



Artículo de Investigación

## Algunas lecturas en torno a Malintzin

### Readings around Malintzin

Recibido: 12-06-2020 Aceptado: 30-08-2020 Publicado: 30-06-2021

Alejandro Javier Viveros Espinosa

 0000-0002-5788-8974

Universidad de Chile  
aviveros@u.uchile.cl

**Resumen:** Este artículo busca posicionar algunas lecturas coloniales y contemporáneas en torno a una figura paradigmática: *Malintzin*. Con este objetivo dividiremos nuestro acercamiento en cuatro secciones correlacionadas. La primera busca introducir algunos elementos en torno a la construcción del término *Malintzin*, subrayando aquellos que podemos identificar con el mundo cultural nahua. La segunda retoma las crónicas coloniales de Bernal Díaz del Castillo (1632) y Diego Muñoz Camargo (1584), identificando aquellos contenidos específicos relacionados con su figura. La tercera procura profundizar en algunas aportaciones contemporáneas de carácter literario, historiográfico y filosófico. Para ello recurriremos a las apreciaciones literarias de Octavio Paz (2013), a las propuestas históricas de Matthew Restall (2003) y al acercamiento filosófico de Bolívar Echeverría (2005). La cuarta sección posiciona algunas consideraciones finales relativas a la figura de *Malintzin* y su utilidad para una interpretación contemporánea de la conquista de México. Ulteriormente, este artículo busca volver a preguntar y reflexionar sobre *Malintzin* en términos de la construcción de un imaginario que posiciona una comprensión multidireccional de su figura.

**Palabras clave:** *Malintzin* - conquista de México - crónicas coloniales - crítica - interpretación

---

**Citación:** Viveros Espinosa, A. J. (2021). Algunas lecturas en torno a Malintzin. *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, 31(1), 84-102. doi.org/10.15443/RL3105



**Abstract:** This article seeks to reconsider some colonial and contemporary readings around a paradigmatic figure: *Malintzin*. With this objective I will divide our approach into four correlated sections. The first introduces some elements around the construction of the term *Malintzin*, highlighting those that are related with the Nahuatl cultural world. The second takes up the colonial chronicles of Bernal Díaz del Castillo (1632) and Diego Muñoz Camargo (1584), identifying their specific contents related to her figure. The third delves into some contemporary contributions of a literary, historiographical and philosophical nature. To this purpose I will recover the literary appreciations of Octavio Paz (2013), the historical proposals of Matthew Restall (2003), and the philosophical approach of Bolívar Echeverría (2005). The fourth section functionalizes some final considerations related to *Malintzin* as useful perspective to problematize the contemporaneity of the conquest of Mexico. Lately, this article seeks to ask and reflect on *Malintzin* in terms of the construction of an imaginary that posits a multidirectional understanding of her figure.

**Keywords:** *Malintzin* - Conquest of Mexico - Colonial Chronicles - Critic - Interpretation

Hoy era madre. Tenía vestidura de tierra, hecha de las angustias de la tierra, de los dolores de la tierra. Eran madre e hijo. Todo mundo podía verlos, silenciosos, herméticos e interiores. Pero, ¿quién iba a decir que dentro del pecho de aquella mujer habían anidado tales y tan hermosas constelaciones? (Revueltas, 2016, p. 84).

## 1. Introducción

Este escrito busca reconsiderar algunas lecturas coloniales y contemporáneas en torno a una figura paradigmática, esta es: *Malintzin*, en cuanto agente de interacción y comunicación de encuentros, transferencias y traducciones entre horizontes culturales e identitarios. Con este objetivo, dividiremos nuestro acercamiento en cuatro secciones correlacionadas. La primera busca introducir algunos elementos en torno a la construcción del término *Malintzin*, subrayando aquellos que podemos identificar con el mundo cultural nahua. La segunda retoma las crónicas coloniales de Bernal Díaz del Castillo (1632) y Diego Muñoz Camargo (1584), examinando sus contenidos, similitudes y diferencias, a partir de la contraposición de sus relatos sobre *Malintzin*. La tercera procura diferenciar algunas aportaciones contemporáneas de carácter literario, historiográfico y filosófico relativas a la figura de *Malintzin*. Recurriremos para ello a una revisión sobre las apreciaciones literarias de Octavio Paz (2013) en las cuales la figura de la “Malinche” se posiciona como la “madre” de la cultura mexicana. Utilizaremos también las propuestas de Matthew Restall (2003) referidas a sus cuestionamientos sobre los mitos de la conquista, en las cuales *Malintzin* corresponde al mito de la comunicación (e incomunicación) entre europeos e indios. Asimismo, profundizaremos en la lectura filosófica de Bolívar Echeverría (2005) para quien *Malintzin* canaliza sus proposiciones sobre el “mestizaje cultural” y su noción de “codigofagia” y, a su vez, permite articular su crítica a la modernidad, especialmente por medio de su concepto

de *ethos* barroco. Finalmente, la cuarta sección avanza en una comparación entre las lecturas coloniales y contemporáneas subrayando específicamente las modalidades de construcción discursiva de una identidad liminal, fronteriza, en movimiento.

Entonces, ¿cómo pensar a *Malintzin*? Nuestro camino conduce a algunas lecturas sobre esta mujer, ora como intérprete, mediadora y traductora cultural en el análisis de la conquista de México, ora como partícipe de los espacios de poder; componiendo por sí misma un horizonte de pregunta que no se clausura en la figura histórica, sino que logra vectorizar otros nuevos. Es prudente, en consecuencia, poner nuestra atención en su lugar simbólico en términos de su participación en los procesos de traducción cultural donde: “contribuyó de manera incalculable a la circulación de valores culturales” (Delisle y Woodsworth, 2005, p. 221). Esa circulación y transferencia de “valores culturales” es patente en la vida de *Malintzin*. Encauzando un acercamiento a su biografía, a sus vivencias y sus relaciones con los conquistadores, remarcamos la lectura biográfica como una perspectiva central, especialmente desde la perspectiva de una mujer indígena (Townsend, 2016), sin embargo, en ningún caso la consideramos como la única respuesta a los cuestionamientos que ella convoca.

Aparentemente, lo requerido para volver a pensar a *Malintzin* se juega en una actitud provocadora; una actitud resuelta que la retome como vector para la crítica a nuestros prejuicios e intencionalidades sobre su figura. En *Malintzin* es posible reconocer varios horizontes de pregunta fundamentales para la reflexión crítica sobre los acontecimientos de la conquista de México y de América. Las lecturas coloniales hablan de una mujer emblemática que compone las alianzas entre nativos e hispanos que doblegaron al imperio mexica. Las lecturas del siglo pasado reflejan su rol en la construcción de la identidad nacional mexicana, sus derroteros y sus límites, arraigados en la noción de malinchismo. Desde este contexto, y de forma crítica, buscaremos reflexionar en torno a las lecturas de *Malintzin* como partes correlativas y funcionales en la construcción de un imaginario que revaloriza su figura tensionando sus lecturas coloniales y contemporáneas.

