

**MUNDOS CONVERGENTES:  
GÉNERO,  
SUBALTERNIDAD,  
POSCOLONIALISMO**

Ishita Banerjee

## Resumen

Este artículo trata y extiende las implicaciones del ensayo de Gayatri Chakravorty Spivak, ‘¿Puede hablar el subalterno?’ y de su libro *Crítica de la Razón Poscolonial*, y lo hace a través de un análisis de las distintas percepciones y apropiaciones de La Malinche. Retomo la importante crítica que Spivak hace a las maneras en que la teoría colonial esconde el papel del sujeto cognoscente para, en cambio, subrayar las posibilidades de ‘hablar con’ (más que de ‘hablar por’) el subalterno. Por un lado, el ensayo examina la contribución hecha por los Estudios Subalternos, perspectivas poscoloniales y la teoría feminista para recobrar y establecer al ‘subalterno’ como sujeto de la historia, colocando tales esfuerzos, al mismo tiempo, en conversación crítica con los argumentos de Spivak. Por otro lado, el artículo recupera los argumentos de Spivak para hacer una lectura de la Malinche, incluyendo las varias maneras en que este ícono mexicano ha sido leído, entendido y apropiado por historiadores, poetas y escritoras feministas en México. Todo esto deja margen para una reconsideración del subalterno como un sujeto ‘hablante’.

*Palabras clave:* Género, subalternos, teoría poscolonial, la Malinche

## Abstract

This article engages and extends the implications of Gayatri Chakravorty Spivak's essay, 'Can the Subaltern Speak' and her book, *A Critique of Postcolonial Reason*. It does this through an analysis of the distinct perceptions and appropriations of La Malinche. I draw on Spivak's important critique of the ways postcolonial theory hides the role of the knowing subject, in

order to underscore instead the possibilities of ‘speaking with’ (rather than ‘speaking for’) the subaltern. On the one hand, the essay examines the contributions of Subaltern Studies, postcolonial perspectives, and feminist theory in recovering and establishing the ‘subaltern’ as a subject of history, while bringing such efforts in a critical conversation with Spivak’s arguments. On the other hand, it draws upon Spivak’s insights in a reading of La Malinche, including the various ways in which this Mexican icon has been read, understood, and appropriated by historians, poets, and feminist writers in Mexico. All of this allows for a reconsideration of the subaltern as ‘speaking’ subject.

*Keywords:* Gender, Subalterns, Postcolonial Theory, La Malinche

RECEPCIÓN: DICIEMBRE DE 2012 / ACEPTACIÓN: 8 DE NOVIEMBRE DE 2013

El propósito de este ensayo es extender las implicaciones de la teoría feminista y poscolonial, en particular, el trabajo de Gayatri Chakravorty Spivak, en una lectura aventurada de La Malinche. Esto implica que en lugar de entrar en un diálogo profundo con poscolonialidad, subalternidad y género, se tocarán estos temas en una manera crítica pero tangencial para dar coherencia a los argumentos. En este contexto, la teoría de colonialidad de poder y (ahora) decolonialidad (Quijano, 2000 y 2009 y Castro-Gómez y Grosfuguel, 2007), aunque importante y sugerente, no tendrá cabida en este ensayo, porque no aportan directamente al tema principal.

“La subalternidad y el género son incommensurables e incommensurados”, afirmó Gayatri Chakravorty Spivak en su ponencia impartida en el ‘Encuentro de Género’ en la Feria Internacional del Libro de Guadalajara a finales de noviembre de 2011. La subalternidad, dijo, es una posición sin identidad, tan abstracta como las clases. En una plática anterior presentada en la Universidad de Columbia, ella sostuvo lo mismo, añadiendo además que el subalterno existe en oposición binaria con la Nación-Estado (Spivak, 2010). El género, —el material de comprensión de la heteronormatividad reproductiva— por otro lado, es la más profunda y antigua institución del mundo “global”, incluso antes de que se pudiera pensar en el globo. El “hetero” en heteronormatividad no es para Spivak lo opuesto de “homo” sino lo “auto”, y por lo tanto no se le puede comparar con la subalternidad, la cual, a su manera de ver, está relacionada con el Estado y el activismo.

Spivak, en lo que parece ser un giro drástico en la posición que había tomado en su muy citado, bien y mal utilizado, ensayo seminal *¿Puede hablar el subalterno?* (1988), publicado hace más de 20 años, declaró que los subalternos hablan todo el tiempo, pero nosotros, movidos por nuestra voluntad vanguardista, no tenemos la infraestructura ni la capacidad para entenderlos. Por lo tanto, las implicaciones de su afirmación nos hacen pensar que género y subalternidad no convergen sino que divergen.

No es mi intención entrar en detalle sobre los elegantes y sofisticados argumentos de Spivak. Mi intervención busca subrayar las posibilidades creativas inherentes en su ensayo *¿Puede hablar el*

subalterno? e insistir tanto en la relevancia y el significado del artículo, así como afirmar que el género y lo subalterno pueden converger en una relación, quizá tensa, pero muy sugestiva y creativa. Vale la pena señalar que Spivak no ha olvidado la importancia de su antiguo ensayo. Volvió a trabajar en él y lo perfeccionó para su libro *Una crítica del razonamiento poscolonial* (*A Critique of Postcolonial Reason*, 1999), y recientemente participó en una conversación con otros académicos sobre la relevancia de *¿Puede hablar el subalterno?*, conversación que se incluye en un volumen del mismo nombre y de suma importancia, publicado por Columbia University Press (Morris, 2010). Para hacer valer mi suposición/afirmación, intentaré extender las implicaciones de su argumento en el análisis de la Malinche, una figura clave y controvertida en México.

