto que se percibe a Malintzin la traductora como alguien que habla por ella misma y no por la comunidad —como quiera que ésta se defina a sí misma— es considerada una mujer que ha traicionado su función cultural primaria: la maternidad. La figura de la madre está ligada a una reproducción doble, *strictu sensu*: la de su pueblo y la de su cultura. En una sociedad tradicional organizada alrededor de construcciones metafísicas o cosmológicas sobre el bien y el mal, no se toleran con facilidad ni se valoran en nombre del talento u “originalidad” las desviaciones culturales de la norma. En un contexto tal, hablar o traducir para uno mismo en vez de hacerlo a favor de los intereses y valores del grupo es equivalente a la traición. De este modo, asumir una voz in-

¹²Me baso parcialmente en el trabajo de Walter J. Ong para esta discusión, especialmente en *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, Yale University Press, New Haven, 1967 y *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Methuen, Nueva York, 1982.

dividualizada no maternal, como la de las chicanas durante y después del movimiento chicano (1965–1975),¹³ fue razón para que algunos las llamaran malinches o vendidas, lo que las impulsó a reivindicar a la Malinche en una variedad de formas, como veremos más adelante. Es así que, dentro de una cultura como la nuestra, si una no quiere cortar de cuajo con ésta al adquirir una “voz propia”, es necesario revisar y apropiarse de las creencias metafísicas más valoradas.

El poeta y crítico Octavio Paz fue uno de los primeros en señalar —en *El laberinto de la soledad*¹⁴— una relación metonímica entre Malintzin y el epíteto “la Chingada”, que se deriva del verbo náhuatl hispanizado “chingar”. Hoy en día la Chingada se usa comúnmente como sinónimo de Malintzin. Paz mismo lo reitera en su introducción al libro de Lafaye al señalar que “entre la Chingada y Tonatzin/Guadalupe oscila la vida secreta del mestizo”.¹⁵

Aunque las relecturas actuales de la leyenda y mito de Malintzin generalmente parten de los puntos de vista de Paz, existen dos etapas previas en su trayectoria de cerca de 500 años. La primera de estas corresponde a los cronistas e inventores de las leyendas; la segunda al desarrollo del mito de la traidora y al mecanismo que la convirtió en chivo expiatorio y que, al parecer, se llevó a cabo en el siglo XIX durante el movimiento de independencia.¹⁶

¹³Estas fechas son muy arbitrarias, especialmente la segunda. Los críticos chicanos coinciden en que la producción de literatura chicana contemporánea empezó en conjunción con la huelga de la Asociación Nacional de Trabajadores Agrícolas de César Chávez en 1965, señalando el hecho de que el Teatro Campesino de Luis Valdez se estrenó en los piquetes de los huelguistas. Véase Marta Sánchez *Contemporary Chicana Poetry: Critical Approaches to an Emerging Literature*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles, 1985, pp. 2–6. Para la recuperación del término “vendida”, véase el ensayo de Cherrie Moraga, “A Long Line of Vendidas”, en su libro *Loving in the War Years: Lo que nunca pasó por sus labios*, South End Press, Boston, 1983, pp. 90–117.

¹⁴Aunque el libro fue publicado en español en 1950, utilizo la traducción de Lysander Kemp al inglés, *The Labyrinth of Solitude: Life and Thought in Mexico*, Grove Press, Nueva York, 1961. [Las referencias a continuación pertenecen a la edición del FCE de 1983, N. de la T.]

¹⁵Lafaye, *op. cit.*, p. 22.

¹⁶Estas etapas se me revelaron al repasar el ensayo de Rachel Philips, “Marina/Malinche: Masks and Shadows”, en *Women in Hispanic Literature: Icons and Fallen Idols*, Beth Miller (ed.), University of California Press, Berkeley–Los Angeles, 1983, pp. 97–114. Véase también Rodríguez, *Doña Marina* y el trabajo de Norma Cantú, “Secular and Liturgical Folk Drama”.

En este trabajo me gustaría centrarme en la tercera etapa, la etapa modernista, la cual algunas mujeres y algunos hombres de letras se han sentido obligados a iniciar para poder observar con nuevos ojos y reivindicar a Malintzin.

Al escribir *El laberinto de la soledad* para explicar el pueblo y la cultura mexicanos, Octavio Paz estaba asimismo rindiendo homenaje al llamado de Alfonso Reyes para explorar y descubrir nuestros vínculos con el pasado, tal y como lo expresó en *Visión de Anáhuac (1519)*. En dicha obra, Reyes sugería que Doña Marina, como la llama, era la metáfora por excelencia de México y su conquista, opresión y victimización, elementos todos que forman parte importante de la vida y la "emoción histórica" mexicanas.¹⁷ Mientras que el punto de vista de Reyes está expresado en el lenguaje decoroso de comienzos de siglo, Paz explota el rompimiento modernista con lo sagrado para desarrollar y aclarar a la Doña Marina de Reyes transformándola en la Chingada. En su ya famoso capítulo "Los hijos de la Malinche", Paz sostiene, como lo hizo Reyes antes que él, que "nuestra actitud vital. . . es también historia".¹⁸ y concluye que la Malinche es la clave de nuestros orígenes mexicanos. Según Paz, nuestro origen, de raíces históricas, está en Malintzin y ello explica nuestra "actitud vital" contemporánea. Sin embargo, Paz no está interesado en la historia *per se*, sino en las maneras afectivas e imaginarias en las que ésta se ha experimentado, o se experimenta, y en las maneras en que hemos respondido a ella. Paz explora las conexiones entre Malintzin y la Chingada, es decir, la víctima sexual, la madre violada. Sostiene que como verbo (y sustantivo) tabú, "chingar" no tiene documentos etimológicos, a pesar de ello es parte del habla contemporánea. Independiente de cualquier registro histórico, la existencia y el significado de la palabra parecen fantasmagóricos, ilusorios. En palabras de Terry Eagleton, entonces, Paz se dedica a trabajar sobre lo aparentemente ilusorio, "la experiencia ideológica ordinaria del hombre",¹⁹ e intenta demostrar su relación con los sucesos históricos y, por implicación, con las actitudes de los hombres hacia lo femenino. Al llevar a cabo esta tarea, sin embargo, transforma a Malintzin en la madre pri-

¹⁷Aunque la obra fue originalmente publicada en 1915, utilizo la edición de El Colegio de México de 1953.

¹⁸Paz, *op. cit.*, p. 65.

¹⁹Terry Eagleton, *Marxism and Literary Criticism*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1976, p. 19.

mordial del pueblo mexicano, si bien se trata de la madre violada. Repudiarla, explica, es romper con el pasado, renunciar a los "orígenes". Paz cree que él está luchando contra una "encarnizada voluntad de desarraigo".²⁰ Concluye diciendo que la permanencia de Cortés y Malintzin en la imaginación y sensibilidad del mexicano revela que son algo más que figuras históricas: son símbolos de un conflicto secreto que aún no hemos resuelto. Mediante el análisis de frases tabú, Paz convierte a Malintzin en la Musa/Madre, aunque violada y vilipendiada, por lo tanto, también la Chingada. Al poner de relieve el hecho de que Malintzin y Cortés son más que figuras históricas, Paz, de hecho, está implicando que forman parte esencial de la ideología mexicana, de nuestra actitud ante la vida; es así como han sido arrebatados de su momento histórico y continúan obsesionándonos a través del funcionamiento de dicha ideología. En cierto sentido, al hacer de Malintzin la madre primigenia de los mexicanos, Paz ha fortalecido inadvertidamente el terreno ideológico ya existente, a la vez que ha desacralizado nuestros supuestos orígenes trasladando el momento fundador de Guadalupe a Malintzin. Lo paradójico es que Paz desplazó el mito de Guadalupe, no con la historia, sino con un nuevo mito, una inversión apropiadamente secularizada aunque inconsciente de sus residuos misóginos. Por supuesto, el público implícito de Paz es masculino —el así llamado "mestizo ilegítimo" que bien podría saltar encolerizado ante la idea de que se halla fuera del orden patriarcal legítimo, igual que las mujeres! En las construcciones de Paz, el orden fundante mexicano fue precedido por la ilegitimidad, lo que representa una explicación que se contrapone a la creencia de que Guadalupe legitimó dicho orden. La estrategia principal de la posición moderna (secular) de Paz consiste en arrancar a la conciencia contemporánea de las cosmologías religiosas.