## 2. Algunas indicaciones preliminares sobre el término *Malintzin*

Brevemente, queremos iniciar nuestro análisis dando cuenta de algunas aclaraciones sobre *Malintzin*. 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 persistir en una aproximación aún abierta y no solo biográfica sobre su figura. Por ello, una perspectiva de entrada se presenta en la palabra *Malintzin* y sus sentidos en lengua náhuatl. En nuestro enfoque de análisis reconocemos que los nombres: *Marina*, *Malinalli*, *Malintzin* y *Malinche* son heterónimos<sup>1</sup> que construyen fragmentariamente una experiencia histórica que trasciende la individualidad de una vida humana.

Una de las interpretaciones es la que entrega Alcántara (2019) quien afirma que es muy probable que se conociera primeramente como Marina y que al no tener fonema para la “r” en lengua náhuatl se transforma en *Malina*. El término *Malintzin*, a través de la añadidura del sufijo honorífico *-tzin*, indica que era una persona digna de respeto. Como en el castellano no existía el fonema “tz”, los 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 las

interpretaciones posteriores en torno al nombre *Malinalli*.

Otra de estas interpretaciones, quizá la más canónica sobre el origen del término *Malintzin*, sostiene que proviene de la aglutinación del sustantivo *malli* y el honorífico *tzin*, formando el nombre propio: *Malintzin* y que significaría: “noble prisionera” ora “noble cautiva”. En el Vocabulario en lengua mexicana y castellana (1571) de Alonso de Molina se señala: “Malli: captiuo en guerra o captiuado” (Molina, 2013, p. 51). En este sentido, el término *Malintzin* tiene al nombre *Malinalli* como su antecedente. Sobre ello, y en el contexto de los estudios socio-lingüísticos, el término se comprende como:

*Malli*: “cautivo”. Su análisis señala que tal “cautivo” se relaciona (*li*) como relativo (*l*) de quien “cautiva, caza o pesca” (*ma*), es el objeto supuesto y general de tales acciones. Siendo así, cualquier *malli*, existente como tal, se relaciona y se presenta como la condición y el medio de un proceso de apropiación, se trate de un hombre, animales de caza o de peces (Castillo, 2010, p. 93).

Capturada y esclavizada aparentemente debido a la caída de su desconocido padre como líder político local, conforme a los acomodados en las relaciones de poder de la Mesoamérica prehispánica, una joven llamada *Malinalli* se une, forzosamente, a los conquistadores luego de la batalla de Centla en 1519, siendo referida con el nombre cristiano de “Marina”, probablemente asignado por la similitud fonética y la imposición cultural de los conquistadores.

En náhuatl el sustantivo *malinalli* se traduce como “hierba torcida, enredadera o liana” (Universidad Nacional Autónoma de México, s.f.). *El Vocabulario* (1571) de Molina lo incluye como: “Paja para cajas: ocoçacatl. *malinalli*. çacayama” (2013, p. 91). Por su parte, Sahagún y sus informantes inscriben el glifo calendárico que identifica a *malinalli* (Figura 1) en el *Códice Florentino* (1577) evidenciando su preponderante lugar en la cosmovisión mesoamericana.

**Figura 1.** Malinalli (Sahagún, 1577, p. 664)



Esta interpretación está direccionada hacia los elementos basales de la cosmovisión mesoamericana. Por cosmovisión, es preciso deslindar su lectura como “construcción social” o en términos de una “visión de mundo” (*Weltanschauung*) y, por el contrario, afirmar que:

Es, en cambio, una palestra que establece los parámetros de intercambio de acciones y discursos entre los miembros de una colectividad. Clases, grupos e individuos coinciden, colaboran, disienten, se enfrentan e incluso chocan fundados en ideas, opiniones y reglas eficaces para la comunicación aun en los momentos críticos. La cosmovisión surge de un hecho práctico de múltiples contradicciones que le imprimen sus caracteres” (López Austin, 2015, p. 135).

Seguimos la cita de López Austin que enfoca su análisis en el contexto relacional propio de la cosmovisión mesoamericana que se ejemplifica en la figura de *malinalli* (Figura 2) en términos del conflicto o lucha de los opuestos, y que está representada o bien “formada por dos cuerdas que giran en torzal. Una cuerda es un chorro de agua, ascendente; la otra baja del cielo, hecha de fuego” (López Austin, 2015, p. 47). La cosmovisión mesoamericana se juega aquí en el dualismo y la complementariedad de los opuestos donde *malinalli* se relaciona con el movimiento y, a la vez, funciona como una representación del *axis mundi*, que remite a los opuestos complementarios como “la columna de agua que asciende desde el inframundo, luchando contra la columna de fuego que desciende del cielo. Aquí está representada como tronco doble del Árbol Florido, con los colores azul-verde y amarillo de los opuestos complementarios” (López Austin 2016, p. 35).

**Figura 2.** (Códice Fejérváry-Mayer, 1994, p. 28)



Esta lectura nos permite problematizar el lugar de *malinalli* como parte del calendario adivinatorio nahua o *tonalpohualli*<sup>2</sup>. Este, compuesto por subunidades de veinte trecenas, utiliza al término *malinalli* para nombrar al duodécimo signo o día. Así lo indica Diego Durán en su *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme* (1579):

El signo doce que llamaban “matorral”, que quiere en la lengua decir *malinalli*. Pronosticaban y prometían a los que en él nacían que cada año habían de tener una grave enfermedad y que habían de llegar al cabo, y habían de sanar a imitación del matorral, que cada año se seca y luego reverdece. Así, el que en el signo de matorral nacía estaba una vez en el año malo, y sanaba; no moría de aquella enfermedad. No aplicaban otra cosa a este signo (Durán, 2013, p. 230).

Por otra parte, Bernardino de Sahagún en su *Historia general de las cosas de Nueva España* (1585) sostiene en torno a la suerte de los nacidos ese día:

Era mal afortunado, y era temeroso como bestia fiera; los que en él nacían tenían mala ventura, eran prósperos en algún tiempo y presto caían de su prosperidad; nacíanles muchos hijos y presto se le morían todos, y en muriendo el primero luego le seguían los otros; mayor era la angustia y pesar que recibían de la muerte de sus hijos, que fue el placer de haberlos tenido, y por esto se decía que era como bestia fiera este signo (Sahagún, 2015, p. 229).

Podemos también recalcar un acercamiento al entorno natural presente en el término *malinalli* esta vez como planta. Ésta es parte del repertorio iconográfico y medicinal del *Libellus de medicinalibus indorum herbis* (1552), también conocido como Códice de

la Cruz-Badiano, en referencia a su autor, el médico indígena Martín de la Cruz, y a su traductor, el latinista indígena Juan Badiano, relacionados con el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco<sup>3</sup>.