**Los conceptos básicos**] Explicaré de forma muy simple lo que entiendo yo como feminismo. El feminismo es un proyecto teórico y político con un enfoque cultural en la mujer o en lo femenino a fin de desarrollar modelos alternativos del sujeto, de la relación entre el sujeto y el otro, y de la identidad y la agencia. Es en la cuestión del “sujeto” donde entra lo subalterno. Y más que el sujeto, es importante tomar en cuenta los procesos que tienen un papel muy importante en la formación de sujetos e identidades porque los procesos se encuentran imbuidos en las relaciones de poder. La palabra “subalterno”, aunque se utiliza ahora como una palabra común, fue introducida en la historiografía por una corriente o proyecto actualmente denominado Estudios Subalternos.

El esfuerzo de los Estudios Subalternos fue moldeado por una preocupación por la pluralidad y heterogeneidad en los entendimientos de los pasados y las temporalidades, y en las prácticas de escritura de la historia. Basados en reuniones entre un pequeño grupo de jóvenes y entusiastas historiadores de la India, la mayoría de ellos radicados en Inglaterra en ese momento, y un distinguido historiador de la India colonial, Ranajit Guha, quien enseñaba Historia en la Universidad de Sussex; los protagonistas del colectivo, separados por una generación, compartían una sensibilidad política y ética mutua (Prakash, 1994). Este proyecto emprendió la elaboración de la categoría de lo subalterno —que en el ámbito militar significa “de rango inferior”—, derivada de los escritos de Antonio Gramsci, en un intento por recobrar al subalterno como el sujeto de la historia, y buscó repensar la historiografía colonial de la India a partir de la “cadena discontinua de insurrecciones campesinas en la India colonial”. Una declaración programática de apertura definió las aspiraciones de la empresa de Estudios Subalternos como un esfuerzo para “promover una discusión informada y sistemática de temas subalternos en el campo de Estudios de Sur de Asia, para rectificar el sesgo elitista de muchas investigaciones y trabajo académico” (Guha, 1982: viii).

De forma comprensible, un tema central a principios de dicho proyecto era esta cuestión en torno a las identidades. Para ser más exactos, las identidades subalternas por medio de las cuales se reconstruirían “las variadas trayectorias, y los modos de conciencia de los movimientos de los grupos subordinados en la India para

enfatizar la autonomía y la agencia de esas comunidades” (Guha, 1982: 89). En tales obras, el “subalterno” funcionó como una metáfora para los atributos generales de la subordinación en la sociedad india (Banerjee, 2010: 103)

La subordinación, en palabras de Ranajit Guha, es una condición cuyo espectro de definición es muy amplio, por lo que se expresará en términos de casta, clase, edad, género, ocupación o en cualquier otra forma. En su libro *Aspectos elementales de la insurgencia campesina en la India colonial* (1983), Guha usa los términos “pueblo” y “clases subalternas” indistintamente y considera que representan “la diferencia demográfica entre el total de la población india y todos aquellos descritos como ‘élite’”. En el análisis estructuralista de Guha, el binario antinómico de dominación-subordinación es lo que distingue lo subalterno de la “élite”. La conciencia de lo subalterno es negativa en el sentido de que toma al otro —el dominador—como punto de referencia. Es su condición de ser dominado lo que le hace consciente y político. El punto de partida de la investigación de Guha es el principio de negación (Dube, 2001: 58).

En las palabras de Guha,

el campesino aprendió a reconocerse no por las propiedades y atributos de su propio ser social, sino por una disminución, si no es que negación, de las de sus superiores (Guha, 1983: 18).

El concepto-entidad de lo subalterno fue posteriormente elaborado como una perspectiva donde las múltiples mediaciones y diversas modalidades —sociales, epistémicas, culturales y discursivas— que apuntalan la producción de sujetos subalternos fueron discutidas. En los primeros escritos del colectivo, la figura del campesino insurgente en la India colonial vino a representar el ideal subalterno, cuya subjetividad y conciencia, formada por la dominación, fue declarada como consciente y política. Al argumentar que el campesino vivía y compartía la misma modernidad que las élites nacionalistas, los Estudios Subalternos proponían algunas de las más persuasivas demostraciones de la verdad de que el tiempo de la modernidad colonial y poscolonial era heterogéneo, que sus prácticas eran híbridas y que lo ‘árcaico’ era, de muchas y muy significativas maneras, constitutivo de lo moderno (Chatterjee, 2012: 46).

Para Ranajit Guha, los campesinos insurgentes de India colonial eran sujetos políticos no en el mismo sentido que lo eran los ciudadanos burgueses individualizados de la democracia liberal; los campesinos eran sujetos políticos de masas cuya racionalidad tenía que ser buscada en la vida colectiva de la comunidad campesina. Guha encontró esta racionalidad en la estructura de la conciencia rebelde (*idem.*).

El enfoque de los estudios subalternos en las identidades históricas se enfrentó entonces a dos conflictos: por una parte, la noción de “subalterno” adquirió los atributos de una entidad singular y homogénea, en tanto que “subalterno” como categoría criticaba y

daba cabida a posibilidades de análisis de la articulación de diversas identidades. Por otra parte, el trabajo del grupo se vio abrumado por el problema del sujeto irremediablemente “heterogéneo” (Spivak, 1988: 4), que ha hecho la tarea de “redescubrir” lo subalterno como un tema de historia casi imposible.

A pesar de tales problemas, un esfuerzo valioso de este grupo fue repensar seriamente la manera y el método de hacer historia y de escribir de la historia, lo que tuvo muchas y variadas implicaciones. Según Spivak (1985: 330-363) las implicaciones teóricas del proyecto, en su fase más temprana, ofrecieron una teoría del cambio donde la agencia se situaba en el insurgente. Este cambio no era una simple transición del feudalismo al capitalismo que inauguraba la “politización” del colonizado: la contribución verdaderamente significativa era explicar el cambio como un fenómeno plural y analizarlo como una trama de enfrentamientos. Esto implica que el cambio estuvo marcado por un giro funcional en el sistema de signos, es decir, un desplazamiento discursivo. El elemento clave de las explicaciones de este desplazamiento discursivo, por parte del grupo de Estudios Subalternos, radica en visualizar el error de una burguesía nacionalista interesada, que rechazó considerar la importancia de un campesinado politizado.

