

Los otros nombres de Malintzin¹

Alejandro Viveros Espinosa
UNIVERSIDAD DE TALCA

Daniel Astorga-Poblete
UNIVERSIDAD DE LA SERENA

Mathieu Picas
UNIVERSIDAD DE LA SERENA

ABSTRACT

This essay posits an interpretative exercise on Malintzin's names using the concept of heteronym along with the postulates of Bolívar Echeverría on her figure through his concepts of cultural mestizaje and codiphagia; the contributions of Federico Navarrete on her agency in the alliances and negotiations during the Conquest of Mexico; and the gender approach of Yásnaya Aguilar who incorporates a contemporary indigenous critique. Finally, the name: Malintzin will be understood as an alternative cultural identity, which destabilizes the biased notion of Malinchism.

Keywords: Malintzin; heteronyms; identities; agency; Malinchism.

Este ensayo desarrolla un ejercicio interpretativo sobre los nombres de Malintzin utilizando el concepto de heterónimo junto con los postulados de Bolívar Echeverría sobre su figura en sus conceptos de mestizaje cultural y codigofagia; las propuestas de Federico Navarrete sobre su agencia en las negociaciones y las alianzas en la conquista de México; y el enfoque de género presente en la crítica indígena contemporánea de Yásnaya Aguilar. Finalmente, posicionaremos al nombre: Malintzin como ejemplo de una identidad alternativa, que desestabiliza la cargada noción de malinchismo.

Palabras clave: Malintzin; heterónimos; identidades; agencia; malinchismo.

¹ Este artículo es resultado de proyecto ANID Anillo ATE220054 Patrimonio, Espacio y Género, y proyecto ANID Fondecyt Regular 1230081.

Introducción

El mito, pues, no es solo un texto; pero tampoco se reduce a los dos núcleos de narración y creencia. Es una realidad compuesta por un amplio conjunto de relaciones sociales aglutinadas por ambos núcleos. El mito no es ni realización por un lado, ni estructura normativa por otro: es la unión dialéctica de distintos órdenes normativos con múltiples realizaciones heterogéneas omnipresentes. El mito está formado por cristalizaciones y por procesos en diversos devenires históricos (López Austin 2020, 110).

Iniciamos este ensayo volviendo nuestra mirada hacia la cita de Alfredo López Austin y su definición de mito particularmente debido a que es posible aplicarla a una figura determinante en la historia de México y Mesoamérica. El mito, indica la cita, es una “unión dialéctica” de múltiples y diferentes “órdenes normativos” y “realizaciones” siempre presentes, “cristalizaciones” y “devenires”, trayectorias en movimiento sin un cauce predeterminado. El “mito” que se ha construido en torno a Malintzin es profundo y, como intentaremos resolver, nos conduce por senderos complejos, entrecruzados, ambiguos y, ciertamente, presentes. En ese contexto, nuestra propuesta busca cuestionar el mito de Malintzin y, junto con ello, reflexionar en torno a sus “otros nombres”. El ejercicio interpretativo que desplegaremos se compone de tres movimientos que, a manera de rodeos concéntricos, nos otorgan diferentes perspectivas de análisis e interpretación.

El primer rodeo refiere a sus nombres: Marina, Malinalli, Malintzin y Malinche, asunto que problematizaremos desde sus diferentes sentidos y etimologías, desde sus relaciones y diferencias a nivel simbólico y semántico, atentos a su multiplicidad y utilizando de forma abierta al concepto de “heterónimo” como clave de lectura. El segundo rodeo busca posicionar tres acercamientos teórico-metodológicos. Por una parte, retomaremos los postulados de Bolívar Echeverría, quien conduce una comprensión de la modernidad barroca en Malintzin a través de sus conceptos de mestizaje cultural y codigofagia. Atenderemos también a las propuestas de Federico Navarrete quien re-direcciona la apropiación y la agencia de Malintzin en medio de las alianzas y negociaciones entre indígenas y europeos durante la conquista de México. Así también, seguiremos las ideas de Yásnaya Aguilar debido a que incorporan la crítica indígena contemporánea desde una perspectiva de género. Finalmente, a la luz de las proposiciones analizadas, el tercer rodeo busca posicionar a Malintzin como ejemplo de una identidad cultural en movimiento, que desestabiliza al malinchismo y al imaginario nacionalista mexicano, y que *contrario sensu* busca profundizar en aquellos otros sentidos en torno a su figura.

Pero ¿cómo pensar a Malintzin? Primeramente, es útil poner nuestra atención en su participación en procesos de traducción cultural donde: “contribuyó de manera incalculable a la ‘circulación de valores culturales’” (Delisle y Woodsworth 2005, 221). En ese contexto, es posible integrar la lectura biográfica de Camilla Townsend centrada en Malintzin y sus descendientes. En ella, se establece que:

Malintzin provenía de un largo linaje de sobrevivientes, hombres y mujeres que arrancaban su sustento a la tierra en los años buenos y los malos y sabían permanecer impávidos cuando caían prisioneros en las guerras perennes entre los Estados indígenas por los recursos vitales. En la más difícil de las situaciones, Malintzin demostró la misma entereza, la misma confianza en la vida frente a la muerte, el mismo tipo de orgullo, y finalmente consiguió colocar a sus hijos y a los hijos de sus hijos en posiciones mucho más sólidas que las que parecía reservarles el destino (Townsend 2015, 302).

Señalamos también la lectura de Tzvetan Todorov (1998, 109), quien sostiene una interpretación basada en el concepto de “alteridad” en donde Malinche es considerada como la “encarnación de la traición” a los valores de su cultura, siendo servil al poder e intereses de los europeos. Por otro lado, Mathew Restall (2003, 77-99), en su caracterización de los siete mitos de la conquista hispana, avanza hacia una interpretación sobre “las palabras perdidas de la Malinche” donde considera su activo rol en el ámbito comunicativo y político. En un acercamiento crítico centrado en la empresa de Cortés y las alianzas que permitieron el éxito de la misma, Stefan Rinke (2021) fortalece una comprensión positiva sobre “Malinche”, en la cual indica:

El idioma y la labor de interpretación fueron sin duda de gran importancia para la conquista. [...] Desde el punto de vista de los enviados de los mexicas los españoles, prácticamente, solo existían gracias a su relación con y a través de la Malinche. Para ellos, ella era la portavoz, la lengua, a quien con todo respeto llamaban Malintzin (75).