**Figura 3.** Malinalli. *Galopthlamus et ectropium* (De la Cruz, 1991 [1552] fol. 12v).



En el *Libellus* se representa a *malinalli* (Figura 3) como una hierba (herba) útil para la medicina nahua prehispánica o *ticiotl* (López Austin, 2000, pp. 5-44), especialmente en el tratamiento de lagofthalmía y ectropía:

Quando los párpados se entorpecen de modo que el de arriba no baja y el de abajo muy poco se alza, y ya no se encuentra con el otro, es útil restregar los ojos con hojas de la hierba malinalli. Además, salitre, sal, polvo de excremento, bien molido, que se aplican rociándolos (De la Cruz, 1991, p. 23).

En los estudios complementarios incluidos en el *Libellus*, en rigor, un compendio de comentarios botánicos, se presenta a *malinalli* como una planta perteneciente a la familia de las poáceas (*Poaceae*) o gramíneas, identificándola con el género *elymus* y de la especie *epicampes macroura*, siendo además “una hierba vulgar de la cual los indios fabrican redes” (Miranda y Valdés, 1991, p. 111). Ulteriormente, existe otra lectura que afirma que *malinalli* sería una planta de uso ritual –como enteógeno– a la cual se recurría para elevar la “fuerza vital” o *tonalli*, es decir, “una yerba con poderes sobrenaturales para comunicar al cielo con la tierra, asociada también a lo femenino” (Navarrete, 2019, p. 74).

Entonces, habiendo recorrido algunos heterónimos de *Malintzin*, es posible afirmar la polisemia y la polivalencia, que se relacionan a una persona que, a la vez, tiene una resonancia exponencial en el devenir histórico del *mundus novus*. Un acercamiento a las denominaciones, a los nombres en su fragmentariedad, en una dimensión multidimensional y relacional, consideramos que es la mejor manera de advertir los sentidos, los enlaces y las tensiones que surgen cuando se problematiza a la figura y el nombre de *Malintzin*.

### 3. Algunas ideas sobre la visión colonial de *Malintzin*

En la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (1632) de Bernal Díaz del Castillo es claro que la figura de *Malintzin* tiene matices particulares que evidencian su importancia dentro del relato, precisamente debido a su participación directa en los eventos de la conquista y, particularmente, a través de la descripción de su “personalidad”<sup>4</sup>. Díaz del Castillo le dedica un apartado en su obra, abordando su

linaje y su relación con los indios y con las huestes hispanas. Sus palabras son aquí elocuentes: “y como doña Marina en todas las guerras de Nueva España, Tlascalá y México fue tan excelente mujer y buena lengua” [...] “y la doña Marina tenía mucho ser y mandaba absolutamente entre los indios en toda la Nueva España” (Díaz del Castillo, 2007, p. 102). E insiste: “He querido declarar esto, porque sin doña Marina no podíamos entender la lengua de Nueva España y México” (Díaz del Castillo, 2017, p. 103). Entonces, ¿quién es *Malintzin* para Díaz del Castillo? ¿Qué nos propone una lectura entre líneas de este reconocimiento? Sobre ello, indica en la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*:

Antes que más pase adelante quiero decir cómo en todos los pueblos por donde pasamos, o en otros donde tenían noticia de nosotros, llamaban a Cortés Malinche; y así le nombraré de aquí adelante, Malinche en todas las pláticas que tuviéramos con cualesquier indios, así desta provincia como de la ciudad de México, y no le nombraré Cortés sino en parte que convenga; y la causa de haberle puesto aqueste nombre es que, como doña Marina, nuestra lengua, estaba siempre en su compañía, especialmente cuando venían embajadores o pláticas de caciques, y ella lo declaraba en lengua mexicana, por esta causa le llamaban a Cortés el capitán de Marina, y para ser más breve, le llamaron Malinche (Díaz del Castillo, 2017, p. 203).

Seguimos esta cita bajo la lectura de Margot Glanz (2001) quien rescata la comunión entre Cortés y *Malintzin* en la figura del “capitán Malinche” (pp. 115-133), como evidencia de que ella, la lengua, tiene a Cortés y no él a ella. Aquí la noción del “capitán Malinche” condensa una comprensión abierta sobre *Malintzin*, que podemos relacionar con una reificación compleja de sus intervenciones en el proceso de Conquista acaecido desde 1519. Siguiendo un horizonte de interpretación crítico, *Malintzin* es entonces la canalización de la alteridad y de las alianzas que se forjaron entre-medio de un cambio cultural gravitante en el mundo cultural mesoamericano.

Por otra parte, la figura de *Malintzin* en la obra de Diego Muñoz Camargo<sup>5</sup> es compleja. En su obra titulada la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* (1584) se introduce a *Malintzin* dentro de la narración en el momento en que se discute la condición divina o humana de los conquistadores. Ahí señala que:

[Sin embargo, como dioses] llevaban una espada y una ballesta y otra nueva más extraña, y era que traían consigo [a] una mujer que era hermosa como diosa, porque hablaba la *lengua mexicana* y la de los dioses, y que por ella se entendía lo que querían, y que se llamaba MALITZIN (porque como fue bautizada la llamaron MARINA. Y, como veían a las gentes y las comunidades por intercesión de MARINA. [...] Pero admirábanse mucho de que no trajesen mujeres, sino aquella MARINA, que aquello no podía ser sino que fuese por arte de los dioses: que cómo sabía su lenguaje ni era posible saberle, y que la ballesta y la espada, que cómo era posible que fuerzas humanas las pudieran ejercitar (Muñoz Camargo, 2000, p. 234).

Un poco más adelante se realiza el enlace con Tlaxcala que tiene como trasfondo a la divina providencia y que posiciona a *Malintzin* respecto de los indios como un ser divino:

Dejando CORTÉS gran recado en su gente, determinó de caminar y venir en demanda de la provincia de Tlaxcala; m[as] porque, como la providencia divina tenía ordenado que las gentes se convirtiesen a n[uestra] santa fe católica y que viniesen al verdadero conocimiento dél por instrumento y medio de MARINA, que por lo naturales fue llamada MALINTZIN y tenida por diosa en grado superlativo. Que así, se debe de entender que todas las cosas que acaban en diminutivo es por vía reverencial y, entre los naturales, tomado por grado superlativo; como si dijésemos ahora “mi muy gran señor”, HUEL NAHUEY TLATOCATZIN,

y así llamaban a MARINA desta manera comúnmente, MALINTZIN (Muñoz Camargo, 2000, p. 235).