Estudios Subalternos supone un desafío al contenido, método y perspectiva de la investigación histórica. Además de desarrollar nuevas estrategias para leer los archivos, para generar un conocimiento ‘nuevo’, el grupo, desde el principio, reflexionó acerca del eurocentrismo inherente en las tácticas y herramientas de las ciencias

cias sociales y humanidades, y ha procurado no caer en la misma trampa. Si bien los miembros han derivado inspiración de pensadores occidentales, también han tratado de renovar un diálogo con eruditos de diversas tradiciones indias. En todos sus análisis de “la mentalidad de la subalternidad” o de la conciencia histórica de grupos subordinados, se han analizado textos vernáculos, muchas veces poco conocidos, y se ha intentado teorizar con base en estos textos. Como menciona Chatterjee (2012: 48), “La literatura no canónica, no sofisticada, de mercado popular, y muchas veces no dirigida a la publicación, que eran las canciones, baladas, panfletos, periódicos locales, almanaques, etcétera”, constituyó un archivo para los Estudios Subalternos. El otro archivo derivado de una lectura crítica de documentos coloniales, en los cuales los huecos y silencios, así como las declaraciones de oficiales y administradores coloniales, ofrecían diferentes y ‘nuevos’ entendimientos de eventos y procesos.

En otro nivel, el impulso de desalojar al Occidente del lugar predominante de poder y conocimiento se ha llevado a cabo con sutileza y sofisticación en trabajos recientes, en particular los de Dipesh Chakrabarty. Para dar un solo ejemplo, al plantear la pregunta “¿quién habla en nombre de los pasados indios?” en su ensayo *La poscolonialidad y el artilugio de la historia: ¿Quién habla en nombre de los pasados ‘indios’?* (1992: 99), Chakrabarty abre el debate respecto a la silenciosa pero irrevocable presencia de “Europa” como el sujeto teórico de la disciplina académica de la historia para su reflexión crítica.

Según Saurabh Dube (2007: 231), en este ensayo Chakrabarty formuló sus argumentos implícitamente contra □

el telón de fondo de la interrogante de Heidegger sobre el artilugio de una razón legisladora del significado y se centró en la ‘historia’ como un discurso que se producía en el ámbito institucional de la Universidad con lo que Europa se volvía obligatoriamente el teórico sujeto dominante de todas las historias.

Como veremos más adelante, Spivak pone énfasis en esa crítica de “una razón legisladora” en su cuestionamiento del “sujeto soberano quien quiere conocer” (Spivak, 1988 y 1999).

No es difícil ver, por lo que he expuesto hasta ahora, que Estudios Subalternos forma parte de lo que a *grosso modo* puede ser denominado ‘pensamiento poscolonial’, a pesar de que los estudios poscoloniales (y la colonialidad/modernidad) emergieron bajo el signo de la colonia y los estudios subalternos nacieron bajo la marca de la nación. En palabras de Dube, “mientras los entendimientos poscoloniales privilegiaron el colonialismo como el punto de partida histórico en la formación del mundo moderno, el proyecto de estudios subalternos tomó como su punto de salida los requerimientos de examinar ‘el fracaso de la nación para consumarse a sí misma’” (Dube, 2010: 128 y Guha, 1982: ix).

¿Cómo entendemos lo poscolonial? Si hacemos caso a Homi Bhabha, la teoría poscolonial debe verse como ‘un intento de interrumpir los

discursos occidentales de la modernidad' (Bhabha, 1994: 199), donde la modernidad se relaciona con 'la construcción histórica de una posición específica de discurso y enunciación histórico' (*ibidem*: 20-22). Aunque ahora esté asociada con la publicación en 1978 del influyente trabajo de Edward Said, *Orientalismo*, la teoría poscolonial tomó forma como un campo académico separado hasta la década de 1990. El trabajo de Said cuestionó el fundamento mismo de la separación entre Oriente/Occidente e interrogó los términos de la producción de conocimiento. Lo universal, compuesto sobre una bifurcación del mundo que era arbitraria y defectuosa, al mismo tiempo eludía esa bifurcación. Este doble desplazamiento removía al 'otro' de la producción de una historia efectiva de la modernidad. La historia se convirtió en un producto de Occidente en su acción sobre los otros.

Said, por supuesto, no sugería que había un Oriente real y verdadero que pudiera ser conocido desde otro enfoque; su propósito era empujarnos a reflexionar en las condiciones de conocimiento mismas; en lo que sabemos que está enmarcado por sistemas particulares de representación y en las prácticas de gobierno colonial que están basadas en tales representaciones. Este impulso a cuestionar precisamente las condiciones de conocimiento fue retomado en distintas maneras por varias otras ramas de pensamiento: la teoría feminista, los Estudios Subalternos, y el proyecto colonialidad/modernidad en la década de los noventa, haciendo a la teoría poscolonial diversa y plural desde el inicio.

Así, mientras para algunas académicas feministas la teoría poscolonial es algo que se ha generado en el “Tercer Mundo” y en las naciones descolonizadas por la simple razón y experiencia del colonialismo, lo que ha impulsado a los intelectuales de estos países a reflexionar de manera crítica en la centralidad de Europa como modernidad, historia y destino, y a tratar de dislocarla de su posición privilegiada (Gedalof, 1999), para muchos otros el cuestionamiento del eurocentrismo y de las relaciones desiguales en la producción de conocimiento forman el distintivo de los estudios poscoloniales (Prakash, 1994: 1492).

El pensamiento poscolonial también habla de colonización, lo cual sumerge y excede al colonialismo. Tal colonización es epistémica, discursiva y real. En un ensayo seminal escrito en 1986, *Debajo de la visión de ojos occidentales*, Chandra Mohanty (2003: 19) ha descrito la colonización como “un cierto modo de apropiación y de codificación del saber y el conocimiento”, e instó por una “descolonización radical” del saber feminista inter-cultural. Examinando el proceso de producción de la “mujer del Tercer Mundo” como un sujeto singular y monolítico en algunos textos feministas occidentales, Mohanty había argumentado que la conexión entre “las mujeres como sujetos históricos y la representación de la mujer provocada por los discursos hegemónicos no es una relación de identidad directa o una relación de correspondencia” sino “una relación arbitraria establecida por culturas particulares”, y había afirmado que la escritura feminista occidental discursivamente “colonizaba” las heterogeneidades de las vidas de las mujeres del Tercer Mundo.

para producir/representar un compuesto particular de “mujer del Tercer Mundo” (*idem*). No es difícil ver la relación estrecha entre esta afirmación y los argumentos de Said en *Orientalismo*.