Estos autores avizoran transversalmente el fundamental rol comunicativo en las tramas de la conquista de México y, ciertamente, relevan las alianzas entre europeos e indígenas que se lograron en virtud de su ejercicio de traducción y negociación. No obstante, dentro de una revisión bibliográfica en torno a los recientes estudios destacan algunas investigaciones que, a nuestro entender, dialogan con las ideas que trabajaremos más adelante. Remarcamos el trabajo teórico de Blanca Solares (2018), quien lee en Malintzin una figura que en la actualidad continúa impactando y construyendo un imaginario de la alteridad a través de lo oscuro e inexplicable de su figura. Malintzin se acoge, según Solares, a las estructuras antropológicas de lo imaginario, dando espacio a una dimensión

de análisis que discute (y tensiona) tanto las lecturas europeas como las indígenas. Por otra parte, Jesús Enciso (2022) articula un acercamiento focalizado en Malintzin como motivo o personaje literario en la “nueva novela histórica mexicana”. Enciso se refiere a la novela *Malinche* (2006) de Laura Esquivel, como ejemplo de la “nueva novela histórica”, es decir, una perspectiva literaria que releva su vida privada, emocional y sexual en una interpretación que vectoriza a través de su figura una crítica a la sociedad mexicana contemporánea. Recientemente, María Cecilia Sánchez (2023) conduce una interpretación de “Malinche” que, en consonancia con la figura de Sor Juana Inés de la Cruz, busca indagar filosóficamente en el problema del “Otro” (alteridad) en América Latina, retomando el caso presente en Malintzin desde una reflexión donde convergen variados teóricos (Lévinas, Todorov, Zea, Echeverría). Alma Elías (2023), desarrollando una perspectiva o enfoque de género² (principalmente basado en Anzaldúa, Butler, de Beauvoir), aborda a Malintzin como basamento para la construcción de lo femenino (*womanhood*) en el continente americano desafiando, con ello, la narrativa misógina y racializada (anti-indígena) operativa desde la conquista hasta el siglo XXI.

En este ensayo utilizaremos diferentes aproximaciones sobre este personaje histórico, ora como intérprete, mediadora y traductora cultural durante la conquista de México, ora como partícipe de los espacios de poder, componiendo por sí misma un caso paradigmático que logra proyectarse en otras dimensiones. Destacamos la utilidad de múltiples acercamientos, especialmente desde la perspectiva de una mujer indígena y como un apuntalamiento funcional que, por una parte, nos entrega una comprensión de su figura histórica y, por otra, nos abre a la sobrevida, al mito de Malintzin a través de diferentes derroteros. Este asunto nos conduce a un cuestionamiento mayor, puesto que en su relato se entremezclan sus nombres junto con sus legados, los cuales permiten describir la distancia entre la visión tradicional y la contemporánea en torno a su compleja figura. En ese contexto, queremos profundizar en una reflexión en torno a su heteronimia, a sus “otros nombres”.

Los heterónimos y Malintzin

En un sentido amplio, el término “heterónimo” (ἕτερος: otro, diferente, y ὄνομα: nombre) significa: otro nombre. Un heterónimo remite a una palabra que tiene una gran proximidad semántica con otra, pero que tiene un origen etimológico distinto. Por ejemplo, toro y vaca son heterónimos. En una

² Seguimos una definición de género en términos de una identidad performativa fundamentada desde el feminismo (Butler 2007). Es este respecto, una perspectiva o enfoque de género busca ir más allá de los relatos históricamente caracterizados por su androcentrismo.

aproximación literaria, el heterónimo nos presenta un nombre diferente al que usa el/la autor/a para firmar su obra, adoptando y creando para sí una o muchas personalidades alternativas. Podríamos definir al heterónimo, ya en estudios contemporáneos, como una proyección polifónica o fragmentaria de múltiples voces co-existiendo:

The heteronyms thereby profile a virtual multiplicity of ideas and experiences that, despite their proliferation [...] they too cannot grasp everything, for a virtual multiplicity of ideas and experiences passes through their mind(s) too, effectively fractalizing the “otherness” for which they initially were to stand. [...] The assorted heteronymic voices [...] express the intensive dimension of sense that allows multiple and contrary propositions to co-exist within the same field of enunciation. [...] This heteronymic polyphony personifies Mikhail Bakhtin’s notion of the “heteroglot,” a virtual field composed of multiple voices that are in constant conversation with each other, each speaking at the same time from different social, formal, and historical registers. Individually, each voice enunciates a line or “style” that is the sense of a massive non sensical counterpoint of voices (Priest 2012, 10-12).

Ahora bien, además de una consideración etimológica, disciplinaria y conceptual, es útil recalcar una indicación relativa a la noción de heterónimo en la poesía de Fernando Pessoa. En su obra, los heterónimos operan como *otros de él mismo*, como personalidades autónomas que viven fuera de su autor con una biografía propia; cada una constituye una especie de *alter ego* u otro yo del autor (Lourenço 1997; Crespo 1988). Verbigracia, Alberto Caeiro, Ricardo Reis y Álvaro de Campos, entre otros, son heterónimos que Pessoa adopta y utiliza para publicar su obra. La complejidad del sistema de heterónimos presente en la obra de Pessoa parte de una necesidad vital: expandirse en una alteridad múltiple. Esta necesidad, a la vez, lo dirige a su disolución total: “Hoy ya no tengo personalidad: todo lo que en mí haya de humano, yo lo divido entre los varios autores de cuya obra he sido el ejecutor” (Pessoa 2013, 379). Necesidad que el mismo Pessoa explica como parte de un “rasgo patológico” relativo a los contextos de producción de su obra poética (Pessoa 1985, 48). En rigor, a través de los heterónimos es posible reconocer la condición múltiple y polivalente de las identidades, asignadas o ganadas, creadas o impuestas.

Se trata sencillamente del temperamento dramático elevado al máximo; de escribir en vez de dramas en actos y acción, dramas en almas (*drama em gente*). Así de sencillo es, en su esencia, este fenómeno aparentemente tan confuso (Pessoa 2013, 379).

De forma complementaria, y fortaleciendo nuestro acercamiento a los heterónimos, incorporamos las reflexiones de Ottmar Ette quien, subrayando la utilidad de la literatura para la vida, despliega su propuesta denominada “filología polilógica” (*Viellogische Philologie*). Desde los denominados “estudios transareales”,³ la noción de una filología polilógica permite integrar algunos elementos clave que configuran su teoría literaria en conjunción con una teoría de la cultura. En ese sentido, destacamos su reflexión relativa a los “paisajes de la teoría” (*Landschaften der Theorie*) como un componente significativo, basado en una teoría que se afirma en la relación vital con su entorno, con sus lugares (*places*) y sus espacios (*spaces*). Ette presenta un aparato teórico-conceptual donde se constituye un horizonte de pregunta (*Fragehorizont*) en el cual la filología se nutre de las “literaturas del mundo” (*Literaturen der Welt*) como modulaciones co-pertenecientes que proyectan múltiples experiencias vitales o vivencias (*Erlebnissen*); en éstas toman forma (se articulan) las redes estructurales de relación y convivencia *inter pares*. Para ello, Ette propone su “modelo del movimiento” (*Bewegungsmodell*) basado en la formación e interacción de redes donde se coordinan “ágiles coreografías” (*hochmobile Choreographien*) tendientes a la creación de “movimientos de comprensión” (*Verstehensbewegungen*) que configuran los imaginarios y los pensamientos como “espacios de movimiento” (*Bewegungsräume*) en relación con las experiencias vitales de diversas subjetividades móviles (Ette, 2013, 36-70). En estas “ágiles coreografías” se producen interoperaciones entre múltiples subjetividades, todas ellas congruentes con la afirmación de la utilidad de las vivencias literarias a escala individual y social.