Finalmente, posiciona una aclaración sobre los orígenes de *Malintzin*, que toma a Bernal Díaz del Castillo como referente de sus informaciones (Muñoz Camargo, 2000, p. 235), introduciendo, con ello, la historia “muy sabida” de *Malintzin* y su encuentro con Cortés:

Notoria cosa es y muy sabida, cómo MALINTZIN fue una india de mucho ser y valor y buen entendimiento, y *natural mexicana*, la cual fue hurtada de entre sus padres, siendo de buena gracias y parecer y entregada a unos mercaderes que trataban en toda la costa del norte, la cual fue llevada de lance en lance hasta *Aulutla* y *Cozumel*. Otros quieren decir que fue hija de un mercader, y que la llevó consigo por aquellas tierras, lo cual no satisface a buen entendimiento, sino que, siendo hermosa, fue llevada para ser mujer de algún cacique de aquella costa, y que fue presentada por alg[un]os mercaderes para tener entrada con los caciques de Cozumel, y seguridad- Y así fue, que, en efecto, la tenía un cacique de aquella tierra cuando la halló CORTÉS (Muñoz Camargo, 2000, p. 236).

Destaca en el relato de Muñoz Camargo la relación entre *Malintzin* y Jerónimo de Aguilar<sup>6</sup>, ambos como “lenguas” de Cortés. Esta indicación, que nos habla de la traducción lingüística, se vuelve un elemento muy sutil para esclarecer su participación y su progresivo dominio de la lengua castellana:

Tomando a n[uest]ro fin y principal intento, hallada MALINTZIN para instrumento de tanto bien, CORTÉS la recibió y trató como a cosa que tanto le importaba, que la sirvió y regaló tanto cuanto humanamente se pudo hacer. [...] Y, como MALINTZIN no sabía más lengua de la mexicana y la de Aulutla y Cozumel, hablábala con AGUILAR, y el AGUILAR la declaraba en la lengua castellana; de suerte que, para interpretar la lengua mexicana, habiase de interpretar por la lengua de Aulutla con AGUILAR, y AGUILAR la había de convertir en la n[uest]ra, hasta que la MALINTZIN vino a hablar la nuestra (Muñoz Camargo, 2000, p. 237).

La figura de *Malintzin* en el relato de Muñoz Camargo sigue el imaginario tlaxcalteca en torno a la conquista y a su central participación en ella. Ahí extiende la participación de *Malintzin* hasta el encuentro entre las cabeceras de Tlaxcala y sugiere que fue *Malintzin* quien explica el mensaje de Cortés:

Habiendo, pues, tomado CORTÉS la razón de toda la tierra, de la grandeza y majestad de MOTECUHZOMATZIN y de sus contrarios, estando en Cempualla escribió una carta a la p[ro]vin[ci]a de Tlaxcala, a los cuatro s[eñor]es della, diciéndoles cómo había llegado a esta tierra con gran deseo de verlos y conocerlos, y ayudarles en todos sus trabajos y necesidades. [...] Estas cosas, y otras de gran persuasión, contenía la carta; pero, como no sabían leer, no pudieron entender lo que la carta contenía. [los mensajeros que la traían dijeron de palabra estas razones relatadas], porque MALINTZIN se la[s] dio bien a entender para que, de palabra, así lo dijese a los s[eñores] y caciques de Tlaxcala (Muñoz Camargo, 2000, p. 237-238).

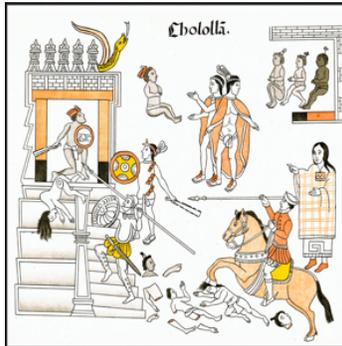
La participación de *Malintzin* se cierra cuando las cabeceras tlaxcaltecas se reúnen con Cortés; luego de realizada una ceremonia de alianza con los cuatro caciques, el principal de ellos, el “gran señor” Xicotencatl, es quien dialoga y negocia por separado con el conquistador y su lengua: “se fueron CORTÉS y XICOTENCATL y MALINTZIN mano a mano hasta donde había de ser alojados y aposentados, tratando de su venida, y de cómo los venía a visitar y ayudar en todo lo que se les ofreciese” (Muñoz Camargo, 2000, p. 240). Así se da por cerrada la alianza en la cual *Malintzin* condensa el momento de convergencia e interacción comunicativa: “se fueron mano a mano”.

Ahora bien, de la variedad de matices y reconocimientos que nos oferta Muñoz Camargo para comprender la importancia de *Malintzin* en el horizonte cultural tlaxcalteca queremos relevar otro soporte, uno visual. Nos referimos a los dibujos que acompañan a la *Descripción* y que contienen varias escenas que incluyen a *Malintzin*. Dentro de ellos hemos seleccionado la escena titulada por Muñoz Camargo “Templo de Quetzalcóatl” (Figura 4) que trata sobre la matanza de Cholula. En esta escena, *Malintzin* es fácilmente identificable. Si bien no es el único texto visual en donde se la presenta, nos permite aclarar el modo de representación e intervención que tiene en la compleja semiosis comunicativa entre nativos y europeos. La escena es violenta y cruel. Se muestra el templo dedicado a Quetzalcóatl rodeado y atacado por tropas tlaxcaltecas e hispanas. Por parte de los cholultecas la defensa es armada; asunto tendencioso pues otras versiones indican que la matanza se realiza sobre indios desarmados (Sahagún, 2015, pp. 769-770). Cortés dirige el ataque y tras él, como en la mayoría de las escenas de la *Descripción* donde aparece, ahí está *Malintzin* con su mano derecha en alto, entregando ayuda en el campo de batalla. El texto visual pone en escena un momento que determina las acciones militares de los tlaxcaltecas junto a Cortés en la conquista de México.

**Figura 4.** Templo de Quetzalcóatl. La guerra que hubo en *Cholula* sobre la traición que tenían urdida los *chuloltecas* por man[da]do de los *mexicanos*, y de la gran matanza que hubo, cuya traición se descubrió por los *tlaxcaltecas* (Muñoz Camargo, 2000: Cuadro 36).



Esta escena adecua los hechos para entregarles un lugar en el relato que Muñoz Camargo quiere consolidar y en el cual la traición que tenían urdida los cholultecas, descubierta por *Malintzin*, fundamenta el violento desenlace. Remarcamos aquí la relación de esta imagen con las presentes en el *Lienzo de Tlaxcala*. Sobre este, brevemente, señalamos que fue elaborado en 1552 y es portador de la percepción tlaxcalteca de la conquista de México. Sus escenas corresponden a las que adornaban el cabildo de Tlaxcala, construido y decorado en 1536 con motivo de la fundación de la “muy noble y leal ciudad”. El *Lienzo* constituye uno de muchos materiales o imágenes producidas durante el proceso de colonización novohispana. La correlación entre las imágenes del *Lienzo* y la *Descripción* ha sido trabajada a partir del análisis de los contextos de producción y circulación de ambos. Ejemplo de ello es la siguiente imagen (Figura 5), muy similar a la que hemos destacado en la *Descripción*, y que muestra claramente la continuidad en el repertorio iconográfico y la disposición de la escena.