La teoría poscolonial ha analizado el juego de relaciones diversas y asimétricas de poder que constituyen las relaciones socioeconómicas en diferentes partes del globo terráqueo y que críticamente marcan las subjetividades. Esto ha provocado que se cuestionen los procesos que han ocasionado la posición privilegiada de Europa. Ese “pos” en lo poscolonial, entonces, implica en la luz de no solamente algo que viene después de, y encarna el posfundacionalismo, que no privilegia ningún lugar en particular ni ninguna posición subjetiva (Prakash, 1994).

En las teorías marxistas y de izquierda, la colonización implicaba un intercambio económico represivo, en tanto que para el feminismo la colonización muchas veces implica la apropiación de luchas y experiencias de mujeres de color por movimientos hegemónicos de mujeres blancas. En este sentido, la teoría feminista poscolonial viene de mujeres de color en Estados Unidos e Inglaterra, quienes no han pasado por el colonialismo, pero que sienten que han sido colonizadas y marginadas. Asimismo, viene de las ‘chicanas’ que viven en Estados Unidos y lidian con sus identidades ‘mestizas’, chicanas y marginadas de formas distintas (Anzaldúa, 1987 por ejemplo).

**¿Quién es el sujeto?** ] Dicho esto, vale la pena señalar la advertencia que Spivak hizo en 1988 y que refinó y volvió a revisar recientemente en *¡Puede hablar el subalter-*

no? y en *Una crítica a la razón poscolonial*. Spivak argumenta que la “teoría sobre los ‘pluralizados efectos-sujetos’, trabajada, entre otros, por los pensadores posestructuralistas franceses (Foucault y Deleuze, por ejemplo), da la ilusión de socavar la soberanía subjetiva mientras que a menudo encubre al sujeto que quiere conocer” (Spivak, 1988: 66 y 1999: 248). La heterogeneidad del poder, en sus términos, puede ser mejor aprehendida si se pone cuidadosa atención a las teorías de la ideología, de las formaciones del sujeto, que a su vez implica un doble sentido de representación: el primero es ‘hablar en nombre de’ (*vertreten*), como en política, y el segundo es re-presentación (*darstellen*), como en arte o filosofía (Spivak, 1988: 70).

Para Spivak, las teorías de la ideología no se pueden permitir pasar por alto el juego de la representación y su doble sentido. Esto es porque la *Darstellung*, la puesta en escena del mundo de la representación, disimula la elección y la necesidad de héroes, representantes paternalistas, agentes de poder, es decir la *Vertretung*, la representación en el contexto político (*ibidem*: 74). La práctica radical, argumentaba Spivak, debe ser consciente de esas dobles prácticas de representación, así como las “cambiantes distinciones entre representación dentro del Estado y la política económica, por un lado, y dentro de la teoría del sujeto, por otro” (Spivak, 1999: 257). Sólo así se puede prevenir la reintroducción del sujeto individual a través de conceptos totalizadores de deseo y poder.

Quizá el análisis de Spivak se pueda entender mejor haciendo referencia a la noción de “signos lingüísticos” utilizada en la teoría literaria. La semiótica, la ciencia dedicada al estudio de la produc-

ción de significados, reconoce que cada elemento al que llamamos palabra es un “signo” que consiste en un significante o plano de expresión, que está correlacionado (a través de un código) con un “significado”, el plano contenedor (Eco, 1975: 15). En otras palabras, la producción de significado es un proceso activo y no algo intrínseco del signo, y el “signo lingüístico” es el resultado de “una combinación arbitraria” entre “significante” y “significado” (Cypress, 1991: 4). Los deslices verbales ocurren, dice Spivak, cuando los significantes se abandonan para valerse por sí mismos, y se rompen las conexiones teóricas al significado. A su vez, el desliz verbal permite que el intelectual sea completamente acrítico de su papel histórico en la valoración de la experiencia del oprimido. La “producción de teoría”, asegura, “es también una práctica”; es muy fácil y rápido hacer una oposición entre la abstracta teoría “pura” y la práctica concreta “aplicada” (Spivak, 1988: 69-70 y 1999: 256).

Comprometiéndose con el trabajo de los Estudios Subalternos, del que también formaba parte, Spivak planteó la pertinente y crítica cuestión que los intentos por recuperar la “conciencia subalterna” no podían decir. En la semiosis del texto social, las elaboraciones de insurgencia tomaron el lugar de “la manifestación”, y el remitente, el campesino, era caracterizado sólo como un puntero de una conciencia irrecuperable. Y dentro de este “itinerario adelgazado del sujeto subalterno, el rastreo de la diferencia sexual era doblemente anulado” (Spivak, 1988: 82). Esto porque en tanto objeto de la historiografía colonial y sujeto de insurgencia, el constructo ideológico de género mantenía a lo masculino como dominante.

Spivak extendió esta crítica a otros intentos poscoloniales de construir la conciencia subalterna de la mujer o de la mujer subalterna como el “sujeto”, precisamente para aplicar las herramientas de la crítica poscolonial y protegerse de su propia construcción de los “sujetos soberanos” por medio de la violencia epistémica.

El intelectual poscolonial, insistió, debía aprender a *hablar a* en lugar de escuchar, o *hablar por* la mujer como sujeto subalterno que ha sido históricamente silenciado. Esto involucra un desaprendizaje sistemático de la valorización de lo femenino (*ibidem*: 91). Rastreando las consideraciones coloniales y nacionalistas de la práctica de la *Sati* en la India colonial, Spivak demostró lo difícil que era juntar todas las “voces” de las mujeres sacrificadas en una sola debido a la inmensa heterogeneidad que rompía con las esqueléticas e ignorantes construcciones de esas voces.