Nuestro estudio no puede eludir una definición basal relacionada con los distintos nombres de Malintzin, para desde ahí proceder hacia el problema conceptual que en ella se condensa. Bien conocida es su presencia junto a Hernán Cortés desde 1519; sin embargo, poco se sabe a ciencia cierta sobre su vida anterior. Algo que podemos afirmar es que no se conoce, fehacientemente, su nombre previo al encuentro con Cortés, lo que nos permite seguir una aproximación simbólica o bien alegórica, y no solamente biográfica sobre su figura. Respecto del nombre, Berenice Alcántara (2019) afirma que es muy probable que se conociera primeramente como Marina y que al no tener fonema para la “r” en lengua náhuatl se transformó en *Malina*. Reparamos en el término *Malintzin*, particularmente en el sufijo honorífico *-tzin*. Como en el castellano no existía el fonema “tz”, los

³ Los estudios transareales proponen una dimensión de comparación, transferencia e imbricación móvil y polivalente. Un enfoque transareal busca una poética del movimiento que sea capaz de captar procesos fundamentales y complejos en sus relaciones de vida, siempre variadas y contradictorias, tanto desde una perspectiva transdisciplinaria como múltiple o polilógica (Ette 2017, 53-56).

españoles pronunciaron esta nueva palabra con el fonema “ch”, surgiendo el término Malinche. Esta transformación o deformación del término, de ida y vuelta, funciona como el apuntalamiento para otras lecturas. En ese sentido, otra interpretación sobre el origen del nombre Malintzin sostiene que la aglutinación del sustantivo “*Malli*: captiuo en guerra o captiuado” (Molina 2013 [1571], 51) y el honorífico *tzin*, forman el nombre propio: Malintzin, y que significa: “noble prisionera” o “noble cautiva”. Así también, en otro sentido, el término Malintzin se refiere al sustantivo *Malinalli*. Sobre ello, *Malinalli* es una “hierba torcida”, una enredadera, que es un signo (casa) del calendario mántico de los nahuas o *tonalpohualli* (Flores 2006, 121-122). Siguiendo la descripción del *tonalpohualli* hecha por Bernardino de Sahagún, los nacidos bajo ese signo: “decían que este signo era mal afortunado, y era temeroso como bestia fiera; los que en él nacían tenían mala ventura” (Sahagún 2016 [1577], 229). Particularmente los nacidos en el octavo y el noveno día: “son ladrones y salteadores y adúlteros” (Sahagún 2016 [1577], 230).

Recogiendo las aportaciones ya indicadas, buscamos integrar un horizonte de pregunta referido a la noción de heterónimo en virtud de su utilidad para comprender la figura de Malintzin. En nuestro análisis reconocemos que los nombres: Marina, Malinalli, Malintzin y Malinche son heterónimos que construyen fragmentariamente una experiencia histórica que trasciende la individualidad de una vida humana. En ese respecto, uno de los heterónimos que destaca al reflexionar en torno a Malintzin es el que casi nunca se nombra: doña Marina Jaramillo. Podemos sugerir que en Marina Jaramillo, quien muere oficialmente en 1529, se afirma una identidad específica y diferenciada de sus nombres de indígena esclavizada: Marina, Malinalli, Malintzin y Malinche. En consecuencia, proponemos usar al heterónimo como pivote conceptual para reflexionar críticamente en torno a “los otros nombres” de Malintzin resaltando sus ambigüedades, considerando aquellos elementos que nos permiten comprender las relaciones y polivalencias entre sus múltiples *identidades heterónimas*.

Algunas miradas sobre Malintzin

A partir de las ideas anteriormente expuestas, y con ánimo de fortalecerlas en un sentido crítico, dedicaremos esta sección a posicionar algunas miradas o enfoques sobre Malintzin que funcionan como horizontes de pregunta sobre su figura. Primeramente, queremos integrar una propuesta filosófica acuñada por Bolívar Echeverría.

Puede pensarse, sin embargo, que la Malintzin de 1519-1520, la más interesante de todas las que ella fue en su larga vida, prefigura una realidad de mestizaje cultural un tanto diferente, que consistiría en un comportamiento activo –como el del los

hablantes del latín vulgar, colonizador, y los de las lenguas nativas, colonizadas en la formación y el desarrollo de las lenguas romances– destinado a trascender tanto la forma cultural propia como la forma cultural ajena, para que ambas, negadas de esta manera, puedan afirmarse en una forma tercera, diferente de las dos (Echeverría 2005, 25).

A través de esta figura específica de una joven Malintzin, Echeverría cuestiona la identidad cultural como una concepción dual poniendo en escena una “tercera forma”. Esta indicación es precisamente la clave para comprender la gravitación de Malintzin para pensar sus conceptos capitales de codigofagia y mestizaje cultural. Fuera de una aproximación naturalista o bien esencialista, Echeverría refiere al mestizaje cultural como un “devorar” entre “códigos culturales”, donde el devorador (dominador) y el devorado (dominado) “han tenido que jugarse su propia existencia” (Echeverría 2001a, 63), en un ejercicio simultáneo de agencia, supervivencia y apropiación. Ahí las nociones de mestizaje y de cultura no tienen la necesidad de fundamentación en términos “sustanciales” o “esenciales”, marcando un decurso específico para ambos conceptos. En su concepto llamado “codigofagia” retoma el sentido lingüístico del término “código”, es decir, como un “conjunto de signos” que siendo compartidos y consensuados permiten la comunicación. Junto a ello, destaca los límites del código debido a su componente “normativo”, donde subraya la relación directa con su “campo instrumental” en el cual se concreta y transforma su “existencia social” (Echeverría 2001b, 129).

Todo indica que se trata más bien de un proceso semiótico al que bien se podría denominar “codigofagia”. Las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea la del devorarse las unas a las otras; la del golpear destructivamente en el centro de simbolización constitutivo de la que tienen enfrente y apropiarse e integrar en sí, sometiéndose a sí mismas a una alteración esencial, los restos aún vivos que quedan de ella después (Echeverría 2005, 51-52).