A diferencia de Reyes, Paz menciona que "el pueblo mexicano no perdona su traición a la Malinche".²¹ Así, subraya la actitud ambivalente hacia los orígenes a pesar de la necesidad de aceptación y de un cambio de mentalidad. Carlos Fuentes, por su parte, también alega en favor de la aceptación de los inicios "sombrios" y enmarañados del pueblo mexicano en *Todos los gatos son pardos*.²² Sin embargo, en tanto Paz re-

²⁰Paz, *op. cit.*, p. 79.

²¹*Ibid.*, p. 78.

²²Aunque fue publicada originalmente en 1970, utilizo la edición de Siglo XXI de 1984.

conoce implícitamente la relación asimétrica entre esclava (Malintzin) y amo (Cortés) al decir que nuestra madre neosimbólica fue violada, Fuentes privilegia el deseo de venganza contra su gente atribuido a Malintzin —del que proviene su alianza con Cortés. A continuación, Fuentes hace que Malintzin se revele como una tonta engañada, con lo que se convierte en la Diosa Madre/Musa/Puta infausta, una figura tripartita que posee el don del habla. Al final, ese don la convierte en traidora. Tímidamente declara que ella es la lengua, “Yo sólo soy la lengua”, añadiendo que los objetos en última instancia actúan el destino que el *logos* dispone.²³ En este punto, Fuentes —junto con contemporáneos como Rosario Castellanos, Elena Poniatowska, José Emilio Pacheco y Octavio Paz— ilustra a través de Malintzin la creencia de que la literatura es la intención, mediante el poder del lenguaje, de recuperar la memoria al recuperar la palabra y de proyectar un futuro mediante la posesión de la palabra.²⁴ El supuesto subyacente es que la historia, en tanto obedece a restricciones ideológicas y metafísicas, no recupera verdaderamente los sucesos y la experiencia humanos, ni es capaz de proyectar el cambio; por lo tanto corresponden a la literatura tales funciones. Sin embargo, de manera simultánea y tal vez inconsciente, este punto de vista sugiere irónicamente que la literatura (el lenguaje) también se ocupa de relatar posiciones ideológicas que construyen a los lectores. Al sugerir que su producción literaria es una teoría de la historia, estos escritores mexicanos también parecen sugerir que es capaz de realizar cambios históricos. Es claro que tanto Paz como Fuentes se consideran elementos catalizadores, que remecen a los historiadores “académicos” de su época y país. Desde una perspectiva secular, Paz y Fuentes piensan que son más radicales que ellos, además de productores de una crítica cultural. Hacen explotar mitos con contramitos, o relatos con contrarrelatos.²⁵

En la obra teatral de Fuentes, Malintzin es la narradora que posee el habla. Como tal se le encarga la tarea de recuperar la experiencia de la conquista, de servir de puente entre dos poderes enfrentados: el de Cortés y el de Moctezuma. De tal modo, para Fuentes, narrar es

²³*Ibid.*, pp. 64, 99.

²⁴*Ibid.*, pp. 5–6.

²⁵Edmond Cros presenta un interesante estudio de la obra de Paz y Fuentes en su libro *Theory and Practice of Sociocriticism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988, pp. 153–189.

un arte femenino en oposición a las “artes del poder” masculinas, es un puente para dispares corredores de la bolsa del poder, que hacen uso de la imagen mediadora de Malintzin. Se puede observar aquí un artificio romántico: la mujer es la Diosa Madre/Musa/Putas que es el conocimiento mismo, sólo falta que el artista hombre sea capaz de descifrarlo; en esto Fuentes cae en la línea de muchos otros escritores desde Goethe hasta Paz. Es, por supuesto, irónico que la narración sea vista aun simbólicamente como un arte femenino, o un arte engastado en lo femenino, puesto que pocas mujeres lo han practicado a lo largo de la historia. Pero como diosa caída, en Fuentes, Malintzin recuerda a la Eva del patriarcado, la primera mediadora lingüística y la madre bíblica y traidora primordial, quien, por supuesto, es más tarde reemplazada por la Virgen María, alias Guadalupe, la “intermediaria” entre dos espacios culturales considerados antitéticos.

Para sugerir que el lenguaje mismo, como mediador, es nuestra primera traición, el novelista y poeta José Emilio Pacheco escribe un poema engañosamente sencillo pero significativo, titulado “Traddutore, traditori” (traductor, traidor). En el poema, Pacheco menciona a los tres traductores conocidos de la época de la conquista: Jerónimo Aguilar, Gonzalo Guerrero y Malintzin. Pacheco asegura que “el enredo llamado México” está en deuda con este trío.²⁶ Para Pacheco, lo que podía haber habido de “auténtico” en cada uno de los decursos culturales antes del choque ha sido transformado por los poderes creadores y transformadores del lenguaje. Los traductores, que utilizan el lenguaje como su agente mediador, tienen la capacidad, consciente o inconsciente, de distorsionar el suceso, expresión, texto o experiencia “originales”, volviéndolos falsos, “impuros”. El enmarañamiento cultural y biológico de México se debe a la propiedad metafórica del lenguaje y a los traficantes del lenguaje. Al traducir, al convertir, al transformar una cosa en otra, al interpretar (significados todos, sugeridos por el diccionario), el “original”, que en teoría establece una conexión clara entre palabras y objetos, se desbarata y corrompe. La “corrupción” que se lleva a cabo cuando existe una mediación lingüística puede convertir al hablante en traidor a los ojos de los demás; no sólo en un traidor, sino un traidor a la tradición representada y expresada en el suceso, expresión, texto o experiencia original. En el poema de Pacheco los actos alevosos están en-

²⁶José Emilio Pacheco, *Islas a la deriva*, Siglo XXI, México, 1976, pp. 27-28.

raizados en el lenguaje como mediador, el lenguaje como sustitución, es decir, como metáfora.

Reyes, Paz, Fuentes y Pacheco han estado trabajando con la metáfora y la metonimia para revisar, reinterpretar o invertir los significados de Malintzin. En el siglo XX son los primeros que, apropiándose, la han "rescatado" de las "actitudes ante la vida". Colocarla en el papel de chivo expiatorio, doble monstruoso y traidora como han hecho otros hombres es negar nuestros propios orígenes monstruosos, o sea, los comienzos monstruosos del pueblo mestizo de cara a una ética de pureza y autenticidad como valores absolutos. Al recordar a los primeros traductores y subrayar el papel de la mediación lingüística, las relecturas de Pacheco son las más novedosas, además de que el acento sobre el género y la sexualidad en el que los otros se basan para sus interpretaciones se halla difuminado en ellas. Paz y Fuentes han sexualizado, de manera patente, a Malintzin, mucho más que cualquier otro escritor anterior. Al hacerlo pretenden estar recuperando el cuerpo femenino (maternal) como una entidad secular, sexual y significativa. A veces, sin embargo, su punto de vista oscila entre la atracción y la repulsión, lo que revela sus actitudes hacia lo femenino y hacia sus "orígenes". Para Fuentes, la sexualidad de Malintzin es devoradora (salvaje), ciertamente la doble monstruosa de Guadalupe, lo femenino asexualado y virginal.