Por otra parte, afirmó ella, entre el patriarcado y el imperialismo, entre la constitución del sujeto y la formación del objeto, la figura de la mujer desaparece no en la nada sino en un violento ir y venir que es la figuración desplazada de la mujer tercermundista que está atrapada entre la tradición y la modernización. Spivak termina con el caso de una mujer que intentó ejercer su “agencia” para desplazar el discurso dominante del “suicidio femenino”, pero que al final termina siendo víctima de éste. Esto con el fin de subrayar una vez más, el peligro innato en la crítica radical de “apropiarse de lo otro a través de la asimilación.”

## La precaria subjetividad del otro

Tomando en cuenta todos los problemas inherentes en la “constitución del itinerario de un sujeto sexuado”, Spivak “se enfrentó de forma implícita al inmenso problema de la conciencia de la mujer como subalterna”, y se preguntó “¿qué puede implicar dicha transformación?” (Spivak, 1999: 283). Este gesto transformador marca, según ella, “el hecho de que el conocimiento del otro sujeto es teóricamente imposible”. Los trabajos empíricos en historia realizan esta transformación implícita y constantemente; es al mismo tiempo un gesto de control y un reconocimiento de los límites (*idem*).

Con base en las enseñanzas del impulso crítico y sugestivo de Spivak, intentaré desentrañar las diferentes apropiaciones y transformaciones que están en la base de las construcciones de la Malinche, “la primera madre de la nación mexicana y la Eva mexicana” (Cypess, 1991: 2), como objeto y como sujeto. Las opiniones de todos los grupos involucrados, dice Cypess, han encontrado su representación en relatos de primera mano sobre la conquista de México; el discurso de una de las principales figuras, cuyo papel es considerado “crucial y consecuente”, no aparece como un relato de primera mano. Esta figura es la Malinche, la mujer indígena que se convirtió en la intérprete, guía, amante y confidente de Cortés durante la época de la conquista (*ibidem*: 1).

La imagen que sobrevive de la Malinche es producto de las interpretaciones que la han transformado de una figura histórica a un signo literario con “múltiples manifestaciones” (*ibidem*: 2), un

creciente palimpsesto de la identidad cultural mexicana con capas de significados que se han acumulado a lo largo de los años (*ibidem*: 5). Quizá a la par de su ambigüedad, es conocida con diferentes nombres: la Malinche, doña Marina, Mallinalli, Marina, Malintzin.

Para los conquistadores, doña Marina era una “excelente mujer de buena lengua” (Díaz del Castillo, 1941, vol. 1: 123), un símbolo literal y figurativo de la “traducción” e interpretación. Ella es la que ayuda al héroe y como tal ocupa un lugar significativo en la crónica de la conquista. Para los indígenas, ella representaba el poder mágico de los españoles. En los códices fue pintada como una traductora “a través de cuyo cuerpo transparente las palabras pasan, en forma de gotas, de la boca de Cortés a los oídos de Moctezuma” (Franco, 1993: 19-20).

Resulta interesante que doña Marina fuera tan escasamente mencionada en los textos literarios del periodo colonial; incluyendo los textos de la principal escritora de ese periodo, sor Juana Inés de la Cruz. Fue durante el largo proceso para la constitución del nacionalismo mexicano, que tuvo sus raíces en el nacionalismo criollo antes de la Independencia, y que adquirió su ímpetu durante la Revolución mexicana, que la Malinche se convirtió en una traidora que no sólo facilitó la conquista y subyugación, sino que también transgredió los límites raciales al cohabitar con el conquistador y al engendrar un hijo, dando a luz a una nación de mestizos. Ella sirvió de “lengua” y de “vagina” al conquistador, “macho y fecundador de la Nueva España” (Núñez, 1996: 9).

En los textos del México independiente, las características de la Malinche, consideradas positivas por los españoles, se replantearon de forma negativa. Esto ocurrió durante la lucha de las élites criollas por la independencia de la nación madre, cuando tenían que des-estigmatizar y re-integrar el pasado amerindio y repudiar a la sociedad colonial (Cypess, 1991: 41-42). Esto se logró mediante la postulación de un pasado que “elaboró la ficción de un *continuum* histórico-cultural desde los tiempos aztecas hasta la independencia, interrumpida únicamente por la conquista y el periodo colonial” (González, 2002: 42).

La ambigua valorización “de lo indígena pero no del indígena, con el que el criollo no se identificaba en absoluto” (*ibidem*: 133), fue modificada y consolidada por los “ideólogos del indigenismo histórico” que favorecerían la trasformación del patriotismo criollo en un nacionalismo (*ibidem*: 77). Es en el siglo XIX, durante los años anteriores y posteriores a la independencia, cuando la necesidad de una “identidad nacional” se tornó crítica para la configuración de una Nación-Estado, que la historiografía luchó por “hacer (d)e el pasado un elemento conformador de la mexicanidad” (*ibidem*: 48). Y al hacer esto, hizo de la Conquista un “paradigma mítico”, un parteaguas que causó una ruptura en la historia ininterrumpida de la mexicanidad.

“La historia de perfidia femenina”, afirma Jean Franco, “es particularmente necesaria para la épica nacionalista, sobre todo si la épica se origina en una conquista y una derrota”. Por fortuna, existió un personaje histórico “que saldará esa cuenta: doña Marina...”

(Franco, 1993: 19). La Malinche se convirtió en “la principal culpable de la destrucción del mundo prehispánico” y vino a representar simbólica y corporalmente esta violenta ruptura: la violación del país a manos de los españoles (González, 2002: 42). En el año 1861, Ignacio “El Nigromante” Ramírez, erudito y político, recordó a los que estaban celebrando el día de Independencia que los mexicanos debían su derrota a la Malinche, la prostituta de Cortés. Traidora y seductora al mismo tiempo, ella da cuenta del fracaso amerindio de vencer a los europeos (Cypess, 1991: 42), y ocupa un lugar ambiguo en el origen mancillado de una nación que haría de ella el símbolo de la división esquizofrénica entre los europeos y los indígenas (Franco, 1993: 20).