El mestizaje cultural y la codigofagia mantienen un cuestionamiento gravitante en la filosofía de Echeverría y su problematización sobre la historia de la cultura en cuanto un “proceso codigofágico” que comienza a operar en América desde el siglo XVI y que se consolida durante el siglo XVII, particularmente con la participación de macehuales, mestizos, europeos pobres, afrodescendientes, entre otros (Echeverría 2005, 47-54). En términos conceptuales, es conveniente comprender la figura de Malintzin como una metáfora que responde a este crisol de subjetividades “codigofágicas” en quienes se construyen diversas identidades culturales. Echeverría utiliza a Malintzin como plataforma para sus ideas y como ejemplo del proceso de mestizaje cultural (y la codigofagia) constitutivo de toda la

historia la cultura. Este asunto es central y se expone en otros casos específicos que están relacionados al proceso que ella inicia. Nos referimos a sus estudios realizados sobre el culto a la Virgen de Guadalupe como ejemplo del *ethos* barroco desarrollado por los indios en el México colonial (Echeverría 2010, 183-207), o bien en torno a la obra del padre Pedro de Mercado en términos de un análisis sobre sus ideas teológicas, en las cuales (al igual que en Malintzin) se configura el *ethos* barroco durante los siglos XVI y XVII (Echeverría 2004, 5-20).

En este sentido, Echeverría acuña, a través de su figura histórica en un momento específico: una joven Malintzin (1519-1520), una interpretación conceptual que es capaz de avizorar en ella la emergencia de un horizonte cultural propio (Echeverría 2005, 24-25). Así lo indica:

En efecto, lo que desde entonces tiene lugar en la América Latina es sin duda uno más de aquellos grandes procesos inacabados e inacabables de mestizaje cultural –como el de lo mediterráneo y lo nórdico, que, como afirmaba Fernand Braudel, constituye incluso hoy el núcleo vitalizador de la cultura europea original– en los que el código del conquistador tiene que rehacerse, reestructurarse y reconstituirse para poder integrar efectivamente determinados elementos insustituibles del código sometido y destruido. Se trata de procesos que se han cumplido siempre a espaldas del lado luminoso de la historia. Que sólo han tenido lugar en situaciones límites, en circunstancias extremas, en condiciones de crisis de supervivencia, en las que el Otro ha tenido que ser aceptado como tal en su otredad –es decir, de manera ambivalente, en tanto que deseable y aborrecible–, por un Yo que al mismo tiempo se modificaba radicalmente para hacerlo. Procesos en los que el Yo que se autotranscende elige el modo del *potlach* para exigir sin violencia la reciprocidad del Otro (Echeverría 2011, 242).

Ciertamente, Malintzin no es el único caso representativo de traductores indígenas que colaboraron en la conquista del Nuevo Mundo, consecuentemente se vuelve necesario encontrar nuevos modos de comprenderlos e interpretarlos (Payàs, 2010, 77-100). No obstante, al complejizar el rol de Malintzin como un modelo para sus conceptos de mestizaje cultural y la codigofagia, Echeverría posiciona también una lectura crítica sobre el mundo colonial latinoamericano. Esto denota su interés en buscar una problematización en el cual la figura de una mujer (como producto del encuentro-choque entre mundos) es posible desarrollar un análisis sobre un proceso histórico-cultural donde la miseria de los vencedores, es decir, el enclaustramiento en lo propio, originario, auténtico e inalienable, conducente a la negación de la alteridad y, por ello, a la autodestrucción, es puesto en escena. Frente al enclaustramiento y la negación, Malintzin:

Recuerda *a contrario* que el ‘abrirse’ es la mejor manera del afirmarse, que la mezcla es el verdadero modo de la historia de la cultura y el método espontáneo, que es necesario dejar en libertad, de esa inaplazable universalización concreta de lo humano (Echeverría 2011, 243).

Es plausible sostener que Malintzin se enmarca dentro una teorización de mayor alcance, centrada en una descripción sobre las estrategias de adaptabilidad y supervivencia, es decir, de los cuatro tipos de *ethos* históricos presentes en la modernidad-capitalista (Echeverría 2001a, 171-177). Ahí se presenta el primer salto de una modernidad bifurcada, que se compone desde el *ethos* barroco, y que fue desarrollada durante los trescientos años del mundo colonial latinoamericano (Echeverría 2005, 161-184). En Malintzin se posiciona una de las propuestas gravitantes en la filosofía de Echeverría, esto es, un *ethos* histórico que, precisamente porque es barroco, puede ser también algo otro, algo nuevo y, sobre ello, conducir a una modernidad alternativa.

Por otra parte, Federico Navarrete estudia a Malintzin desde su propuesta llamada “cosmohistoria” (Navarrete 2021a, 23-39) apuntando a sus elementos culturales de intercambio, des-encubriendo las relaciones de interdependencia y negociación que ella ejecuta entre hispanos e indígenas. Navarrete identifica cómo en los textos y materiales visuales de producción indígena se establece una construcción identitaria victoriosa a través de la imagen de Malintzin. A esto agrega que Malintzin expone la alianza entre indígenas y conquistadores, señalando la relación entre éstos en términos de “indios conquistadores” o “*Indian Conquistadors*” (Restall y Oudijk 2007, 28-64). Navarrete ha canalizado la discusión sobre la conquista de México a través de Malintzin. Remarcamos su lectura debido a que re-direcciona un cuestionamiento radical: ¿Quién conquistó México? Con el objetivo de sortear la “visión colonialista” que “no solo ignora la importancia de las alianzas, sino que también se vuelve incapaz de valorar el gran esfuerzo de adaptación, reinención y creatividad de los indígenas” (Navarrete 2019, 178). Es plausible imaginar y re-construir una historia de intercambios y negociaciones, una historia de las relaciones, que nos abre a:

Un mundo de seres complejos e identidades complementarias y aditivas y una configuración social inmensamente diversa y renovadamente plural, en la que el concepto de conquista empieza a difuminarse y a perder su carácter tajante e irreversible, su verticalidad imaginaria (Navarrete 2019, 168).

En su libro dedicado a Malintzin (2021b), Navarrete profundiza en los modos de agencia y apropiación que ella realizó como traductora de Hernán Cortés. Sobre ello, cuestiona el alcance de sus identidades:

¿Una mujer indígena cautiva al servicio de un poderoso y triunfante capitán que era el dueño verdadero del nombre? ¿Una traductora poderosa cuya voz y rostro opacó al hombre en cuyo nombre hablaba? ¿Los dos juntos, un “ser complejo” mesoamericano, un tipo de criatura que integraba de manera sorprendente e inesperada a ambos y les daba un poder inmenso? (Navarrete 2021b, 29).