Las revisiones de Malintzin elaboradas por Paz y Fuentes tienen una importancia especial para los escritores chicanos. Su influencia global puede hallarse no sólo en la fascinación que provocan sus libros, sino en el hecho de que sus trabajos fueron incluidos en los primeros textos utilizados para los estudios chicanos. Dos de ellos eran *Introduction to Chicano Studies* y *Literatura chicana: texto y contexto*.²⁷ Los chicanos, como los mexicanos, deseaban recobrar sus orígenes. No obstante, muchos chicanos resaltaron las primeras interpretaciones nacionalistas de Malintzin como la mediadora traicionera que debía ser expulsada de la comunidad, no aceptada, como habían sugerido Paz y Fuentes. En su búsqueda de "autenticidad" los chicanos a menudo desearon a la mediadora silenciosa, Guadalupe, la incondicional transmisora de la tra-

²⁷Por ejemplo, "Los hijos de la Malinche" de Octavio Paz puede encontrarse en *Introduction to Chicano Studies: A Reader*, Livie Isauro Durán y H. Russell Bernard (eds.), Macmillan, Nueva York, 1973, pp. 17-22, y "El legado de la Malinche" de Carlos Fuentes en *Literatura chicana: texto y contexto*, Antonia Castañeda Shular, Tomás Ybarra-Frausto y Joseph Sommers (eds.), Prentice Hall, Nueva York, 1972, pp. 304-306.

dición y redentora de la opresión. De tal modo que no debería haber resultado sorprendente el que entre los estandartes acarreados por los trabajadores agrícolas chicanos en la marcha, a raíz de la huelga, de 1965 estuviera el de la Guadalupe.²⁸

Al discutir el papel de la mujer en las culturas tradicionales, la antropóloga Sherry Ortner afirma,

En la medida en que la mujer es universalmente el agente básico de la primera socialización y es virtualmente considerada la corporización de las funciones del grupo doméstico, tenderá a someterse a las pesadas restricciones y limitaciones que rodean la unidad. Su posición intermedia (culturalmente definida) entre la naturaleza y la cultura, que aquí tiene el sentido de mediación (es decir, que realiza funciones de conversión) entre la naturaleza y la cultura, no sólo explicaría su estatus inferior, sino también la mayor parte de las restricciones que recaen sobre sus actividades. . . El conservadurismo y el tradicionalismo, socialmente engendrados, del pensamiento de la mujer es otra forma —quizás la peor, y desde luego la más insidiosa— de restricción social, y sin duda debe relacionarse con su función tradicional de producir miembros del grupo convenientemente socializados.²⁹

La mujer que cumple con estas expectativas es más parecida a la figura femenina de la trascendencia, es decir, Guadalupe. En una sociedad binaria, maniquea, como son las sociedades religiosas casi por definición, la que no cumple con esta expectativa es vista como subversiva o mala,

²⁸Para una visión del uso implícito o explícito de figuras femeninas de oposición cuyos rasgos podrían originarse en Guadalupe—Malintzin, véase Juan Bruce-Novoa, "One More Rosary for Doña Marina", *Confluencia*, vol. 1, núm. 22 (1986), pp. 73–84. En los años ochenta algunas artistas visuales chicanas comenzaron a experimentar con la imagen de Guadalupe. Ester Hernández, por ejemplo, representa a la virgen ejecutando un golpe de karate. Santa Barraza pinta a una Coatlicue (diosa de la fertilidad) recién desenterrada que empuja a Guadalupe hacia arriba y la subyuga. Las imágenes contrastantes cuentan la historia de la diferencia entre ellas: la una pequeña, la otra enorme. Las reproducciones de estos trabajos están en *Third Woman*, vol. 4, 1989, pp. 42 y 153. Yolanda M. López ha retratado a "Guadalupe caminando" en sandalias de tacones altos. La reproducción que *Fem*, núm. 34 (1984) publicó en su portada provocó un número tremendo de cartas de gente furiosa que acusaba a las editoras de "sionistas". En comunicación personal Hernández contó que su dibujo a tinta de la Guadalupe causó un pequeño escándalo en un pueblito californiano. Ella tuvo que irse de la exposición para evitar que la atacaran con violencia. Los líderes de la comunidad tuvieron que programar talleres para discutir la obra y los derechos de la artista. Las revisiones modernas de Guadalupe están cargadas de dificultades y ello puede ser la razón por la que las escritoras chicanas la han dejado a un lado. La Guadalupe todavía tiene un gran número de devotos seguidores.

²⁹Sherry B. Ortner, "Is Female to Male as Nature is to Culture?", en *Woman, Culture and Society*, Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), Stanford University Press, Stanford, 1974, p. 85. [Utilizo la traducción española *Antropología y Feminismo*, Anagrama, Barcelona, 1979, pp. 127–128, N. de la T.]

y vilipendiada con epítetos que la comunidad entiende. Si se está de acuerdo con Adrienne Rich, para no hablar de otros desde Coleridge, en que el poder de la imaginación es potencialmente subversivo, entonces, para muchas chicanas, "ser un ser humano femenino que trata de cumplir con funciones tradicionales femeninas de una manera tradicional [se halla] en contradicción directa"³⁰ con su creatividad y su talento; así como con su deseo de transformar sus roles culturales y redefinirse a sí mismas de acuerdo con su experiencia y manera de ver las cosas. Si la intención de la literatura es, en cierto sentido, la recuperación o proyección de la experiencia humana, como sugieren también los escritores discutidos, entonces su representación lingüística podría muy bien entrañar una "traición" a la familia, a las tradiciones, a lo que es éticamente considerado "puro y auténtico", ya que se trata de interpretar mediante el lenguaje interpretativo y no de repetir ritualmente. No es sorprendente, entonces, que algunos de los escritores e intelectuales más talentosos de la cultura chicana contemporánea estén fascinados con la figura percibida, sobre todo, como la transgresora de una cultura previa, que se suponía era la "auténtica". El yo y la cultura pueden verse con nuevos ojos y reinventarse sólo a través de una relectura de la tradición. Así, para poder romper con esta última, las chicanas, como escritoras y activistas políticas, simultáneamente legitiman su discurso enraizándolo en la comunidad mexicano/chicana y creando un "sujeto hablante", reapropiándose de Malintzin, a partir de los escritores mexicanos y de la tradición oral chicana; con Malintzin comienzan una recuperación de ciertos aspectos de su experiencia y de su lenguaje. De esta manera, se evita, se niega indirectamente y se da una nueva investidura como objeto menos intratable a la visión tradicional de la feminidad que inviste a Guadalupe. La historia política de Guadalupe representa las expectativas y los deseos utópicos de una comunidad por la vía de una mediación divina. Malintzin, por otro lado, como "sujeto hablante"³¹, secularmente establecido, no constreñido por creencias reli-

³⁰ Adrienne Rich, *On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose, 1966-1978*, Norton, Nueva York, p. 43 (hay trad. al español: *Sobre mentiras, secretos y silencios*, trad. Margarita Dalton, Icaria, Barcelona, 1983).

³¹ Tomo la noción de "sujeto hablante" de Julia Kristeva, especialmente de "The Ethics of Linguistics", en *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, Leon Roudiez (ed.), trad. Thomas Gora, Alice Jardine y Leon S. Roudiez, Columbia University Press, Nueva York, 1980, pp. 23-25.

gias, se presta más fácilmente a la articulación y representación como sujeto y asimismo como objeto. En cierto sentido, se debe conducir a Malintzin para que se represente a sí misma, para que se vuelva sujeto de representación, y la mejor manera de lograr esto es compenetrándose con sujetos hablantes femeninos de nuestros días. El lenguaje, como ha señalado Mikhail Bakhtin,

se convierte en "propio" sólo cuando el hablante introduce en él su propia intención, su propio acento, cuando ella se apropia la palabra, adaptándola a su propia intención semántica y expresiva. Antes de este momento de apropiación, la palabra no existe en un lenguaje neutro e impersonal (después de todo, el hablante no obtiene sus palabras de un diccionario), sino que existe en las bocas de otras personas, en los contextos de otras personas, sirviendo a los intereses de otras personas: es de ahí de donde una debe tomar la palabra y apropiársela. . . El lenguaje no es un medio neutro que pasa libre y sencillamente a formar parte de la propiedad privada de las intenciones de la hablante; está poblado —sobrepoblado por las intenciones de otros. Realizar una expropiación, forzarlo a someterse a las intenciones y acentos de una, es un proceso difícil y complicado.³²

Extraer a Malintzin de los textos de los otros para apropiársela y llenarla con las intenciones, significados y deseos de las chicanas ha tomado años. Los hombres mexicanos ya habían llevado a cabo la operación con sus propios objetivos en mente; le tocaba el turno a las mujeres. (Aunque en este ensayo sólo hablo de los esfuerzos de las chicanas, algunas escritoras mexicanas como Juana Alegría y Rosario Castellanos también han trabajado con esta figura, cuestionando las representaciones masculinas.)