En el influyente análisis de Octavio Paz sobre el carácter nacional mexicano en *El laberinto de la soledad*, el sujeto masculino mexicano ha sido constituido como uno que rechaza violentamente a la madre vergonzosa que es la Malinche, quien “encarna lo abierto, lo chingado” (Paz, 1993: 78).<sup>1</sup> El epíteto “la chingada”, continúa señalando, deriva del verbo náhuatl, chingar, transformado en un sustantivo castellano. El significado de chingar no puede establecerse con claridad puesto que, en las propias palabras de Paz, carece de ‘documentación etimológica’ aun cuando forma parte de la lengua contemporánea. Así pues, Paz se basa en una palabra ‘ilusoria’ e intenta establecer sus conexiones con un evento histórico y su consecuente impacto en la conciencia masculina. (Alarcón, 2003: 36). La “enfermedad mexicana”, dice Paz, reside en la subjetividad ambigua de los hijos

<sup>1</sup> El trabajo de Octavio Paz fue publicado originalmente en 1950

de la Malinche, avergonzados por su violación (la conquista) y por ello forzados a rechazar la parte femenina como lo devaluado, maltratado, rajado, y como la chingada, la violada, que ha sido cogida pero al mismo tiempo es la traidora (*idem* y Franco, 1993:20). En el análisis de Norma Alarcón, al establecer a la Malinche como la madre primordial de los mexicanos, Paz buscó una ruptura modernista (secular): intentó arrancar la conciencia contemporánea de las cosmologías religiosas, cambiando el momento fundacional de la Virgen de Guadalupe por la Malintzin. Sin embargo, paradójicamente el mito de Guadalupe fue reemplazado no con historia, sino con un ‘neomito’, “una inversión adecuadamente secularizada aún inconsciente de sus residuos de misoginia”. (Alarcón, 2003: 36-37).

Vale la pena decir que en las novelas románticas de Ireneo Paz, el abuelo de Octavio Paz, escritas en las décadas de 1870 (*Amor y suplicio*) y 1880 (*Doña Marina*), la Malinche es idealizada como un ser noble cuyas acciones estuvieron dictadas por el destino y los dioses. Ireneo Paz ofreció “una interpretación positiva del mestizaje mexicano”, una característica entendible del periodo pos-reformista en la historia mexicana (Cypess, 1991: 10). La Malinche no adquiría aún las características negativas reflejadas en *El laberinto de la soledad*, un marcador importante de la naturaleza polisémica del “signo” que es la Malinche.

La intervención de ese luminar y significativo evento, la Revolución mexicana, entre las generaciones del abuelo y el nieto, trajo consigo cambios significativos en la construcción de la historia, en particular de la Conquista, la cual había sido menoscambiada.

Octavio Paz no inventó el papel negativo de la Malinche, pero su trabajo es el que mejor representa el sentimiento de esa época por la Malinche, a quien se asociaba no sólo con “la Chingada”, sino con “la Llorona”, la madre violada que lamenta el destino de sus hijos. La Malinche representa gráficamente las ambigüedades comunes en las construcciones de la nación. Su ausencia habría hecho la nación criolla muy diferente. Al mismo tiempo, se le acusa de valorar más “lo ajeno que lo propio, de haber traicionado a México como país”, y por lo tanto se pide a ella “la fidelidad a una Nación mexicana”, que no existirá como tal sino tres siglos más tarde (Tuñón, 1987a: 41).

Para la destacada feminista chicana Cherríe Moraga, Paz relaciona “chingar” con la idea de romper y de abrir. El hombre que lo comete nunca lo hace con el consentimiento de la chingada. Y esto provoca una amarga y resentida satisfacción. La persona que sufre esta acción es pasiva, inerte y abierta, en contraste con lo activo, agresivo y cerrado de la persona que lo ejecuta (Moraga, 1993: 119). Chingar es entonces hacer violencia sobre otro, por ejemplo en la violación. El verbo es masculino, activo, cruel: pica, hiere, desgarra, mancha. El chingón es el macho, el hombre; él abre a la chingada, la hembra que es la pasividad pura, inerme ante el exterior.

En palabras de sociólogas e historiadoras feministas, la Malinche “es símbolo del sexo-género imperante” (Tuñón, 1987b: 50) y el “arquetipo de una traidora a la patria” (González, 2002: 47), una patria que, para ser configurada y reafirmada, necesita tanto de héroes como de traidores. Y es así como, en la segunda mitad del

siglo XIX, el “clima de entusiasmo nacional que origina el culto a Cuauhtémoc, paradigma de la mexicanidad”, hace de la Malinche un símbolo de la anti-mexicanidad (González, 2002: 89).

Esta percepción de la Malinche culminó el proceso de esa búsqueda, de una identidad propia en oposición a lo hispano, que había empezado ya en el siglo XVII, cuando la hostilidad entre los criollos y los españoles peninsulares llegó a ser muy pronunciada, y cobró urgencia en vísperas de la creación de un Estado necesitado de legitimidad. Sobra decir que en todas estas construcciones, el problema de la identidad nacional fue “presentado principalmente como un problema de la identidad *masculina*” y, “en las alegorías nacionales, las mujeres se convirtieron en el territorio a través del cual la demanda pasaba por la identidad nacional (*masculina*)” (Franco, 1993: 131).

Las profundas ambigüedades y conflictos que la Malinche ha desatado en los imaginarios de la nación mexicana —provocadas por una “madre violada” y “contaminada”— (Tuñón, 1987b: 51), simbolizan de manera elocuente y brillante las angustias masculinas por los límites y el miedo a perderlos. La Malinche constituye un “paradigma cultural de raíz”, puesto a horcajadas entre lo cognitivo, lo moral y lo existencial, dominios que se reinvierten con vitalidad dentro del drama social (Cypess, 1991: 7).