En estos cuestionamientos se sostiene una aproximación hacia las modalidades de transferencia, negociación e intercambio, en las cuales Malintzin evidencia su experticia y sus grados de agencia, yendo desde lo lingüístico a lo corporal, cruzando desde la traducción hacia la interpretación, y retomando su figura histórica y su simbolismo en el México contemporáneo. Navarrete sostiene dos puntos en su exégesis que quisiéramos destacar. Por una parte, su atención sobre el proceso de traducción/comunicación en el cual Malintzin es un *axis mundi*. Ahí problematiza el “flujo de información” que ella controla y cómo desarrolla “una traducción de mundos” que avanza hacia una función “interpretativa”, distinguiéndola como una traductora infiel y atenta a sus intenciones de supervivencia, “a su capacidad de establecer equívocos, coincidencias parciales que permitieron construir acuerdos y conjugar voluntades” (Navarrete 2021b, 57).

Navarrete posiciona a Malintzin como traductora de la violencia, señalando lo femenino como un horizonte que la envuelve o bien la contiene, orientándola hacia “otros senderos”, hacia “otra violencia”. Los indígenas mesoamericanos que se encontraron con Malintzin asociaron a Cortés con su figura, creando así al “capitán Malinche” descrito por Bernal Díaz del Castillo (2019 [1632], 102-103) y profundizado por Margot Glanz (2001) como una composición masculino/femenina en la cual, “quien habla” es siempre Malintzin. En su análisis sobre la figura del “capitán Malinche” es posible identificar a Malintzin, por sí sola, sin la correspondencia con Cortés, como una “identidad separada”. Malintzin traduce mucho más que palabras de una lengua a otra; ella funciona como intermediaria de una identidad agresiva presente en los conquistadores hispanos. Sostiene Navarrete (2021b):

Por eso, para los mesoamericanos era fácil y tal vez tranquilizador atribuirle al rostro hermoso de la traductora, y a sus palabras pronunciadas en elegante náhuatl, el poder controlar o desencadenar la violencia y destrucción de los recién llegados (66).

Un claro ejemplo son sus variadas representaciones (imágenes) disponibles en las escenas del *Lienzo de Tlaxcala*⁴ o en la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* (2000 [1584]) de Diego de Muñoz Camargo, entre otros materiales de

⁴ Respecto del lienzo de Tlaxcala. Una reproducción digital desarrollada en la Universidad Nacional Autónoma de México está disponible en: <https://lien zodetlaxcala.unam.mx/>

producción indígena. En estos se presentan algunos elementos útiles para la comprensión de Malintzin. Verbigracia, su vestimenta: el huipil y su lugar en las escenas del *Lienzo de Tlaxcala*. Para los indígenas mesoamericanos, responde a un ser complejo, binario o dual: masculino/femenino, en el cual el capitán y su lengua indígena llegan a ser comprendidos en virtud de sus “fuerzas” (cálidas o frías), y donde además lo femenino, es decir, Malintzin, logra “controlar” o “calmar” ánimos, percepciones y acciones re-direccionando, con ello, la incomprensible violencia. Malintzin, en cuanto figura transhistórica —y simbólica en términos identitarios—, permite proyectar una comprensión diferente respecto de lo que significó la conquista de México para los indígenas mesoamericanos.

En este punto es posible sumar las aportaciones de Yásnaya Aguilar, especialmente su colaboración para el proyecto audiovisual *Los Mitos de la Conquista* (2019), donde demuestra la continuidad del sentido negativo presente aún en Malintzin. La difícil construcción nacional mexicana durante el siglo XIX y la refundación de la Revolución Mexicana en los inicios del siglo XX, a ojos de Aguilar, solamente logran perpetuar el malinchismo. Aguilar confronta al México contemporáneo, a sus instituciones y a sus habitantes, hacia la aceptación de las sociedades y comunidades indígenas (como parte integral y no obliterada). En ese sentido, propone la construcción de otra mirada sobre esta controversial figura (y sus relaciones) incluyendo, ciertamente, una perspectiva feminista.

En su ensayo sobre Malintzin, Aguilar (2021) profundiza en un cuestionamiento relativo a sus re-significaciones en el contexto contemporáneo. El objetivo del ensayo es claro: desmontar la idea de Malinche reivindicando y re-direccionando una nueva identidad: Malintzin, con la mirada de una mujer mixe que utiliza la perspectiva de género junto a sus conocimientos como traductora e intérprete para pensar sus significados y presencias en el México actual. El texto consta de nueve aproximaciones en las que distinguimos una intención provocadora. Brevemente, dedicaremos una descripción de cada una. La primera es una reflexión por el nombre, donde se afirma a Malintzin en tensión con Marina, debido a su imposición, y con Malinche, debido a su contenido y distorsión: el malinchismo. A ello agrega una aproximación sobre la danza como texto movilizándolo a las comunidades oaxaqueñas habitantes en Los Ángeles, California, esa “Oaxacalifornia”, describiendo el valor cultural de “La danza de la Malinche”. Esto le permite retomar el lugar de Malintzin en la conquista, considerando su lugar en la caída de Tenochtitlan como el resultado de un complicado tejido donde Malintzin entrelaza lenguas, sistemas de conocimiento y visiones de mundo. Ahí afirma que: “Ella entendía los códigos de intercambio” (Aguilar 2021, 26).

De igual manera, el texto aborda la traición, considerando su construcción a partir de la historia nacionalista. En esta se identifican dos “bandos homogéneos”, españoles y mexicas. Una vez asignados los bandos, Malintzin y los

aliados indígenas son ubicados con los hispanos. Preguntando, ¿a quién le debe lealtad Malintzin? y ¿por qué entonces es una traidora?, Aguilar expone el trasfondo de la historia nacionalista, pues la traición en rigor no existe, claramente ella debía su lealtad a sí misma y no a los mexicas, apuntando a una falacia que se ha constituido a partir del posicionamiento de su participación en uno de los bandos homogéneos. Aguilar comprende a Malintzin como “Ku’ää”, palabra que significa en lengua mixe: “quien posee el idioma” o bien “quien es abundante en idioma” y “se usa actualmente para quienes son intérpretes o quienes, aun en la misma lengua, llevan un mensaje” (Aguilar 2021, 26). Mesoamérica es hogar de muchas lenguas, configurando sociedades indígenas multilingües que, en tiempos precortesianos, lo fueron mucho más. Por ello, no es descabellado pensar a Malintzin como “políglota” o “multilingüe”. *Ecce*, una propuesta que permite posicionar también un proyecto político-cultural no “integracionista” sino divergente. Esta argumentación también se refiere a los “intérpretes” donde establece la diferencia entre la traducción, que es atravesada por la escritura, y la interpretación, que es performativa.