Una de las primeras que resintió como un golpe la denigración masculina de Malintzin fue Adelaida R. del Castillo. Al parecer ella lo experimentó como algo personal que afectaba a todas las chicanas, lo que la llevó a decir que la denigración de Malintzin era equivalente a una difamación del "carácter de la mujer mexicana/chicana".³³ Para las chicanas, como implica del Castillo, Malintzin era más que una metáfora o un nuevo mito de fundación tal cual lo presenta Paz; Malintzin simbolizaba una experiencia femenina específica que estaba siendo inter-

³²Me tomé la libertad de convertir al sujeto masculino en uno femenino. Mikhail M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Michael Holquist (ed.), trad. Caryl Emerson y Michael Holquist, University of Texas Press, Austin, 1981, pp. 293–294.

³³Adelaida R. del Castillo, "Malintzin Tenepal: A Preliminary Look into a New Perspective", en *Essays on La Mujer*, Rosaura Sánchez y Rosa Martínez Cruz (eds.), Chicano Studies Center Publications—University of California, Los Angeles, 1977, p. 141.

pretada equivocadamente, además de trivializada. Por extensión, se implicaba a las chicanas y a las mexicanas: el afán de Castillo de apropiarse de Malintzin para ella misma y para las chicanas en general la llevó a reivindicarla y revisarla. No sólo está en juego la apropiación y revisión de Malintzin, sino la autoexploración, autodefinition y autoinvención cultural de las chicanas mediante, y más allá de, el sistema y contrato sociosimbólico de la comunidad. No obstante, el proceso se complica porque las chicanas saben que bajo sus palabras yace un segundo (si no es que secundario) orden sociosimbólico: el angloamericano. La chicana deja un flanco descubierto a la acusación de que quiere "americanizar" la comunidad —así como Malinche la "hispanizó"— porque sus esfuerzos por autoinventarse son "incongruentes" con su cultura y sus aspiraciones son consideradas ajenas a la tradición. Cada escritora, como veremos, privilegia un aspecto diferente de "las vidas" de Malintzin —es decir, la supuesta experiencia histórica y/o la experiencia heredada imaginaria o ideológica.

Adaljiza Sosa Riddell, en "Chicanas in El Movimiento",³⁴ ensayo escrito al calor del movimiento chicano de principios de los años setenta, ve a Malintzin como un paradigma cultural de la situación de las chicanas contemporáneas. Para ella, la relación entre chicanas y chicanos en los Estados Unidos es similar a la existente entre Malintzin y el pueblo indígena durante la conquista española. Riddell concluye que las chicanas, como Malintzin antes que ellas, han sido víctimas por partida doble: ellas dentro de la sociedad angloamericana dominante y de las comunidades mexicano/chicanas. A su vez, estos factores explican la posición ambigua y ambivalente de algunas chicanas frente a un nacionalismo que no ha sido sometido a examen. El intento apasionado de Riddell por hacer una revisión y apropiación es tanto un llamado a que se comprenda la posición "mediadora" de algunas mujeres como una apología —una apología repleta de ironía, puesto que proviene de la víctima.

La "victimización" en el contexto de la colonización y de la supresión de las mujeres realizada en el patriarcado es una visión compartida por Carmen Tafolla en su poema "La Malinche".³⁵ La Malintzin de Tafolla alega que ciertos hombres con motivos ocultos la han nom-

³⁴En *Aztlán*, vol. 5, núms. 1 y 2(1974), pp. 155-65.

³⁵En *Five Poets of Aztlán*, ed. Santiago Daydi-Tolson, Bilingual Press, Binghamton, N.Y., 1985, pp. 193-195.

brado y juzgado equivocadamente. En el poema llega a decir que la Malinche se sometió a Cortés porque imaginó una nueva raza; quería ser la fundadora de un pueblo. Hay ecos de Paz y Fuentes en la visión de Tafolla, sin embargo difiere de ellos, pues hace de Malintzin una mujer que posee una intencionalidad lúcida, evitando atribuirle así motivos de venganza.

Así como Tafolla transforma a Malintzin en la fundadora de una nueva raza mediante una poesía visionaria, Adelaida R. del Castillo logra un resultado similar a través de una biografía reconstruida con los pocos "hechos" que nos han dejado los cronistas. En su ensayo, del Castillo afirma que Malintzin "personifica la acción efectiva, decisiva. . . Sus actos sincretizaron dos mundos en conflicto, lo que produjo el surgimiento de uno nuevo, el nuestro. . . [La M]ujer actúa en cierta mitología no como diosa"³⁶ sino como productora de historia. A continuación dice que Malintzin debería ser "vista como una mujer que fue capaz de actuar traspasando los límites de su función social prescrita (es decir, sirvienta y concubina) y desempeñarse como alguien que estaba dispuesta a realizar grandes sacrificios por lo que ella consideraba como una convicción filantrópica".³⁷ Del Castillo quiere evitar caer en la trampa de la mitificación y con este fin prescinde de la utilización de un "lenguaje poético", para recurrir a los "hechos históricos". En cierto sentido, a diferencia de los escritores hombres mexicanos mencionados, ella privilegia la historia como un relato más verdadero que la literatura. (Esto puede atribuirse a la diferencia entre la educación y experiencia angloamericana de Castillo y la de los mexicanos, para quienes la historia se reconstruye muchas veces con cada nuevo régimen, lo que provoca así una actitud de cinismo. Nuestra visión de las disciplinas de la historia y la literatura varían de acuerdo a nuestra ubicación, experiencia y educación.)

Sin embargo, a pesar de sus famosas habilidades como traductora, Malintzin no dejó su voz registrada porque era analfabeta; o sea que no pudo dejarnos una apreciación de sí misma y de su experiencia. De tal modo que nuestras disquisiciones se llevan a cabo sobre su cadáver y no tenemos ninguna pista sobre sus propias palabras, sino que acudimos a las palabras de los cronistas que no estaban libres de intereses, motivos e intenciones propios. Así, todos los intérpretes de su figura están sujetos a mitificar subjetivamente en cuanto empiezan a atribuir

³⁶Del Castillo, "Malintzin Tenepal", p. 125.

³⁷*Ibid.*, p. 126.

intenciones, cualidades y deseos a Malintzin, a pesar del hecho de que pueden acudir a las tematizaciones históricas de su papel, un papel visto a través de los ojos de Cortés, Bernal Díaz del Castillo, los tlaxcaltecas y muchos otros contemporáneos. Para Adelaida R. del Castillo, entonces, Malintzin debería ser vista como una mujer que realizó una serie de *elecciones*[sic] debido a una "convicción filantrópica", es decir, su convicción de que Cortés era Quetzalcóatl y, en seguida, de que Cristo era el verdadero Quetzalcóatl, o que el verdadero Quetzalcóatl era Cristo —de ahí el papel desempeñado por Malintzin en la conversión de la población indígena y su "sueño de redención cuando se dio cuenta que los españoles se asemejaban a Quetzalcóatl".³⁸ En otras palabras, Malintzin fue víctima, en un inicio, de una confusión de identidades, aunque más tarde reconoció a Quetzalcóatl en Cristo y desplazó su devoción hacia Cortés, hacia Cristo y más tarde aun hacia el niño que representaría la nueva raza. Creo que en la interpretación de Castillo hay tanto una revisión de Paz y de Fuentes como de la historia (es decir, de los cronistas), así como un rechazo a las ideas de Paz sobre la sexualidad pasiva de la mujer. Para resumir, a la vez que Castillo revisa una "mitología" (como la denomina en oposición a la historia) en la que se siente implicada, parece estar leyendo dos textos al mismo tiempo: el supuesto "original" (las crónicas) y la "mitología del original" (Paz y Fuentes). A estos textos los separan cerca de cinco siglos, sin embargo, del Castillo quiere apropiarse a Malintzin para sí misma, como una figura cuyo rostro refleja su visión: Malintzin como agente, como alguien que hace elecciones y como productora de historia. En realidad, el concepto de elección, noción existencialista de la filosofía angloamericana del siglo XX, debe ser problematizado si se quieren entender las restricciones con las cuales viven mujeres de otras culturas, tiempos y lugares. Al tratar de convertir a Malintzin en una "productora de historia" motivada, del Castillo no está tanto reconstruyendo el momento histórico de Malintzin como utilizándola para contraponerse al discurso contemporáneo masculino y proyectar un sentido más nuevo del ser femenino, un sujeto hablante con una visión extremadamente moderna de la conciencia histórica.