**Presentar y re-presentar** ] Si las estudiosas feministas han tratado de poner de manifiesto la violencia cometida contra la Malinche en las construcciones dominantes

masculinas de la nación, escritores, artistas y feministas chicanas han tratado de anular o asumir la caracterización negativa de la Malinche. Cherríe Moraga, quien junto con Gloria Anzaldúa criticó el “feminismo blanco” en los ochenta, intentó “reflejar una definición intransigente del feminismo de las mujeres de color en los Estados Unidos” (Moraga y Anzaldúa, 1981: xxiii) y trajo consigo un lenguaje distinto de las mestizas en un interesante juego con las fronteras (Anzaldúa, 1987), aseverando su afinidad con la Malinche en un trabajo posterior.

Vengo de una larga línea de vendidas, escribió, en la línea que comenzó con la Malinche. Sobre sus hombros recae toda la culpa por la “bastardización” de los indígenas de México. Para ponerlo en los términos más básicos: Malintzin, también llamada Malinche, tuvo relaciones con el hombre blanco que conquistó a los indígenas en México y destruyó su cultura. Desde entonces, el hombre moreno la ha acusado de traicionar a su raza y a lo largo de los siglos se continúa culpando a todo su sexo por esta “transgresión” (Moraga, 1993: 118).

En el mismo acto sexual con Cortés, la Malinche es vista como si hubiese sido violada. “Ella, sin embargo, no es una víctima inocente, sino culpable –en última instancia, la responsable de su propia victimización sexual. El esclavismo y la calumnia son el precio que debe pagar por el placer que nuestra cultura atribuye que disfrutaba” (*idem*).

Por consiguiente, la herencia sexual transmitida a la mexicana/chicana es el legado de la traición, que gira en torno a la mítica

figura histórica femenina de Malintzin Tepenal. Como traductora, consejera estratégica y amante del conquistador español de México, Hernán Cortés, Malintzin es considerada como la madre de la gente mestiza. Pero a diferencia de la Virgen de Guadalupe, no es venerada como la Madre Virgen sino calumniada como “la chingada”, queriendo decir “la jodida”/“la penetrada”, o “la vendida”, vendida a la raza blanca.

Esta interrogante tomó fuerza dentro de México, en especial después de la masacre de Tlatelolco, la cual impulsó una revisión crítica de la historia. Escritores como Rosario Castellanos (*El eterno femenino*, 1975), Willebaldo López (*Malinche Show*, 1977) y Sabina Berman (*Águila o sol*, 1984) sometieron los conceptos de mestizo y de Malinche a un escrutinio crítico en sus obras. Utilizaron la sátira, la farsa y la parodia para cuestionar las estructuras patriarcales autoritarias que perpetraron las representaciones negativas de la Malinche y trataron de presentar nuevos mitos de la nación mexicana. Al ilustrar el poder coercitivo de la tecnología y de los paradigmas culturales recurrentes en el condicionamiento de las mujeres, estas ingeniosas sátiras proferían versiones alternativas de la historia nacional, para declarar que las historias y mitos oficiales son también “versiones” que pueden, y deben, ser sometidas al cambio (Cypess, 1991: 128). Este cuestionamiento implícito llama la atención de “historias no escritas, que promueven, sobre todo, el retorno de lo reprimido” (Shapiro, 1994: 3).

Castellanos, López y Berman se valieron de trastrocamientos temáticos y de los protagonistas para apuntalar sus versiones alter-

nativas. En lugar de enfocarse en la traición de la patria azteca por la Malinche, la representan como la víctima de un “sistema incomprensivo y patriarcal” (Cypess, 1991: 138). En su poema, *La Malinche*, escrito como un monólogo en primera persona, Castellanos asume la voz de la Malinche para contar su propia historia e iniciar un proceso de autodefinición que cuestiona los paradigmas masculinos y dominantes. Por medio de estos trastrocamientos, la Malinche pudo desasirse de su “significado” fijo, en su papel de traicionera, para convertirse en la conciencia y vocera del México nacionalista. Esto marcó una tendencia que ha dado como resultado una reivindicación de la Malinche. Ella ha adquirido nuevas dimensiones, conforme diversos cantantes, escritores y poetas han tratado de reclamar cada vez más el significante negativo, y de convertirlo en una imagen de igualdad sexual y de diversidad cultural. Ella se presta a innumerables posibilidades de interpretación y de representación que a su vez estructuran la experiencia.

Cabe mencionar en este contexto, que el poeta José Emilio Pacheco había hecho, en la década de los setenta, un esfuerzo muy interesante en su poema *Traduttore, traditore* (traductora, traidora) de presentar el acto propio de traducción como una traición, por el hecho de que los poderes creativos y transformativos de una lengua vuelven lo ‘auténtico’ impuro. Los traductores, y en particular la Malinche, son agentes mediadores en esta transformación, mediación que ‘distorsiona’ el original, la conexión supuestamente clara entre las palabras y los objetos, y convierte y corrompe el evento ‘original’, experiencia, texto o expresión, y la ‘tradición’ (Alarcón,

2003: 37-38). En los términos de Pacheco, ‘el enredo llamado México’, es el resultado de la mediación de la Malinche, y de otros dos hombres que trabajaron como traductores durante la conquista, una articulación conjunta de la lengua como metáfora y de la traducción como sustitución/traición (Pacheco, 1976: 27-28). ¿El traductor, entonces, es culpable de doble traición? ¿Acaso la traición de la lengua reduce su complicidad con la traición del traductor?