El discurso que se interpreta está constantemente modelándose por la interacción misma, los gestos también entran en este complejo proceso y pueden impactar en el curso y naturaleza de un diálogo (Aguilar 2021, 37-38).

En esta transferencia y ejecutando “el arte de estar en medio”, Malintzin inaugura una larga tradición de interpretación y traducción entre el español y las lenguas indígenas. Esta tradición actualmente está a cargo de asociaciones y organizaciones sociales y comunitarias de indígenas.

Remarcamos la aproximación sobre la vestimenta, especialmente en el apartado titulado “Trama y urdimbre” donde el huipil (vestimenta tradicional femenina) funciona como parte de un repertorio visual y corporal que se presenta en las escenas del *Lienzo de Tlaxcala*, y que refiere al estatus social de Malintzin (remarcando que nunca vistió como española), permitiendo avizorar cómo se afirma su identidad en una dimensión política (Aguilar, 2021, 31-33). El uso del huipil, actualmente y luego de deletzables acciones para su “extirpación” en las mujeres indígenas, persiste como una tradición en resistencia, demostrando que existen formas alternativas de expresión política presentes en y desde Malintzin.

Aguilar, además, cuestiona la relación entre Cortés y Malintzin, destruyendo la falacia del amor romántico entre ambos como elemento basal de la ideología del mestizaje de carácter biologicista y esencialista, y presentando, por el contrario, cómo el amor entre ella y Cortés no se consuma en las instituciones (como el matrimonio), aunque las reconoce en términos estratégicos. Ejemplificado en Malintzin y su transformación en Marina Jaramillo luego de su matrimonio designado por Cortés con el conquistador Juan Jaramillo en 1524,

afirmando que “al mismo tiempo que hizo esta unión, le fue entregado en encomienda su antiguo lugar de nacimiento” (Aguilar 2021, 36).

Finalmente, Aguilar pregunta: “¿Malintzin indígena?”, buscando expresar un cuestionamiento relacionado con el término: indio o indígena. Y, sobre ello, la de mujer indígena. La noción de indio remite a una clasificación de “las unidades sociopolíticas nativas” como la “República de Indios” aplicada por el orden colonial hispano como una política de segregación y agrupamiento. Bajo la categoría de indio se clasificaron diversos pueblos y habitantes mesoamericanos y, con ello, se estableció su relación de subordinación o subalternidad. Sin embargo, Malintzin en su contexto no se entiende como “india”, la diferencia entre *pipiltin* y *macehuales* (como clases o categorías sociales) es todavía gravitante en las primeras décadas del período post-conquista.

¿Habría escuchado la palabra “india” para referirse a ella? Todas las implicaciones y el desprecio con el que se usa frecuentemente esa palabra en la actualidad no podrían activarse hacia su persona (Aguilar 2021, 42).

Por otra parte, el término “indígena” fue establecido por el Estado mexicano a modo de reconocimiento jurídico y administrativo. Esta denominación todavía conserva (replica) su carga peyorativa y racista.

Llamar indígena a Malintzin trae su figura a los sistemas de opresión actual y la inscribe en la misma categoría por lo que, estrictamente hablando y sin ser anacrónicos, Malintzin no fue una mujer indígena, esa categoría es utilizada por el Estado mexicano; Malintzin fue más bien una mujer nativa que pasó de ser una esclava, a ser respetada y nombrada con honores por la sociedad de su tiempo. En paralelo, los pueblos indígenas podemos subvertir las relaciones de opresión y convertirnos de nuevo en pueblos con nuestras historias y territorios que no sean ya indígenas, que pueden establecer relaciones interculturales simétricas con otras culturas y pueblos del mundo sin que se nos lea bajo el lente de la categoría a la que nos han subordinado. Las resistencias de estos pueblos están y han estado ahí y en esa medida usar “indígena” para estas luchas tiene sentido mientras la opresión exista. Pero un día, volveremos a ser mixe o zapotecos o totonacos sin ser indígenas, del modo que Malintzin también cambió su destino (Aguilar 2021, 43).

Frente a ello, recuerda que:

Ser indio o indígena no es un rasgo esencial de nuestras culturas ni define toda nuestra historia, ser indio y ahora indígena es una posición política en el sistema colonial y dentro del Estado mexicano, no es nuestra esencia (Aguilar 2021, 43).

Advertimos aquí una perspectiva que complejiza a Malintzin asumiendo su centralidad (y utilidad) en la configuración de los actuales discursos de resistencia política indígena. Nuevamente, llamar india o indígena a Malintzin es un error que acarrea e inscribe su figura en el marco de la subalternidad y de la construcción de su mito como Malinche en el imaginario mexicano. Lo interesante aquí es la operatividad como “órgano” o “instrumento”, donde las categorías de indio, indígena o bien “amerindio”, pueden ser re-utilizadas y subvertidas en las relaciones asimétricas entre los así llamados y los estados-nación latinoamericanos (no solo el mexicano). Ciertamente, es posible inferir, a partir de los postulados analizados, la presencia de dos ejes correlacionados: uno traductológico y otro político, donde ambos dan lugar a interpretaciones y posiciones de enunciación en tensión con las lecturas tradicionales sobre Malintzin. En suma, la actualidad de su figura no se cierra con la convergencia de estos elementos teóricos que, después de todo, riman entre ellos en su deslinde del malinchismo. Desde estas perspectivas persistimos en preguntar por sus múltiples nombres como identidades todavía en disputa.

Consideraciones finales

En aras de configurar algunas consideraciones finales a nuestro texto, quisiéramos relevar la utilidad de los heterónimos como clave de interpretación, volviendo la mirada sobre las relaciones entre éstos, y buscando tras ello desestabilizar o bien desmontar la cargada noción de malinchismo.

En este contexto, es posible rastrear el germen de la noción de malinchismo en la literatura decimonónica mexicana e identificar cómo se construyó el imaginario de traición y colaboracionismo en torno a su figura. Por ejemplo, en la novela anónima titulada *Xicoténcatl* (1826), el personaje de Marina es expuesto como una traidora, urdiendo complots, engaños y mentiras. En *Los mártires de Anáhuac* (1870) de Eligio Ancona, el personaje Malinalli es construido como una heroína, con acciones fundamentales para el éxito de la conquista de México. Igualmente, en *Doña Marina* (1883) de Irineo Paz se aborda su traición como un acto de amor hacia Cortés. En estas tres novelas hay evidencia de la construcción del malinchismo como parte de un relato funcional a la construcción nacional mexicana, donde se establece una visión negativa y misógina, es decir, como culpable de la caída del mundo prehispánico.