Cordelia Candelaria utiliza una estrategia similar en el ensayo "La Malinche, Feminist Prototype".³⁹ Para Candelaria, Malintzin es el prototipo feminista porque "desafió las expectativas sociales tradicionales

³⁸*Ibid.*, p. 130.

³⁹En *Frontiers*, vol. 5, núm. 2 (1980), pp. 1-6.

del papel de una mujer".⁴⁰ Candelaria enumera la serie de papeles que desempeñó: "enlace, guía de la región, asesora sobre las costumbres y creencias nativas, y estratega. . . [E]l papel menos importante fue el de amante".⁴¹ Aunque los papeles descritos por los cronistas se ajusten a tal descripción, el verbo "desafió" no lo hace. Es difícil saber hasta qué grado era posible desafiar las culturas nativa o española ya que ambas sostenían una visión del mundo trinitaria de Autoridad, Religión y Tradición. La resistencia de la que habla Candelaria tiene sus raíces en la filosofía existencialista contemporánea, que ha sido hasta ahora una rebelión incompleta contra la visión de mundo precedente.⁴² Al revisar la imagen de Malintzin, Candelaria privilegia un ser capaz de hacer elecciones con agudeza intelectual por sobre un ser que manifiesta su sexualidad y plurilingüismo, eludiendo así los dos cargos más importantes que se le han imputado. Puesto que la sexualidad, especialmente la que se atribuye a lo maternal, y el lenguaje son dos aspectos tan poderosos de la cultura, para mí no es aconsejable eludirlos; el nuevo sentido del ser que desafía las tradiciones debe tenerlos en mente.

En su poema "Chicana Evolution"⁴³ Sylvia Gonzáles aguarda el retorno de Malintzin como una Madre/Diosa redentora. En este poema Gonzáles ve al yo protagonista como una "Chicana/Daughter of Malinche",⁴⁴ dice esperar el retorno de la Malinche para que ésta pueda negar su culpa de traidora, purificar su carne, y "sacrificarse" para "redimir a todas sus hijas desamparadas"⁴⁵ —la Deméter del Nuevo Mundo, tal vez, que rescatará a todas las Perséfontes chicanas. Mientras que Fuentes hace que Malintzin redima a los hijos de nuestros días/Quetzalcóatl, Gonzáles quiere que redima a las hijas. Este regreso redentor potenciará la creatividad de Gonzáles, quien admira a las mujeres que se han desembarazado de la pasividad mediante sus "plumas".⁴⁶ Sin embargo, en el momento presente, se siente agobiada

⁴⁰*Ibid.*, p. 6.

⁴¹*Ibid.*, p. 3.

⁴²La rebelión incompleta es discutida por Hannah Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books, London, 1978.

⁴³En *The Third Woman: Minority Women Writers of the United States*, ed. Dexter Fisher, Houghton Mifflin, Boston, 1980, pp. 418–422.

⁴⁴*Ibid.*, p. 420.

⁴⁵*Ibid.*, p. 420.

⁴⁶*Ibid.*, p. 420.

por sus definiciones: "una creación de actos/así como de palabras".⁴⁷ Para Gonzáles el acto de escribir inyecta poder, no obstante ella pospone la puesta en acción de las hijas, como si la apropiación del lenguaje estuviera todavía por suceder. Como resultado, su revisión es desalentadora —aún estamos a la espera. Nuestra liberación se maneja desde un punto de vista apocalíptico, pero Guadalupe ha sido sustituida por la Malinche.

El debate intertextual entre mujeres y hombres suscita implícitamente el siguiente interrogante: ¿Malintzin pertenece a los hijos o a las hijas? Cada uno contesta para él mismo o ella misma, reduciendo la controversia a una lucha por la posesión de la figura neomaterna. De una u otra forma la mayoría de estos escritores hacen hincapié en el papel de procreadora de Malintzin. ¿Quién deberá hablar por ella, representarla? ¿Es ella ahora la procreadora del nuevo orden fundante? ¿Quién definirá dicho orden?

Ante la tradición patriarcal, Malintzin como Madre/Diosa/Musa/ Puta es considerada en algunos casos la redentora de las hijas. Alma Villanueva en su poema en tres partes recientemente publicado, "La Chingada", ve a Malintzin como la diosa prepatriarcal desplazada y profanada que ha retornado para conferir poder a sus hijas y para transformar a los hijos. Villanueva declara en un breve prefacio a su poesía: "Este poema es, siglos después, una respuesta furiosa a la cultura masculina, o sea, un poder patriarcal destructivo que pone en riesgo toda la vida. . ."; la destructividad emana de "un extraño dios masculino sin cuerpo" a través del cual los hombres por primera vez "desacreditaron a la primera mujer violada, cuando lo femenino se vio forzado a abdicar de su poder sagrado."⁴⁸ En la sección previsionaria, Villanueva sugiere que la Malintzin mexicana/chicana, conocida también como la Chingada, es una nueva representación y parodia de la expulsión más antigua de la Diosa, uno de cuyos nombres era Deméter.

Dentro del poema mismo, la diosa Malintzin/Deméter hace un llamado a los hijos para que se transformen en "hombres afectuosos capaces de reinventar el amor". Tal hazaña sólo puede lograrse mediante la evocación de "la niña dentro" de ellos, mediante la rehabilitación de todos los animales salvajes sin nombre que mataron y observaron morir

⁴⁷*Ibid.*, p. 419.

⁴⁸Alma Villanueva, "La Chingada", en *Five Poets of Aztlán*, ed. Santiago Daydi Tolson, Bilingual Review Press, Binghamton, 1985, p. 140.

por cumplir con algún tipo de búsqueda o ritual masculinos.⁴⁹ En la segunda parte, titulada "The Dead" por oposición a la primera que se titulaba "The Living", la Diosa, fusionada ahora con La Llorona/Mater dolorosa,⁵⁰ se duele por su hija muerta. La socialización preparó a las hijas para su derrota. La maldición "hijos de La Chingada" se reserva para los hijos, que irónicamente han sido paridos para matar a las hijas lloradas. A continuación, la Diosa exhorta a las hijas a que se den a luz a sí mismas, para que renueven su ser. Prohíbe tanto a hijas como hijos mirar hacia atrás a los antiguos modelos religiosos y los apremia para que se recreen a sí mismos con la ayuda que ella les proporcionará. Está dispuesta a sacrificarse para que "Nazcas, finalmente para /ti mismo(a)".⁵¹ En su representación de Malintzin, Villanueva intenta responder a la visión de Adrienne Rich sobre el deseo de la hija por una madre "cuyo amor y cuyo poder fueran tan grandes como para anular la violación y hacerla volver desde la muerte".⁵²

La interpretación de Malintzin hecha por Villanueva toma elementos de Paz quien, junto con Rich en *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*,⁵³ es una de las voces epigramáticas que preceden al poema. También toma prestados elementos de Fuentes; no obstante, reemplaza la visión de éste de una Malintzin vengativa con una redentora, que no se quedará quieta hasta que no se la reconozca como la mujer suprimida del patriarcado, sobre cuyo cuerpo se ha construido la civilización occidental —de ahí, la exhortación a anular modelos religiosos que sujetan a hijas e hijos sin permitirles encontrar nuevos sentidos

⁴⁹*Ibid.*, p. 153.