**Figura 5.** Chololla. (Chavero, 2019, p. 115)

Respecto del *Lienzo*, se comprende que es “una obra colectiva encargada por el cabildo indio de Tlaxcala a uno o varios dibujantes, tanto en su versión mural como en su versión transportable” (Martínez, 2008, p. 153). Destacamos la lectura de Manuel Núñez (2012) quien entiende el desarrollo de las imágenes del *Lienzo* desde una “dimensión mestiza”, es decir, la fusión entre la tradición indígena y la hispana, y releva la forma de “escribir la historia” que se encuentra en el *Lienzo*. Por otra parte, Navarrete (2007) problematiza cómo en los textos visuales del *Lienzo de Tlaxcala* y de la *Descripción* de Muñoz Camargo, se juega la continuidad de un relato que conduce a una construcción identitaria reivindicadora y victoriosa, a través de la imagen de *Malintzin* y, principalmente, de sus elementos culturales de intercambio, des-encubriendo las relaciones de interdependencia y negociación que operan entre los horizontes culturales hispanos y tlaxcaltecas. Conjuntamente, quisiéramos agregar que *Malintzin*, tanto en Bernal Díaz del Castillo como en Diego Muñoz Camargo, expone abiertamente la alianza entre conquistadores e indígenas, consolidando la relación directa entre indígenas e hispanos en términos de una resemantización identitaria como “indios conquistadores” o “conquistadores indígenas” (Chuchiak, 2007; Navarrete, 2019; Restall & Oudijk, 2007).

Ahora bien, el límite de la noción de indios conquistadores acontece cuando uno pregunta: ¿hasta qué punto los tlaxcaltecas del siglo XVI se sentían identificados como indios y, más aún, se sentían representados completamente por *Malintzin*? Siendo prudentes, lo óptimo es volver a referir a la alianza político-militar entre hispanos y tlaxcaltecas. En este sendero, *Malintzin* no solamente afirma una alianza específica, sino que desde ella, y como representante del otro, del extranjero y del aliado finalmente, ella representa para los tlaxcaltecas una voz de autoridad en cualquier caso exógena pero que, a la vez, canaliza un proceso de resignificación cultural y simbólica en el propio imaginario político tlaxcalteca.

#### **4. *Malintzin*: tres lecturas contemporáneas**

Los derroteros de *Malintzin* –ya en el siglo XX– no pueden evadir sus antecedentes decimonónicos. La reconstrucción historiográfica realizada durante el siglo XIX construye su figura como traidora o bien como ejemplo del colaboracionismo indígena en su alianza con el conquistador hispano<sup>7</sup>. Ese relato se re-conduce hacia la formación de las bases que dan forma al imaginario de *Malintzin*/Malinche<sup>8</sup> donde, esta vez, el malinchismo cristaliza una narración que niega su lugar volviéndola un corolario de la célebre leyenda negra hispana, en términos emancipatorios para el período decimonónico, e identitarios y nacionales para el siglo XX.

Claro ejemplo de ello es la lectura de Octavio Paz, una lectura controversial y, hasta cierto punto, funcional a una comprensión de *Malintzin* como un vehículo para la crítica sobre la construcción identitaria mexicana. En su muy conocida obra *El laberinto de la soledad* (2013) se incluye un apartado titulado “Los hijos de la Malinche” donde perfora su historicidad en términos de la superposición de un discurso que oblitera su lugar y participación en la conquista de México. La *Malintzin* de Paz es la vergüenza y la sumisión; es la figura de la derrota. Pero, al mismo tiempo, es la figura de la realidad y de lo mexicano. La clave es el concepto de la “Chingada” que es utilizado a partir de su identificación con Malinche en el imaginario cultural mexicano. El recurso retórico vuelve sobre la polisemia del verbo “chingar”, así lo indica:

En México los significados de la palabra son innumerables. Es una voz mágica. Basta un cambio de tono, una inflexión apenas para que el sentido varíe. [...] Se puede ser un chingón, un Gran Chingón (en los negocios, en la política, en el crimen, con las mujeres), un chingaquedito (silencioso, disimulado, urdiendo tramas en la sombra, avanzando cauto para dar el mazazo), un chingoncito. Pero la pluralidad de significaciones no impide que la idea de agresión –en todos sus grados, desde el simple de incomodar, picar, zaherir, hasta el de violar, desgarrar y matar- se presente siempre como significado último. El verbo denota violencia, salir de sí mismo y penetrar por la fuerza a otro. Y también, herir, rasgar, violar –cuerpos, almas, objetos-, destruir [...]

La voz está teñida de sexualidad, pero no es sinónima del acto sexual; se puede chingar a una mujer sin poseerla. Y cuando se alude al acto sexual, la violación o el engaño le prestan un matiz particular. El que chinga jamás lo hace con el consentimiento de la chingada. En suma, chingar es hacer violencia sobre otro (Paz, 2013, p. 88).

Desde ahí aplica la idea de “los hijos de la Chingada”, donde la “chingada” es la madre, aquella que la mexicanidad adolece y niega. Habría una extraña permanencia de Malinche y Cortés en la imaginación y en la sensibilidad de los mexicanos que nos revela que son algo más que figuras históricas; son los símbolos de un “conflicto secreto” (Paz, 2013, pp. 96-97). Al denostar a la Malinche, si seguimos a Paz, la identidad mexicana rompe con el pasado, reniega de su origen y se enfrenta a la vida histórica. Esta lectura es fortalecida cuando Paz sostiene:

El Estado mexicano proclama una concepción universal y abstracta del hombre: la República no está compuesta por criollos, indios y mestizos, como con gran amor por los matices y respeto por la naturaleza heteróclita del mundo colonial especificaban las Leyes de Indias, sino por hombres, a secas. Y a solas (Paz, 2013, p. 98).

El establecimiento de la figura de Malinche desde la violación (y la violencia) de la conquista conduce su propuesta en torno a la ruptura y la negación como basamento para la construcción identitaria mexicana. El elemento femenino, que canaliza en Malinche en términos de la madre violada, no aborda la figura histórica como tal, sino que reverbera y se vectoriza en la virgen de Guadalupe. La *Malintzin* de Paz nos muestra el trasfondo del conflicto que la construcción de la identidad mexicana tiene consigo misma y con sus máscaras (Paz, 2013, pp. 46-60).

Por su parte, Matthew Restall nos invita a pensar en “Siete mitos de la conquista” – *Seven Myths of the Spanish Conquest*– (2003), dentro de los cuales presenta al “mito de la comunicación/in-comunicación” abordando el caso de *Malintzin*. Ahí explora cómo los españoles se comunicaban con los indígenas o bien cómo, en realidad, no podían comunicarse con ellos de ninguna manera. Restall apuesta por un terreno medio (*middle ground*), donde seguramente la comunicación no era completa, pero tampoco

se perdía todo lo dicho. En este escenario, los mediadores, los intérpretes representan ese “terreno medio”.