### A manera de conclusión

Para terminar, permítanme regresar a Spivak para plantear algunas preguntas: si tomamos en serio la advertencia de Spivak, de no caer en la trampa de reintroducir el sujeto conocedor por medio de la doble representación ¿cómo entendemos las nuevas lecturas e interpretaciones de la Malinche? ¿Qué posición ocupa la Malinche en todo esto? ¿Se habla de ella? O siendo más específicos ¿está “siendo hablada”? ¿Está siendo presentada o re-presentada? ¿Qué pasa con el significante y el significado cuando la “voz” de la Malinche es asumida por otros? ¿La tarea de “excavación, recuperación y celebración del individuo histórico”, en este caso la Malinche, “el esfuerzo por hacerla accesible”, no está escrita en el “doble imperativo” de recuperación y perdida? (Spivak, 1993: 199) ¿Acaso los valiosos intentos por corregir la historia o desmantelar la violencia masculina (epistémica o no), no terminan por ocultar las posiciones asumidas por el sujeto intelectual que apuesta por la heterogeneidad de los sujetos? ¿Acaso la suspensión de la Malinche en este violento “ir y venir” no es la representación de la desplaza-

da? ¿Hay una manera, entonces, de dejar a lo subalterno hablar o hablar *con* y no hablar por el subalterno?

## Bibliografía

- ALARCÓN, N. "Traduttoria, Traditora: a Paradigmatic Figure of Chicana Feminism", en Gutmann, M. C. et al. (eds.) *Perspectives on Las Americas: A Reader in Culture, History, and Representation*, Malden, MA y Oxford: Blackwell, 2003, pp. 35-49.
- ANZLADÚA, G. *Borderlands. The New Mestiza*, San Francisco, California: Aunt Lute Publications, 1987.
- BANERJEE, I. "Historia, historiografía y Estudios Subalternos", en ISTOR (*Revista de Historia Internacional*), México: CIDE, año XI, (41), 2010, pp. 99-118.
- BHABHA, Homi *The Location of Culture*, Londres, Routledge.
- CASTRO, S. y GROSFOGUEL, R. *El giro decolonial*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- CHAKRABARTY, D. "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?" *Representations*, 37 (Winter), pp. 1-26. Versión española: La poscolonialidad y el artificio de la Historia: ¿Quién habla en nombre de los pasados 'indios'?, en Dube, S. (1999) (comp.) *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India* México D.F.: El Colegio de México, 1992/1999, pp. 623-658
- CHATTERJEE, P. "After Subaltern Studies", *Economic and Political Weekly*, XLVII (35), 2012, pp. 44-48.

- CYPESS, S. M. *La Malinche in Mexican Literature. From History to Myth.* Austin: University of Texas Press, 1991.
- DÍAZ DEL CASTILLO, B. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España,* (2 vol.). México: Porrúa, 1941-1942.
- DUBE, S. *Sujetos subalternos*, México D.F.: El Colegio de México, 2001.
- *Historias esparcidas*, México D.F.: El Colegio de México, 2007.
- Critical Crossovers: Postcolonial Perspectives, Subaltern Studies, and Cultural Identities. En Wetherell, M. y Mohanty, C. T. (coord.). *The Sage Handbook of Identities*, Sage, Los Ángeles, Londres y Nueva Delhi, 2010, pp. 125-143.
- ECO, U. "Looking for a Logic of Culture". En Thomas Sebeok (ed.), *The Tell-Tale Sign: A Survey of Semiotics*, Lisse, Netherlands: Peter de Riddle Press, 1975, pp. 9-17.
- FRANCO, J. *Las conspiradoras. La representación de mujeres en México*, trad. María Córdoba. México: El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, 1993. Original en inglés, *Plotting Women: Gender and Representation in Mexico*. Nueva York: Columbia University Press, 1989.
- GEDALOF, I. *Against Purity: Rethinking Identity with Indian and Western Feminisms*. Londres: Routledge, 1999.
- GONZÁLEZ, C. *Doña Marina (La Malinche) y la formación de identidad mexicana*. Madrid: Encuentro, 2002.
- Guha, R., *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi: Oxford University Press, 1983.
- (ed.) *Subaltern Studies I-VI: Writings on South Asian History and Society*. Nueva Delhi: Oxford University Press, 1982-1989.

- MOHANTY, C. T. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", en Mohanty, C. *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham: NC, Duke University Press, 2003, pp. 17-42.
- MORAGA, C. y ANZALDÚA, G. (eds.) *This Bridge Called my Back. Writings by Radical Women of Color*, Watertown, Ma.: Persephone, 1981.
- MORAGA. C. *Loving in the war years*, Boston: South End Press, 1983.
- MORRIS, R. (ed.) *Can the subaltern speak? The history of an idea*, Nueva York: Columbia University Press, 2010.
- NÚÑEZ, F. *La Malinche. De la historia al mito*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996.
- PACHECO, J. E. *Islas a la deriva*, México: Siglo XXI, 1976.
- PAZ, O. *El laberinto de la soledad*, México: Cuadernos Americanos. Edición de Enrique Marino Santí, 1993.
- PRAKASH, G. "Subaltern Studies as postcolonial criticism", *American Historical Review*, 99, 1994, pp. 1475-1494.
- QUIJANO, A. "Colonialidad del poder y descolonialidad del poder". Conferencia dictada en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Buenos Aires, 2009.
- "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina", en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO, 2000, pp. 201-246.
- SAID, Edward *Orientalismo*, México, Debolsillo, 2009.
- SHAPIRO, A. L. (ed.) *Feminists Revision History*, Nueva Brunswick: Rutgers University Press, 1994.

- SPIVAK, G. C. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", en Guha, R. (ed.). *Subaltern Studies IV: Writings on South Asian History and Society*, Delhi: Oxford University Press, 1985, pp. 330-363.
- "Can the Subaltern Speak?", en Nelson, C. & Grossberg, L. (eds.) *Marxism and Interpretation of Culture*, Urbana, IL: University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313.
- *A Critique of Postcolonial reason*, Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- *The Trajectory of the Subaltern in My Work*, entrevista recuperada el 7 de Julio de 2013, desde <http://theorymonster.blogspot.com/2010/09/gayatri-spivak-trajectory-of-subaltern.html>
- TUÑÓN, J. *Mujeres en México. Una historia olvidada*, México D. F.: Planeta, 1987a.
- *Mujeres en México. Recordando una historia*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1987b.