⁵⁰En "La Llorona, The Third Legend of Greater Mexico: Cultural Symbols, Women, and the Political Unconscious" (en *Renato Rosaldo Lecture Series Monograph*, núm. 2 (1984–1985), Mexican American Studies and Research Center—University of Arizona, Spring, Tucson, 1986, pp.59–93) José Limón ha argumentado que La Llorona sería un símbolo cultural feminista más efectivo para las mujeres de ascendencia mexicana. De hecho, dice que las chicanas no han reconocido su importancia política y feminista potencial. Yo creo que la Llorona no posee algunos de los factores modernos y seculares que ellas han sentido como necesarios para hablar en su propio nombre. La así llamada segunda ola del feminismo mundial fuerza a las mujeres contemporáneas a manejar la noción del yo y la subjetividad que anteriores feminismos generalmente pasaban por alto a favor de los derechos de las mujeres como esposas y madres. El debate actual sobre La Malinche va más allá.

⁵¹Villanueva, "La Chingada", p. 63.

⁵²*Ibid.*, p. 142.

⁵³Adrienne Rich, *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*, W. W. Norton, Nueva York, 1976 (Hay trad. al español: *Nacida de mujer*, Noguera, Barcelona, 1978).

del yo. En su revisión feminista, Villanueva difiere de Paz y Fuentes en cuanto no "aboga" por que Malintzin sea aceptada como Diosa/Madre violada. En vez de ello, Malintzin defiende sus intereses y se muestra furiosa porque se la suprimió, profanó y violó, todo lo cual inhabilitó a la estirpe femenina. Se cometió un crimen en contra de la Madre/Diosa y ella exige retribución y justicia. Villanueva se concentra directamente en los aspectos sexuales y lingüísticos de la denominada traición de Malintzin, justo lo que Candelaria elude en su representación. Al leer el poema de Villanueva, se percibe claramente el poder de la acusación expresada cuando el sujeto hablante se apropia del lenguaje y manifiesta su rabia porque la autorrepresentación materna ha sido suprimida.

Lucha Corpi se refiere a Malintzin por su nombre español, Marina. Este hecho es significativo puesto que Corpi inscribe a Marina en un discurso bíblico y no en uno prepatriarcal. De ello se sigue que debe llamársele Marina tal y como la bautizaron los españoles. Para Corpi, Marina es una parodia y una nueva escenificación de Eva y María, una mujer que se ha sacrificado por la hija de nuestros días y que, debido a su experiencia, presagia un ciclo de renovación que permitirá a las mujeres utilizar sus facultades. En cuatro poemas, o un poema en cuatro partes, que se titulan "Marina Mother", "Marina Virgin", "The Devil's Daughter" y "She (Distant Marina)", Corpi revisa la historia de Marina/Malintzin.⁵⁴ Marta Sánchez, en *Contemporary Chicana Poetry: A Critical Approach to an Emerging Literature*, analiza correctamente, en mi opinión, el ciclo de poemas de Corpi, cuando observa que "el paradigma cultural de Corpi no le deja otra alternativa a los lectores sino aceptar a una Marina pasiva que no puede hacer nada para cambiar su situación".⁵⁵ "Marina Madre" es percibida como víctima de su misma condición femenina. O sea que en tanto las mujeres son mujeres y madres, son inconmesurablemente vulnerables. Mediante el uso de imágenes que aluden al Antiguo y Nuevo Testamentos, Corpi imagina una Marina moldeada por los patriarcas ("los viejos") del "barro más suave"; en cuanto a su inscripción y creación bíblicas, como Eva ("su nombre escrito en el árbol patriarcal") o como María ("despojada del fruto de su vientre") y, más cercana a nosotros en lo temporal, la Marina abandonada y calumniada por padre, esposo e hijo. Puede verse

⁵⁴Lucha Corpi, *Palabras de mediodía/Noon Words: Poems*, trad. Catherine Rodríguez-Nieto, El Fuego de Aztlan Publications, Berkeley, 1980, pp. 118-125.

⁵⁵Sánchez, *op. cit.*, p. 190.

a estos tres como una alusión a la tríada masculina contenida en un solo Dios —Padre, Hijo y Espíritu Santo— según sostiene la tradición católica. La Marina de nuestros tiempos se reinscribe y aguarda su renovación al plantar su alma en la tierra. La “ella” del cuarto poema —“Ella (Marina distante)” — es esa hija contemporánea imaginada como la “sombra en pena de una figura ancestral” cruzando un puente que conduce a un nuevo tiempo y espacio, a un yo reconstruido. Se deja atrás a la víctima, la Marina pasiva, de los dos primeros poemas. Marta Sánchez ha sugerido también que el puente es la frontera “entre México y los Estados Unidos”, que ha sido cruzada.⁵⁶ Tanto la reinscripción de Corpi como la interpretación que hace de ella Sánchez siguen subrayando la función mediadora asignada a Marina, aunque desde un punto de vista chicano según el cual los españoles, heraldos de una nueva existencia, son reemplazados por los angloamericanos. Es importante reiterar el valor que muchas chicanas dan a una identificación primaria con el pueblo indígena o a la recuperación de esa identidad y el rechazo de la española, a pesar del uso de la lengua. Sin embargo, estas estrategias retóricas se utilizan hoy con el fin de acentuar nuestras diferencias respecto de los angloamericanos.

Para Gonzáles, Villanueva y Corpi la desaparición impuesta de la Madre/Diosa conduce a la abyección de la hija. La hija está condenada a repetir el ciclo hasta que los poderes antiguos de la diosa sean restaurados. Sin embargo, de las tres, Villanueva es la única que al apropiarse de Malintzin, la convierte en sujeto hablante que habla a nombre propio y de las hijas de una manera verdaderamente enérgica. Gonzáles y Corpi la objetivizan, dejándonos con la promesa de la reivindicación.

Cherrie Moraga también explora los significados de Malintzin en su libro más reciente *Loving in the War Years: lo que nunca pasó por sus labios*.⁵⁷ Moraga siente, por un lado, la necesidad de recuperar la raza de la madre biográfica para así poder recobrar su identidad etnosexual y, por otro, la necesidad de apropiarse de su voz política y literaria.⁵⁸ Sin

⁵⁶ *Ibid.*, p. 194.

⁵⁷ Cherrie Moraga, *Loving in the War Years*, South End Press, Boston, 1983.

⁵⁸ Para un ensayo complementario sobre la forma en que las escritoras chicanas han reconstruido la relación entre el yo y la madre para redefinir su identidad femenina/feminista, véase Norma Alarcón “What Kind of Lover Have you Made me, Mother?”, en *Women of Color: Perspectives on Feminism and Identity*, ed. Audrey T. McCluskey, Women’s Studies Monograph Series, Bloomington, núm. 1, 1985, pp. 85–110.

embargo, de manera simultánea una búsqueda de la identidad de, y la relación entre, el yo y la madre requiere asimismo una exploración del mito de Malintzin figura que constituye nuestro "legado sexual".⁵⁹ Dicho legado se halla inscrito en epítetos crueles como "La Chingada", "La Vendida", "Traidora". A su vez estos epítetos se aplican a las mujeres para estigmatizar, limitar la búsqueda de autonomía, y frenar "La imaginación chicana. . . antes de que tenga la posibilidad de considerar algunas de las preguntas más difíciles".⁶⁰ Moraga señala el doble vínculo de la chicana que desafía la tradición; se la considera bien como traidora a su raza, bien como lesbiana. Como tal, no sólo es la lesbiana, en la imaginación chicana, una malinchista, sino que a la malinchista se la considera lesbiana también. El feminismo, que cuestiona la tradición patriarcal representando la subjetividad de las mujeres y/o interponiéndola en modos discursivos ya existentes, revisándola por lo tanto, puede compararse con el malinchismo o lesbianismo. Aun cuando reconoce el doble vínculo, Moraga procede a identificarse como lesbiana que, en cuanto tal, representa la "manifestación más visible de una mujer que toma las riendas de su identidad y destino sexuales, que desafía profundamente al/a la chicano/a antifeminista".⁶¹ Moraga piensa que si ella no fuera lesbiana de todos modos se la vería como tal, tratándose de una cultura que no comprende la búsqueda de una identidad sexual que se desvíe del heterosexismo.⁶² En cierto sentido, para Moraga, el lesbianismo en nuestra cultura es el tropo supremo para la búsqueda de nuevas identidades de género, para cualquier cosa que huelga a diferencia con respecto de los valores de género tradicionales. En vez de tratar de revisar los mitos de Malintzin, Moraga los acepta y los clasifica como mitos masculinos cuyo propósito es ejercer un control social sobre las mujeres. Para escapar del doble vínculo, Moraga no tiene otra posibilidad sino declarar que, sí, procede de "una larga estirpe de vendidas".⁶³ Se podría, no obstante, optar por la posición sarcástica de Lorna D. Cervantes ante la percepción masculina común de la figura de Malintzin declarando

⁵⁹Moraga, *op. cit.*, p. 99.