Asimismo, siguiendo el enfoque literario, en el siglo XX es ineludible el tratamiento ya canónico presente en el célebre ensayo *El laberinto de la soledad* (1950) de Octavio Paz, y particularmente en su texto “Los hijos de la Malinche” donde su figura es asociada a una identidad carente, violada (chingada) y obliterada (Paz 2007, 79-98). *Contrario sensu*, reconocemos también, ya en nuestro

siglo XXI, el impacto de la novela histórica *Malinche* (2006) de Laura Esquivel. Ahí el desarrollo del personaje evidencia su activa participación durante los eventos de la conquista de México. Tensionando al malinchismo, la imagen de mujer indígena es re-direccionada hacia una identidad sobreviviente con capacidad de agencia en los albores de una transformación epocal y civilizatoria.

Ahora bien, proponemos pensar en una identidad emergente (múltiple y específica) que soslaya el malinchismo junto con el imaginario nacionalista mexicano y que, por el contrario, busca redirigir y vectorizar sus múltiples *identidades heterónimas*. Hemos revisitado las propuestas teóricas de Echeverría, Navarrete y Aguilar debido a que desmontan el mito de Malinche y del malinchismo a través del encabalgamiento de una identidad múltiple y alternativa: Malintzin, remarcando en ella tres dimensiones fundamentales, a saber: como mujer nativa, traductora y agente político-cultural. A partir de las ideas de Aguilar no solo es plausible continuar una interpretación en tensión con el malinchismo, que re-articula su afirmación identitaria en su labor de traducción cultural, y que dirige una crítica radical (y necesaria) sobre México como estado-nación y la sociedad mexicana contemporánea. Por su parte, Navarrete hilvana una aproximación sobre Malintzin que descubre, en su ejercicio de traducción cultural, una perspectiva cosmo-histórica en la relectura de su figura a través de dos elementos específicos: su apertura a la alteridad y su articulación de “mundos plurales”. La cosmo-historia interpela a las relaciones porque éstas componen historias alternativas, que destruyen las verdades del discurso occidental monohistórico y unidireccional, precisamente proponiendo una pluralidad de temporalidades e historicidades integradas, de realidades o existencias (humanas y no humanas) que construyen sus mundos culturales en las interacciones evidenciando “su naturaleza dialógica y creativa, y la manera en que construyeron realidades inéditas que permitieron a los habitantes de los diferentes mundos históricos transitar de uno al otro, o vivir en ambos a la vez” (Navarrete 2021b, 37). Así también, es factible volver a considerar, algunas indicaciones de Echeverría relacionadas a su definición del *ethos* barroco como actitud o estrategia de supervivencia dentro de la modernidad capitalista. En su aforismo titulado *Barrocchísimo* sostiene:

Hacer que el mal venga por bien, “convertir la necesidad en virtud” (que es, en verdad, convertir en “necesario” lo “contingente”), no *sufrir* lo que le es impuesto a uno por las circunstancias, achicándose para que lo poco que llega sea suficiente, sino *asumirlo* como decidido por uno mismo. Y de este modo transformarlo, convirtiéndolo efectivamente, en la medida de lo posible, en algo que es “bueno” en un segundo nivel, trascendente del primero (en el cual, sin duda, sigue siendo un “mal”): esto es comportarse de manera “barroca” (Echeverría 2019, 19).

Podríamos decir, forzando su definición del barroco hacia nuestros cuestionamientos, que Malinche y el malinchismo no se superan dialécticamente (*Aufhebung*), sino que se padecen (*pathos*) y se asumen de “manera barroca”. En otro de sus aforismos titulado *La chola Julia*, y que se inspira a los estudios lingüísticos y semióticos de Julia Kristeva, encontramos otra clave de interpretación a través de una metáfora identitaria:

El monstruo mestizo ha tenido a su cargo el dinamismo de la historia de la cultura; ha transitado siempre, de ser primero despreciado como una malformación, a ser finalmente consagrado como modelo clásico. Sólo que esta secuencia, que en épocas premodernas sucedía en escenarios acotados y en un ritmo tan lento que ocultaba su contingencia y llevaba a que se lo creyera único y definitivo, tiene lugar ahora –en medio de la gravitación generalizada que nos lleva a todas más allá de la modernidad– como un proceso abierto al escenario mundial y a la intervención de otros procesos similares. El monstruo mestizo aparece ahora, en cada caso, combinando su singularidad con otras, alterando sus contenidos a medio camino y cambiando el ritmo de su ciclo; está integrado en una historia global de diversificación, sobre un piso que no tiene ya, como antes, la solidez de un territorio, sino la inestabilidad de las aguas de un río que no se sabe a dónde lleva (Echeverría 2019, 18).

Es prudente indicar que un monstruo no remite solamente a algo o alguien feo, grotesco u horrible como un “ser fantástico que causa espanto” (RAE, 2023) en cuanto a una apariencia o bien una corporalidad extraña y diferente que presenta anomalías o desviaciones notables. Por el contrario, un monstruo es también “una persona que en cualquier actividad excede en mucho las cualidades y aptitudes comunes” (RAE, 2023). En estos términos, Malintzin es aquel *monstruo mestizo* que surge desde existencia material en cuanto que motor de la historia de la cultura, siendo quien la *padece* y *asume*, quien vuelve necesario lo contingente, quien troca lo malo y lo bueno, quien condensa la diversidad de lo humano (y su evanescencia) en la inestabilidad de navegar por aguas aún desconocidas.

A través de este escrito hemos intentado posicionar diversas perspectivas filosóficas, históricas y literarias, a fin de cuestionar críticamente la relación en los diversos nombres de Malintzin en abierta contraposición al imaginario de su traición, des-ocultando de “manera barroca” una figura histórica, simbólica y alegórica, un mito, que comprende y afecta al México colonial y republicano. Ulteriormente, a través de estos acercamientos críticos en torno a Malintzin y sus “otros nombres” logramos ver en ella la complejidad de sus *identidades heterónimas*, monstruos mestizos, subjetividades múltiples, barrocas y alternativas, que son parte de una experiencia histórica profunda, aún en ejecución y que, luego de quinientos años, mantiene plena vigencia como un modelo para afrontar los desafíos y las incertidumbres de nuestra modernidad tardía.