Restall nos propone pensar en *Malintzin* –y en otros como ella– en cuanto que agentes de conexión entre mundos y, por ello, como engranaje principal para la posibilidad de comunicación/in-comunicación:

Marina appears to have risen to the occasion, seizing the opportunity to improve her grim situation by making herself an invaluable member of the expedition. She soon learned Spanish, making Aguilar redundant as an interpreter probably sooner than Gómara recognized (Restall, 2003, p. 83).

For much of the long journey from the coast to the Valley of Mexico, Spaniards and natives played a version of the childhood game of telephone. For one simple piece of dialogue to be achieved, Cortés spoke in Spanish to Aguilar, Aguilar translated into Yucatec Maya, which Malinche then translated into Nahuatl, before repeating the process in reverse. Even once Malinche learned Spanish, how much have been lost in the translation, in the reading of meaning into her words, in on-the-spot attempts to cross the cultural divide? What indeed were her actual words? They are, of course, lost to us, buried within the artifice of interpretation as reported in Spanish and Nahua accounts of the Conquest (Restall, 2003, pp. 84-85).

“Las palabras perdidas de la Malinche” son aquellas que remiten a su figura histórica y persisten en lo multidimensional y lo relacional, en su constelación, principalmente atribuida conforme a la comprensión de *Malintzin* en el mundo colonial; asunto que es muy claro en el reconocimiento de su persona<sup>9</sup>. La *Malintzin* que nos ofrece Restall resuelve el mito de la comunicación/in-comunicación porque advierte la activa participación de agentes mediadores. En éstos se demuestra cómo el proceso de negociación y de formación de alianzas, que fundamenta la caída del imperio mexica –y también del incario–, está cruzado por su intervención (Restall, 2003, pp. 77-99).

Finalmente, queremos integrar una propuesta convergente y crítica –desde un enfoque filosófico– en torno a la figura de *Malintzin* acuñada por Bolívar Echeverría quien sobre ella sostiene en *La modernidad de lo barroco*:

No solo lejanos sino incompatibles entre sí eran los dos universos lingüísticos entre los que la Malintzin debía establecer un entendimiento. Por ello su intervención es admirable. Una mezcla de sabiduría y audacia la llevó a asumir el poder del intérprete y a ejercerlo encauzándolo en el sentido de la utopía que es propia de este oficio. Reconoció que el entendimiento entre europeos e indígenas era imposible en las condiciones dadas; que, para alcanzarlo, unos y otros, los vencedores e integradores no menos que los vencidos e integrados, tenían que ir más allá de sí mismos, volverse diferentes de lo que eran (Echeverría, 2005, pp. 24-25).

A ello, agrega:

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 de 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, p. 25).

A través de esta figura específica de una novel *Malintzin*, Echeverría cuestiona a la

identidad cultural como una concepción binaria o bipolar poniendo en escena una “tercera forma”. La indicación sobre “una forma tercera” es precisamente la clave para comprender el grado de “creatividad” presente en la figura de *Malintzin* como un ejemplo descriptivo para pensar sus conceptos de codigofagia y mestizaje cultural. Así define la relación entre ambos conceptos:

El mestizaje cultural ha consistido en una “codigofagia” practicada por el código cultural de los dominadores sobre los restos del código cultural de los dominados. Ha sido un proceso en que el devorador ha debido muchas veces transformarse radicalmente para absorber de manera adecuada la substancia devorada; en el que la identidad de los vencedores ha tenido que jugarse su propia existencia intentando apropiarse de la de los vencidos (Echeverría, 2005, p. 33).

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” en un ejercicio simultáneo de supervivencia y apropiación. Es preciso indicar que su concepto de “codigofagia” retoma el sentido lingüístico del término “código”, es decir, como un “conjunto de signos” que siendo compartidos y consensuados permiten la comunicación, donde destacan los límites del código debido a su componente “normativo”, y se releva la relación directa con su “campo instrumental” en el cual se concreta y transforma su “existencia social” (Echeverría, 2001, p. 129). En consecuencia, su noción de “mestizaje cultural” no carga con las necesidades de fundamentación en elementos culturales “sustanciales” o “esenciales”. En ese sentido:

El mestizaje, el modo de vida natural de las culturas, no parece estar cómodo ni en la figura química (yuxtaposición de cualidades) ni en la biológica (cruce o combinatoria de cualidades), a través de las que se lo suele pensar. 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 la 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, pp. 51-52).

El mestizaje cultural (y la codigofagia) conduce una pregunta central en la obra de Echeverría y mantiene directa relación con su problematización sobre el lugar de diferentes subjetividades en este “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 los “macehuales”, indios, mestizos, europeos pobres, afrodescendientes, esclavos, olvidados todos (Echeverría, 2005, pp. 47-54).

Consecuentemente, es posible pensar a *Malintzin* como una metáfora para todo este espectro de “agentes codigofágicos”, es decir, aquellas subjetividades que entrelazan y reconstruyen horizontes e identidades culturales<sup>10</sup>. Al relevar el rol de *Malintzin* como arquetipo metafórico para el mestizaje cultural, Echeverría posiciona su lectura sobre el mundo colonial latinoamericano y denota su interés en buscar un grado de problematización siempre mayor y de carácter civilizatorio en el cual la figura de una mujer (como producto del encuentro-choque de 1519-1521) releva un análisis sobre un proceso histórico-cultural en movimiento. La *Malintzin* de Echeverría se enmarca en una reflexión mayor relacionada con la multiplicidad de *ethos* históricos, modos de vivencia e identidades culturales. En ella se presenta el inicio de una modernidad bifurcada, alternativa, que se compone de un *ethos* específico, un *ethos* barroco, desarrollado durante los trescientos años del mundo colonial latinoamericano (Echeverría, 2005,

pp. 161-184).

## 5. Consideraciones finales

En *Malintzin* hay espacio para profundizar en el “problema de la conciencia histórica” (Gadamer, 2011, pp. 41-53); a partir de ella, y sus derroteros, evocamos y rememoramos la conquista de México (y de América). La problematización que hemos realizado en torno a la figura de *Malintzin* toma lugar en medio de la conmemoración de los quinientos años de la conquista de México. Podemos subrayar que el problema de la conquista y el período colonial ha sido resuelto a través de discursos que direccionan el trasfondo de una imposición al alero de una perspectiva homogénea y útil para la construcción de los estados-nación latinoamericanos. Hoy por hoy: “El gran dilema que se cierra ante los Estados latinoamericanos cuando abordan la ‘cuestión indígena’ proviene de que, tal como existen ahora, poseen un *telos* que les es inherente, el *telos* de concluir el proceso de la conquista” (Echeverría, 2008, p. 246).

En este respecto, remarcamos el aporte de Navarrete quien vuelve a preguntar: *¿Quién conquistó México?* y, con ello, nos convida a evadir la interpretación tradicional y su “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 y de los africanos” (Navarrete, 2019, p. 178), porque conlleva imponer una derrota desde el presente a las sociedades indígenas, cuando la mayoría no fue vencida con la caída de Tenochtitlan en 1521, ni lo ha sido desde entonces. Es plausible entonces imaginar y re-construir una historia que apenas comienza a ser visible, hablamos de una historia de alianzas, intercambios, negociaciones; 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, p. 168).