⁶⁰*Ibid.*, p. 112.

⁶¹*Ibid.*, p. 113.

⁶²Al acusar a la comunidad chicana de heterosexista, Moraga se basa en el sentido que le da al término Adrienne Rich en "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", en *Women-Sex and Sexuality*, ed. Catherine R. Stimpson y Ethel Spector Person, University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1980, pp. 62-91.

⁶³Moraga, *op. cit.*, p. 117.

ambiguamente, como lo hace el título de su poema “No me dejas respirar, querido/a” (“Baby, you cramp my style”).⁶⁴ *Baby* es, por supuesto, una alusión doble: por un lado, alude a él que quisiera imponer a ella sus nociones, y, por otro, a Malinche, cuya existencia histórica e interpretaciones subsecuentes son una carga. Moraga y Cervantes, en cierto sentido, se vuelven las heroínas de su propia visión y revisión individualizadas, pues mediante sus apropiaciones podemos ir más allá de la Malinche. Sin embargo, ¿han integrado realmente a la Malintzin “traidora” cuyos atributos adscritos son la fuente de la contienda: la sujeto hablante y la procreadora? Cervantes, con su sarcasmo, descarta el tema a favor de su propia autocreación futura. Por otra parte, si seguimos el razonamiento de Moraga y lo hacemos avanzar un paso más, tendríamos que decir que el tropo supremo para la búsqueda de nuevas identidades de género no es tanto el lesbianismo sino que la sujeto hablante sea además una madre lesbiana, o tal vez, una que se articula y se visualiza a sí misma y a la procreación en un lugar situado más allá del heterosexismo. Si se quieren construir nuevas identidades raciales y de género, el esclarecimiento al que se llega mediante la escritura debe ser comunicado a millones de mujeres que todavía viven bajo tales controles metafóricos. ¿Cómo se las va a persuadir de aceptar estas nuevas visiones si todavía viven bajo la ideología “Guadalupe–Malintzin”?

Si para los escritores hombres mexicanos la violación originadora es de importancia primordial porque cuestiona su legitimidad como hijos, las chicanas —con la excepción de Villanueva, quien acepta el punto de vista de Paz— ni siquiera mencionan la violación con referencia a Malintzin. Paz, hasta donde puedo ver, fue el primer escritor que presentó de modo contundente las relaciones metonímicas entre tres términos: Malintzin, la Chingada y violación. Aunque el pillaje y el abuso sexual son casi por definición elementos de la conquista y la colonización, no existe evidencia de que Malintzin hubiera sufrido la violenta suerte de otras mujeres indígenas, en sentido estricto — aunque su desaparición de los registros es molesta y enigmática. Se podría incluso argumentar que hizo lo que hizo para evitar ser violada y que su cuerpo fuera tratado con violencia, que “eligió” negativamente entre los males menores. Es claro que en las sociedades patriarcales y patrilineales —como lo eran éstas— los hijos pierden mucho más si son el producto ilegítimo de una

⁶⁴El fuego de Aztlán, vol. 1, núm. 4 (1977), p. 39.

violación. Las hijas, como sus madres, tendrían de todos modos que luchar para protegerse de los violadores. "La legitimidad" bajo estas circunstancias garantiza a la mujer, en el mejor de los casos, protección contra los violadores; no la convierte en heredera de su padre ni le asegura la posesión de sus hijos. Para los hombres la así llamada violación es en gran parte figurativa, símbolo de una pérdida "castrante"; para las mujeres es literal. Es irónica la insistencia de Paz en que Malintzin debería funcionar también como figura de "nuestra" violación puesto que es probable que se haya salvado de ese destino a través de un servicio diligente. No hay elecciones para los esclavos, sólo opciones entre males menores.

Debido a que la existencia neosimbólica de Malintzin en la imaginación masculina ha afectado la experiencia real de tantas mexicanas y chicanas, fue necesario que "sus hijas" revisaran su exigua biografía. Mediante estas revisiones, muchas de ellas realizadas individualmente, las escritoras chicanas contemporáneas han contribuido a revelar la doble etimología de Malintzin que hasta hace poco parecía ilusoria y alucinatoria: una privilegia las posibilidades sociosimbólicas para el significado; la segunda, las implicaciones existenciales e históricas. Algunas de las escritoras discutidas de hecho han vuelto, como sujetos hablantes, a hacer hincapié en la visión patriarcal de la imagen materno/femenina como mediadora, aunque desean representarla ellas mismas. Otras la han transformado en el neomito de la diosa. Y otras han hecho resaltar cualidades como "hacedora de elecciones", "productora de historia" y sujeto hablante "consciente de sí misma", todas las cuales forman parte de la experiencia y el deseo modernos y contemporáneos. De cierto modo, esquivan la imagen de Malintzin como madre violada y partícipe de la condición femenina. Exceptuando a Villanueva, quien sigue a Paz en este respecto, nadie ha explorado el impacto global —imaginario o no— que tal imagen pueda tener sobre nosotras. Esta pone de relieve que nuestros comienzos, que se dieron sólo hace medio milenio, están teñidos de violencia, y coinciden no sólo simbólica sino históricamente con las aventuras expansionistas europeas. Implica que el objeto de esa violencia fue/ha sido femenino (o feminizado) y que apenas comienza a ser recuperado como sujeto, o aun objeto, de nuestra historia. Puesto que los expansionistas europeos de la época eran cristianos, implica que en efecto la antigua supresión putativa de la diosa volvió a escenificarse; los misioneros no tuvieron problema para asimi-

lar a Quetzalcóatl en su discurso pero suprimieron a Tonatzin. Sin embargo, desde que las chicanas han comenzado a apropiarse de la historia, la sexualidad y el lenguaje para sí mismas, se encuentran situadas en el filo cortante de un nuevo momento histórico que comprende un cambio radical aunque frágil de la conciencia. Se trata de una era en la que vivimos en zonas temporales simultáneas: desde lo precolombino a lo ultramoderno, desde lo cíclico hasta lo lineal. Esto último es un tópico de la obra de Carlos Fuentes, Rosario Castellanos, Octavio Paz y otros(as) escritores(as) contemporáneos(as) de México. De cualquier modo, creo que las temáticas objetivizadas han pasado ahora a una subjetividad más conscientemente reclamada en el trabajo de chicanas como Gloria Anzaldúa y su *Borderlands/La frontera: The New Mestiza*.⁶⁵ Es más, tal subjetividad es capaz de iluminar la situación histórica presente de las chicanas sin caer necesariamente, dentro de este nuevo tono, en un papel mediador, sino, más bien, penetrando de manera asombrosa en nuestra compleja cultura mediante la apropiación de los abigarrados discursos imaginativos e históricos que han moldeado las construcciones de raza, género y etnicidades durante los últimos quinientos años y todavía vibran en nuestra época. Los temas de "clase" y "color" (es decir, raza y etnicidad) *per se* no han entrado en la apropiación porque, creo, la persona histórica y la figura textual de Malintzin (esclava indígena en su propia sociedad así como en la que se formaba bajo el gobierno de los españoles) subsumen implícitamente a aquellos como parte de su condición —de ahí la posibilidad de suprimirla como sujeto hablante femenino/maternal. Esto podría significar que cualquiera privado *completamente* de voz dentro de los proyectos imperialistas angloeuropesos y españoles ha sido por definición una mujer de color empobrecida y/o esclavizada. Aquí se encuentra una poderosa razón para plantear que la noción de "literatura de mujeres de color" en Estados Unidos es una de las ideas más novedosas surgidas en el contexto imperialista angloeuropes. Esta noción todavía no forma parte de la crítica mexicana ni de la latinoamericana; todavía nos falta ver cómo las mujeres de esos países comienzan a resolver su lucha por la autorrepresentación. Las escritoras mexicanas Elena Poniatowska y Rosario Castellanos tienen varias heroínas que son mujeres de color. De manera consciente, o inconsciente, han tratado —desde su posición como escritoras de clase

⁶⁵Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La frontera: The New Mestiza*, Spinsters/Aunt Lute, San Francisco, 1987.

alta— de entender la complejidad de la relación entre una mujer de color (o indígena) y la historia y el pensamiento patriarcales angloeu-ropcos. La apropiación de las diversas transformaciones de una mujer de color yace en las vibraciones de esas distancias.