Bibliografía

- Aguilar, Yásnaya. 2021 *Tres veces tres. En clave Malintzin: Nueve aproximaciones a su figura*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- . 2019. “Los Mitos de la Conquista, Malintzin” [archivo de vídeo], <https://www.youtube.com/watch?v=x5b9ZLgtXAc&t=314s>
- Alcántara, Berenice. 2019. “Marina–Malina–Malintzin–Malinche. Su origen, su lengua, su nombre”, <http://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/365/363>
- Ancona, Eligio. 1964 [1870]. “Los mártires del Anáhuac”. En *La novela del México colonial*, Tomo I, editado por Antonio Castro, 411-623. México: Aguilar.
- Anónimo. 1964 [1826]. “Xicoténcatl” En *La novela del México colonial*, Tomo I, editado por Antonio Castro, 81-185. México: Aguilar.
- Butler, Judith. 2007. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Crespo, Ángel. 1988. *La vida plural de Fernando Pessoa*. Barcelona: Seix Barral.
- Delisle, Jean y Woodsworth, Judith. 2005. *Los traductores en la historia*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Díaz del Castillo, Bernal. 2019 [1632]. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Austral.
- Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (RAE). 2022. “monstruo”, <https://dle.rae.es/monstruo#B0qJ9YG>
- Echeverría, Bolívar. 2019. *Ziranda*. México: Era.
- . 2011. *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- . 2010. *Modernidad y blanquitud*. México: Era.
- . 2005. *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- . 2004. “Presentación”, En *Destrucción del ídolo ¿Qué dirán?*, Pedro de Mercado, 5-20. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- . 2001a. *Las ilusiones de la modernidad*. Quito: Tramasocial.
- . 2001b. *Definición de la cultura*. México: Ítaca.
- Elías, Alma. 2023. “Malintzin: La Mujer Americana”. *Crossings: Swarthmore Undergraduate Feminist Research Journal* 1(1): 105-114. <https://works.swarthmore.edu/crossings/vol1/iss1/8>
- Enciso, Jesús. 2022. “Doña Marina: la voz de los marginados en la novela de la conquista”. *Edähi Boletín Científico De Ciencias Sociales y Humanidades del ICSHu* 10(Especial): 75-83. <https://doi.org/10.29057/icshu.v10iEspecial.7841>
- Esquivel, Laura. 2006. *Malinche*. Buenos Aires: Alfaguara.
- Ette, Ottmar. 2017. “Estudios transareales. Latinoamérica entre Europa, África, Asia y Oceanía”, *Boletín Hispánico Helvético*, 29: 53-104. <https://bhh-revista.ch/wp-content/uploads/2020/11/4-BHH-29EtteSeparataAbstract.pdf>

- — —. 2013. *Viellogische Philologie. Die Literaturen der Welt und das Beispiel einer transarealen peruanischen Literatur*. Berlín: Verlag Walter Frey.
- Flores, José Antonio. 2006. “La Malinche, portavoz de dos mundos”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 37: 117-137. <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/9326/8704>
- Glanz, Margot. 2001. *La Malinche, sus padres y sus hijos*. México: Taurus.
- López Austin, Alfredo. 2020. *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lourenço, António. 1997. *Identidad y alteridad en Fernando Pessoa y Antonio Machado (Álvaro de Campos y Juan de Mairena)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Molina, Alonso de. 2013 [1571]. *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*. México: Porrúa.
- Muñoz Camargo, Diego. 2000 [1584]. *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y del mar océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis – Gobierno del Estado de Tlaxcala.
- Navarrete, Federico. 2021a. “La cosmohistoria: cómo construir la historia de mundos plurales”. En *Cosmopolítica y cosmohistoria: una anti-síntesis*, coordinado por Johannes Neurath e Isabel Martínez, 23-39. Buenos Aires: Ediciones SB.
- — —. 2021b. *Malintzin o la conquista como traducción*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- — —. 2019. *¿Quién conquistó México?* México: Debate.
- Payàs, Gertrudis. 2010. “Tras la huella del intérprete en la historia colonial hispanoamericana”. En *Los límites de Babel. Ensayos sobre la comunicación entre lenguas y culturas*, editado por Grupo Alfaqueque, 77-100. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- Paz, Ireneo. 1883. *Doña Marina. Novela histórica*. México: Imprenta Ireneo Paz.
- Paz, Octavio. 2007. “Los hijos de la Malinche”. En *El laberinto de la soledad*, 78-98. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pessoa, Fernando. 2013. *Escritos sobre genio y locura*. Barcelona: Acantilado.
- — —. 1985. *Sobre literatura y arte*. Madrid: Alianza.
- Priest, Eldritch. 2012. “Obscurity and the Poetics of Non/Sense in the Writings of Raymond Roussel and Fernando Pessoa”. *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal*, 45 (2): 1-17. <https://muse.jhu.edu/article/479197/pdf>
- Restall, Matthew. 2003. *Seven Myths of the Spanish Conquest*. New York: Oxford University Press.
- Restall, Matthew y Oudijk, Michel. 2007. “Mesoamerican Conquistadors in the Sixteenth Century”. En *Indian Conquistadors. Indigenous Allies in the Conquest*

- of Mesoamerica*, editado por Laura Matthew y Michel Oudijk, 28-64. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Rinke, Stefan. 2021. *Conquistadores y aztecas. Cortés y la conquista de México*. Madrid: EDAF.
- Sahagún, Bernardino de. 2016 [1577]. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa.
- Sánchez, María Cecilia. 2023. "La modernidad y sus otros en América Latina: Voces y silencios de la Malinche y Sor Juana Inés de la Cruz". *Revista de Filosofía* 80, 233-250. <https://derechoyhumanidades.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/73376>.
- Soares, Blanca. 2018. "Imaginarios de la Alteridad. Malintzin: el habla y la imagen del Otro en la Conquista de América". *Cultura y representaciones sociales* 13(25): 301-319. <https://doi.org/10.28965/2018-25-11>
- Todorov, Tzvetan. 1998. *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.
- Townsend, Camilla. 2015. *Malintzin. Una mujer indígena en la Conquista de México*. México: Era.
- Universidad Nacional Autónoma de México. 2019. "Reconstrucción histórica digital del Lienzo de Tlaxcala", <https://lienzodetlaxcala.unam.mx/>

Alejandro Viveros Espinosa es doctor en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile; Profesor Asociado en la Universidad de Talca; Investigador Responsable FONDECYT Regular 1230081, Investigador Asociado Proyecto Anillo ATE 220054: Patrimonio, Espacio y Género
Contacto: alejandro.viveros@utalca.cl

Daniel Astorga-Poblete es doctor en Literatura, Universidad Duke; Profesor Asistente en la Universidad de La Serena; Investigador ANID, Director Proyecto Anillo ATE 220054: Patrimonio, Espacio y Género; Investigador Asociado de Duke University.
Contacto: deastorga@gmail.com

Mathieu Picas es doctor en Sociedad y Cultura: Gestión de la Cultura y el Patrimonio, Universidad de Barcelona. Investigador postdoctoral en la Universidad de La Serena en el Proyecto Anillo ATE 220054 Patrimonio, Espacio y Género.
Contacto: mathieu.picas@gmail.com

Recibido: 30/01/2024

Aceptado: 23/11/2025

Copyright © 2025 The Author(s)

The text in this work is licensed under the Creative Commons BY 4.0 International License

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.