*Malintzin* en cuanto figura transhistórica –y simbólica– abre la posibilidad de proyectar una comprensión diferente respecto de lo que significó la conquista de México, más allá de las historias de imposición, violencia y genocidio. Aquí es posible integrar la propuesta de Yásnaya Aguilar en su colaboración para el proyecto audiovisual *Los Mitos de la Conquista* (2020) que alerta sobre la continuidad del sentido negativo presente aún en *Malintzin*. La construcción nacional en el siglo XIX y la refundación de la Revolución Mexicana, a ojos de Aguilar, solo han perpetuado la negatividad de la figura del malinchismo. La pregunta directa: “¿cómo estás de tu *Malintzin*?”, interpela al México contemporáneo, a sus instituciones y, principalmente, a sus ciudadanos, hacia la aceptación de las sociedades y comunidades indígenas (como parte integral y no obliterada); interpela a México, desde lo profundo, en la configuración de otra comprensión de estas y de sus relaciones que incluye, ciertamente, a la perspectiva feminista en su crítica.

Al enfrentar el problema de re-pensar a *Malintzin* en las lecturas e interpretaciones de diferentes autores se vuelve necesario incorporar una actitud particularmente abierta al reconocimiento de “otras historias” o bien otros horizontes de pregunta que subrayen la capacidad de acción y adaptación de los habitantes de “estas tierras”; la astucia y el ingenio que tuvieron que desplegar para lidiar con la amenaza patente que representaba la llegada de los europeos; las poderosas redes femeninas y alimenticias, comerciales y culturales que desplegaron para incorporarlos a su humanidad y a sus

linajes, para apropiarse de sus valores y bienes culturales, para modular y encauzar su violencia, para utilizarlas en beneficio propio y sobrevivir.

A través de estas lecturas sobre *Malintzin* volvemos sobre ella como horizonte de pregunta, como agente ya no solamente cultural sino que civilizatorio, como un caso ejemplar para pensar en aquella polisémica interacción comunicativa desplegada por lenguas y traductores. Hemos expuesto porqué no debemos entender a la conquista como la imposición “absoluta y definitiva” de un grupo sobre los demás; de españoles sobre indígenas. Por ello, para comprender a *Malintzin* es importante profundizar en las alianzas y, ciertamente, en los agentes que las hicieron posible. “Entre-medio” de la traducción cultural, de dos mundos en encuentro-choque, se forjan los espacios para estos “agentes codigofágicos” y, con ello, para volver a pensar en *Malintzin* y en nuestra comprensión de la conquista de México, luego de quinientos años, como un proceso multidireccional y todavía en ejecución.

### Referencias bibliográficas

Alcántara, B. (2019). *Marina–Malina–Malintzin–Malinche. Su origen, su lengua, su nombre*. Recuperado de <http://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/365/363>.

Ancona, E. (1964). [1870]. Los mártires del Anáhuac. En A. Castro (Ed.), *La novela del México colonial Tomo I*. (pp. 411-6234). México: Aguilar.

Anders, F., Reyes, L. & Jansen, M. (1991). *El Libro del cihuacoatl. Homenaje para el Año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado código Borbónico*. México: Fondo de Cultura Económica.

Anónimo. (1964). [1826]. Xicoténcatl. En A. Castro. (Ed.), *La novela del México colonial Tomo I*. (pp. 81-185). México: Aguilar.

Castillo, V. (2010). *Los conceptos nahuas en su formación social. El proceso de nombrar*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Chavero, A. (2019) [1892]. *El Lienzo de Tlaxcala*. Tlaxcala: Visus Editorial.

Chuchiak, J. (2007). Forgotten Allies. The Origins and Roles of Native Mesoamerican Auxiliaries and Indios Conquistadores in the Conquest of Yucatan, 1526-1550. En L. Matthew & M. Oudijk (Ed.), *Indian Conquistadors. Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica* (pp. 175-226). Oklahoma: University of Oklahoma Press.

Código Fejérváry-Mayer (1994). México: Fondo de Cultura Económica/Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck und Verlagsanstalt.

Cortés, H. (1993). *Documentos Cortesianos Tomo I*. México: Fondo de Cultura Económica.

Crespo, A. (1988). *La Vida Plural de Fernando Pessoa*. Barcelona: Seix Barral.

Delisle, J. & Woodsworth, J. (2005). *Los traductores en la historia*. Medellín: Universidad de Antioquia.

De la Cruz, M. (1991) [1552]. *Libellus de medicinalibus indorum herbis*. México: Fondo

de Cultura Económica.

Díaz, A. (2013). Tlapohualli, la cuenta de las cosas. Reflexiones en torno a la reconstrucción de los calendarios nahuas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 46, 159-197. Recuperado de <http://www.scielo.org.mx/pdf/ecn/v46/v46a5.pdf>

Díaz del Castillo, B. (2017) [1632]. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica.

Durán, D. (2013) [1579]. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. México: Porrúa

Echeverría, B. (2008). *Vuelta de siglo*. México: ERA.

Echeverría, B. (2005). *La modernidad de lo barroco*. México: ERA.

Echeverría, B. (2001). *Definición de la cultura*. México: ERA.

Gadamer, H. (2011). *El problema de la consciencia histórica*. Madrid: Técnos.

Gibson, C. (1950). The identity of Diego Muñoz Camargo. *The Hispanic American Historical Review*, 30, 195-208.

Glanz, M. (2001). *La Malinche, sus padres y sus hijos*. México: Taurus.

Hernández, E. & Máynez, P. (eds.). (2016). *El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas*. Ciudad de México: Destiempos.

López Austin, A. (2000). *Textos de medicina náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

López Austin, A. (2015). *Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana*. México: ERA.

López Austin, A. (2016). La verticalidad del cosmos. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 52, 119-150. Recuperado de <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn52/1029.pdf>

Los Mitos de la Conquista. (7 de abril de 2020). *Malintzin* [Archivo de Vídeo]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=x5b9ZLgtXAc&t=314s>

Martínez, A. (2008). *Un gobierno de indios: Tlaxcala 1519-1750*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lourenço, A. (1997). *Identidad y alteridad en Fernando Pessoa y Antonio Machado* (Álvaro de Campos y Juan de Mairena). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Miranda, F. & Valdés, J. (1991). Comentarios botánicos. En M. de la Cruz. *Libellus de medicinalibus indorum herbis* (pp. 107-148). México: Fondo de Cultura Económica.

Molina, A. (2013) [1571]. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y*

castellana. México: Porrúa.

Muñoz Camargo, D. (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.