En una apropiación más reciente de Malintzin, Tzvetan Todorov parece estar de acuerdo con algunas de las chicanas discutidas aquí, lo que constituye un fenómeno interesante pues ninguno pudo consultar la obra del otro en el momento de escribir. Esta concordancia parece una coincidencia para aquellas de nosotras que por razones históricas, políticas y económicas nos hemos visto forzadas a volvernos migrantes perennes en busca de la “patria chica”. Para Todorov, Malintzin es

el primer ejemplo, y por eso mismo, el símbolo, del mestizaje de las culturas; por ello anuncia el estado mexicano moderno, y más allá de él el estado actual de todos nosotros, puesto que, a falta de ser siempre bilingües, somos inevitablemente bi o triculturales. La Malinche glorifica la mezcla en detrimento de la pureza. . . y el papel de intermediario. No se somete simplemente al otro. . . sino que adopta su ideología y la utiliza para entender mejor su propia cultura, como lo muestra la eficacia de su comportamiento (aun si el “entender” sirve aquí para “destruir”).⁶⁶

La reconstrucción de nosotras mismas como mujeres o como exiliadas de la “patria chica” porque fuimos subyugadas, se encuentra cargada de paradojas, contradicciones e improbables compañeros, tales como los escritores hombres mexicanos y Todorov. Aunque Todorov no menciona el papel del género y la sexualidad en su interpretación, encuentra sin problema un punto para identificarse.

Como sujeto histórico, Malintzin se mantiene rodeada por un silencio sobrenatural, y como objeto continúa siendo enjuiciada por haber hablado y dado a luz a los hijos del enemigo, y continúa siendo una fuente constante de revisión y apropiación —todo con el fin de que articulemos nuestra condición moderna y postmoderna. Se puede muy bien decir que el “descubrimiento” y colonización de lo que hoy se llama Tercer Mundo comenzó cuando los españoles conquistaron México —momento en el que una porción importante de Europa estaba por inaugurar la época moderna, o sea, la Reforma, Copérnico, Galileo, la filosofía cartesiana, etc. En estos términos la pelea por la interpretación de Malintzin funciona no sólo como un artificio heurístico para la adopción del feminismo en un contexto tradicionalista y esencia-

⁶⁶Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, trad. Flora Botton Burlá, Siglo XXI, México, 1991, p. 109.

lista en que los hombres se niegan a que las mujeres hablen por ellas mismas, o las mujeres se sienten obstaculizadas para hablar, sino también como la medida de maniobras discursivas que se esfuerzan por secularizar o apropiarse del pensamiento para una misma. Es de notarse que éstas deben ser realizadas bajo los auspicios de una mujer —de la que no permaneció como “el otro internalizado” del otro del europeo. ¿Y qué pasa con las mujeres que permanecen como las “otras internalizadas”, es decir, las que se someten o son presentadas como “ofrendas” a los colonizadores? ¿Qué podemos pensar de tales regalos? ¿Se vuelven como la mujer maya del epígrafe, una mujer al servicio de la violencia en contra de sí misma?

Gran parte del trabajo de las chicanas feministas de los años setenta, como el de las angloamericanas, se emprendió alrededor de la idea de un sujeto unificado organizado por oposición a los hombres desde una perspectiva de diferencias de género. La suposición de que el sujeto es autónomo, se determina y define a sí mismo ha sido un espacio crítico compartido por muchas feministas porque abre escenarios de agencia para el sujeto. Con frecuencia ese espacio crítico ha generado la noción, sobre todo entre las angloamericanas, de que la opresión de las mujeres puede describirse universalmente desde la perspectiva de las diferencias de género, como si las fronteras de raza, etnicidades y clase no existieran. El hecho de que Todorov también comparta ese espacio crítico hace posible que proyecte en la Malinche observaciones similares a algunas de las chicanas, incluso más similares, irónicamente, que las de los hombres mexicanos. Estos últimos no olvidan que es una indígena y una mujer, lo que permite que entiendan la “traición” en el sentido de que ella no habría querido permanecer “al servicio de la violencia en contra de sí misma”. Como quiera que sea, la historia de la Malinche, en tanto la conocemos, demuestra que cruzar las fronteras étnicas y raciales no la libera necesariamente de la “violencia en contra de sí misma”; es más, una vez que su utilidad termina se le impone silencio y desaparece del registro de la historia, precisamente porque es una indígena y una mujer. Cruza hacia un sitio en el que no existe un lugar “legitimado” para ella dentro del nuevo orden del conquistador. El cruzar al otro lado por “elección” o por la fuerza son arreglos individuales esporádicos que no necesariamente cambian el estatus de las mujeres indias o de las mujeres de color, por ejemplo. La comprensión de que la “invitación” a cruzar al otro lado, cuando se extiende, no alivia al conjunto de mujeres de color,

ha conducido, en la década de los ochenta, a las chicanas y a las mujeres de color a una literatura feminista que demuestra que, a pesar de algunas perspectivas críticas compartidas, las fronteras existen y continúan existiendo, y dan cuenta de experiencias diferenciales que el rótulo de mujer o mujeres universales no puede abarcar. No obstante, para los mexicanos, Guadalupe es un emblema que sigue existiendo con el propósito de "universalizar" y contener las vidas de las mujeres dentro de un estandarte cultural discreto que puede ser similar a aquellos de otras culturas. Por otro lado, las diversas interpretaciones que el siglo XX ha realizado de la Malinche quiebran el dominio absoluto de la religión, al introducir el concepto de la agencia lingüística, sexual e histórica, elemento del que no necesariamente dispuso la Malinche al comienzo del periodo colonial mexicano.

Han surgido teorías feministas postmodernas para suplantar la epistemología basada en el género y para diluir los binarismos explicativos. Sin embargo, surge una pregunta crítica: ¿estas teorías liberan a las mujeres de color del "servicio de la violencia en contra de ellas mismas" o sólo llevan a cabo una buena racionalización de éste? Para aquellas de nosotras que simultáneamente adoptamos una posición crítica y una relación de parentesco con las "mujeres indígenas" y las mujeres de color, las "bases filosóficas de la crítica política"⁶⁷ y las prácticas cognitivas son tan importantes como el despliegue de teorías críticas: ¿funcionan también para ayudar a que las mujeres no entren a servir en contra de ellas mismas?, ¿sí no, por qué no?

Traducción: Cecilia Olivares

⁶⁷El abismo entre la crítica y la política o la crítica y las prácticas cognitivas es examinado por S.P. Mohanty, "Us and Them: On the Philosophical Bases of Political Criticism", *Yale Journal of Criticism*, vol. 2, núm. 2 (1989), pp. 1-31; Mary E. Hawkesworth, "Knowers, Knowing, Known: Feminist Theory and Claims of Truth", *Signs*, vol. 14, núm. 3 (primavera de 1989), pp. 533-557; Edward W. Said, *The World, the Text, and the Critic*, Harvard University Press, Cambridge, 1983; y Chandra T. Mohanty, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse", *Boundary 2*, vol. 12, núm. 3 y 13, (primavera y otoño de 1984), pp. 333-358.