Muñoz Camargo, D. (2013) [1591]. *Historia de Tlaxcala*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Navarrete, F. (2007). La Malinche, la Virgen y la montaña: el juego de la identidad en los códices tlaxcaltecas. *Historia*, 26(2), 288-310, doi: <https://doi.org/10.1590/S0101-90742007000200015>.

Navarrete, F. (2015). *Hacia otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Navarrete, F. (2019). *¿Quién conquistó México?*. México: Debate.

Núñez, M. (2012). El Lienzo de Tlaxcala. ¿Otra forma de escribir la historia?. *Semata*, 24, 55-72.

Paz, I. (1883). *Doña Marina. Novela histórica*. México: Imprenta Ireneo Paz.

Paz, O. (2013). *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Pàyas, G. & Zavala, J. (Eds.) (2012). *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Universidad Católica de Temuco.

Restall, M. (2003). *Seven Myths of the Spanish Conquest*. New York: Oxford University Press.

Restall, M. & Oudijk, M. (2007). Mesoamerican Conquistadors in the Sixteenth Century. En L. Matthew, M. & Oudijk, M. (Eds.), *Indian Conquistadors. Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica* (pp. 28-64). Oklahoma: University of Oklahoma Press.

Revueltas, J. (2016). *Dios en la tierra*. México: ERA.

Sahagún, B. (2001) [1585]. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Porrúa.

Sahagún, B. (1577). *Historial general de las cosas de Nueva España: el Códice Florentino*. Recuperado de <https://www.wdl.org/en/item/10096/view/1/1/>

Townsend, C. (2016). *Malintzin. Una mujer indígena en la Conquista de México*. México: Era.

Universidad Nacional Autónoma de México (s.f.). *Gran Diccionario Náhuatl*. Recuperado de <http://www.gdn.unam.mx>

## Notas

1. Heterónimo (ἕτερος: otro, diferente y ὄνομα: nombre) significa: “otro nombre”. Respecto de la noción de heterónimo es posible seguir las propuestas en torno a la obra de Fernando Pessoa donde 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).
2. Subrayamos el trabajo de Díaz (2013) en torno a los calendarios mesoamericanos, que despliega una relectura sobre el modo de interpretación del *tonalpohualli*. Desde su noción de “epistemología calendárica” Díaz problematiza a las temporalidades, es decir, a las tradiciones culturales de los diferentes sistemas calendáricos y sus relaciones con elementos cosmológicos. Es posible integrar también la interpretación de Anders, Reyes y Jansen (1991) quienes conducen este argumento sosteniendo que la calidad mántica de los calendarios mesoamericanos más bien compone un “calendario adivinatorio o propiciatorio”, determinándolo como una secuencia de valores y/o cualidades culturales que expresan la vivencialidad mesoamericana del tiempo.
3. El Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco (1536-1576) fue una institución educativa, patrocinada por la orden franciscana y destinada principalmente a la élite indígena, dedicada al cultivo de las ciencias y las artes durante el siglo XVI en la Nueva España. Recomendamos el libro editado por Hernández y Máynez (2016) que compila y analiza las diferentes dimensiones de la profundidad del trabajo educativo, en ciencia, política, botánica y medicina, literatura e historia, música y religión, lengua latina y náhuatl, realizado en el Colegio de Tlatelolco.
4. Nuestra elección de Bernal Díaz del Castillo funciona desde la oposición hacia la escasa información sobre *Malintzin* que entrega Hernán Cortés (1993) en sus cartas y documentos de la expedición y conquista de México fechados entre 1518 y 1528. Cortés la refiere, principal y lacónicamente, como “lengua” y no le da mayor importancia a su participación en los eventos de la conquista de México.
5. Diego Muñoz Camargo (1528-1599) fue un cronista indígena de la ciudad de Tlaxcala. Se le atribuyen dos obras: *La Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* (1584) y *la Historia de Tlaxcala* (1591). Su lugar como historiador del mundo indígena es particularmente relevante porque desarrolla la visión de la conquista desde el punto de vista de los tlaxcaltecas (Gibson, 1950, pp. 195-208). Muñoz Camargo fue un excelente intérprete de los mundos indígena y europeo, haciendo encajar elementos de un discurso indígena en el contexto europeo para hacerlos comprensibles a su público objetivo, es decir, a la Corona hispana.
6. Interesante es el caso del clérigo y conquistador Jerónimo de Aguilar (1489-1531) en cuanto a cómo pierde presencia en la historia de la conquista y, particularmente, a cómo su labor de traducción e interpretación se vuelve innecesaria en la medida en que *Malintzin* aprende y supera sus propias habilidades en el uso del castellano. Es posible indicar que la funcionalidad de Aguilar se diluye porque no entendía ni la lengua ni la cultura y, por ello, no pudo ayudar a interpretarlas, perdiendo relevancia su consejo.
7. Brevemente, en un acercamiento literario, es posible sostener que el malinchismo se presenta en la novela anónima titulada *Xicoténcatl* (1826) donde Marina es un personaje

que trama complots, engaños y mentiras, convirtiéndola, por antonomasia, en la traidora. Señalamos también a Elogio Ancona y la obra *Los mártires de Anáhuac* (1870) donde recrea los eventos de la conquista y a *Malinalli* como heroína. Finalmente, Irineo Paz en su *Doña Marina* (1883) subraya el hecho de tratarse de una mujer, infravalorando lo indígena, y conduciendo un acto de amor que fundamenta su traición.

8. En este respecto sostenemos que en el imaginario mexicano Malinche corresponde a una concepción negativa, misógina, traidora y colaboracionista. La deformación fonética del castellano con la palabra *Malintzin* configura al término “malinche” (Alcántara, 2019). Esto es sugerente porque la deformación deriva de una “traducción fonética” del término original en náhuatl. Más acá del malinchismo queremos proponer ambos términos *Malintzin*/Malinche como una tensión complementaria que explica buena parte de las interpretaciones que se realizaron durante el siglo XX.

9. Es necesario considerar como contexto al imaginario colonial relativo a la figura de *Malintzin*. Esta perspectiva es la que desarrolla el capítulo que Bernal Díaz del Castillo (2007, pp. 97-101) le dedica, donde se le otorga un lugar, por lo menos especial y cargado de autoridad, debido a su participación en los eventos de la conquista. Esta perspectiva se sostiene en el tiempo, siendo también evidente en los testimonios judiciales relacionados con pleitos de los descendientes directos de *Malintzin* (María y Martín), ahí se demuestra la profundidad de su figura y el respeto que evocaba entre los indígenas ya en el mundo colonial (Townsend, 2016, pp. 247-304).

10. Es la capacidad lingüística o bien traductológica de la *Malintzin* aquello que la predispone a ser utilizada como ejemplo de la codigofagia y el mestizaje cultural. Ciertamente, ella no es el único caso de traductores y lenguas indígenas que colaboraron con la conquista del Nuevo Mundo. Para un análisis del lugar de los lenguas e intérpretes en el mundo colonial latinoamericano destacamos los aportes de Pàyas y Zavala (2012) y Navarrete (2015, 2019).