

## **Pensamiento político feminista en Latinoamérica: de Antígona a La Malinche**

*Feminist Political Thought in Latinamerica: from Antigone to La Malinche*

**María Fernanda Piderit\***

*Fecha de Recepción: 30/06/2022*

*Fecha de Aceptación: 05/12/2022*

**Resumen:** *En este artículo intento poner en relación algunas lecturas feministas, principalmente desde los feminismos del Sur, que se han hecho tanto de la Malinche como de Antígona para encontrar los puntos de convergencias que ponen en cuestión la idea de una “traición a la patria”, traición de la que ambos personajes han sido acusadas históricamente desde el punto de vista de los análisis desde la literatura.*

**Palabras clave:** *feminismos – Malinche – Antígona – patria*

**Abstract:** *Through this essay I intend to put together those feminists readings of La Malinche and Antigone –specially from the South Feminisms– that elaborates the idea of a “treason”. Both, La Malinche and Antigone, from a literary and mythical point of view, were accused of treason, even though we may consider that neither of them did actually have a “fatherland” to betray.*

**Keywords:** *Feminisms – Malinche – Antigone – Fatherland*

---

\* Licenciada en Estética por la Universidad de Católica Chile (UCACh), magíster en Literatura Latinoamericana por la Universidad de Buenos Aires (UBA), doctoranda en Literatura Latinoamericana (UBA). Correo electrónico: [fernandapiderit@gmail.com](mailto:fernandapiderit@gmail.com)

“ATÍGONA

*Te equivocas. Fatiga y dolor, eso es la tierra.  
Ni ella ni la casa constituyen la patria.  
La patria no es el lugar donde se vierte el sudor;  
ni la casa que se desmorona envuelta en llamas,  
ni el sitio donde el hombre inclina la cerviz.  
No. Eso no es lo que el hombre llama patria”.<sup>1</sup>  
(B. Brecht, 1969)*

“MALINCHE

*Yo no traicioné a mi gente, sino ellos a mí.  
De modo que sí, aunque el “hogar” permea  
cada tendón y cada cartilago de mi cuerpo,  
a mí también me da miedo ir a casa”.  
(G. Anzaldúa, 1987)*

Margo Glantz comienza su ensayo sobre *Las hijas de la Malinche* (1992) con una referencia a las *Antígonas* de George Steiner, quien postula la vigencia “eterna” de los mitos griegos, en particular la *Antígona* de Sófocles; Glantz, al analizar la postura del poema de Rosario Castellanos que cita en el epígrafe, rechazará aquellos procedimientos de mitologización o literaturalización de ciertas figuras de mujeres que le quitan la densidad histórica que se merecen; sin embargo, reconoce que parece no haber escapatoria a este procedimiento y retoma a la Malinche dentro de su tradición mítica. Efectivamente, ya resulta frecuente encontrar la mención a la Malinche como un mito o una ficción literaria debido principalmente a que su figura ha sido entendida de diversos modos, antagónicos y ambiguos, a lo largo de la historia de México dependiendo de lo que Víctor Turner entiende como los dramas sociales que cambian los paradigmas de base (Messinger Cypess, 1991, p. 227). En este sentido, Messinger Cypess entiende la figura de la Malinche como un mito y un signo lingüístico: “La Malinche es un signo textual cargado de presupuestos que influyen en la relación que el lector establece entre el signo y el texto. Al transformarse en signo, la Malinche se vuelve parte del sistema mítico de

---

<sup>1</sup>Antigone: Falsch ist's. Erde ist Mühsal. Heimat ist nicht nur / Erde, noch Haus nur. Nicht, wo einer Schweiß vergoß / Nicht das Haus, das hilflos der Feuer entgegensieht / Nicht, wo er den Nacken gebeugt, nicht das heißt er Heimat.

su cultura” (1991, p. 185; trad. mía)<sup>2</sup>. Desde la perspectiva de Messinger Cypess, la Malinche pasa del signo lingüístico al mito y del mito una figura arquetípica femenina que define una imagen de la mujer en México y Latinoamérica; esta imagen, en gran medida, está marcada por la mirada y el relato histórico que los hombres han construido alrededor de su figura, incluso si esta mirada y relato se afirma sobre la omisión y la ausencia de su figura, como se ha señalado a propósito de su lugar en las *Cartas de Relación* de Hernán Cortés (Añón, 2008). La precariedad de los registros, relatos o archivos que conciernen a su sujeto histórico probablemente ha contribuido a que se construya una imagen mítica y literaria de ella que rellena los *agujeros de su herencia*. Más allá de este proceso inevitable que hace de ella un personaje literario, podemos observar que su figura y mito han sido retomados por el pensamiento político feminista mexicano, chicano y latinoamericano durante las últimas décadas para reivindicar no solo su lugar activo en la historia de la conquista de México, sino también para desafiar las opresiones que las mujeres mexicanas y latinoamericanas han sufrido históricamente en un sociedad levantada bajo el paradigma patriarcal occidental, lamentablemente expuesto con mucha claridad en la cita que Margo Glantz hace de Octavio Paz en el artículo señalado al comienzo de esta monografía<sup>3</sup>:

Por contraposición a Guadalupe, que es la Madre Virgen, la Chingada es la Madre violada... la pasividad [de la Chingada] es aún más abyecta: no ofrece resistencia a la violencia, es un montón inerte de sangre, huesos y polvo. Su mancha es constitucional y reside, según se ha dicho más arriba, en su sexo. Esta pasividad abierta al exterior la lleva a perder su identidad: es la Chingada. Pierde su nombre, no es nadie ya, se confunde con la nada, es la Nada. Y sin embargo,

---

<sup>2</sup> La Malinche is a textual sign loaded with presuppositions that influence the reader’s relationship with the sign and its text. When La Malinche was transformed into a sign, she became part of her culture’s myth system.

<sup>3</sup> Para los propósitos de este artículo me he limitado a las citas que Glantz hace de Octavio Paz en vez de recurrir al texto primario en *El laberinto de la soledad*.

es la atroz encarnación de la condición femenina. Si la Chingada es una representación de la madre Violada, no me parece forzoso asociarla a la Conquista, que fue también una violación, no solamente en el sentido histórico, sino en la carne misma de las indias. El símbolo de la entrega es doña Malinche, la amante de Cortés. Es verdad que ella se da voluntariamente al Conquistador, pero éste, apenas deja de serle útil, la olvida. Doña Marina se ha convertido en una figura que representa a las indias, fascinadas, violadas o seducidas por los españoles. Y del mismo modo que el niño no perdona a su madre que lo abandone para ir e busca de su padre, el pueblo mexicano no perdona su traición a la Malinche. (2013, p. 132).

Una de las cuestiones que quisiera retomar a continuación es la que María Isabel Peña se hace al respecto de Antígona en las lecturas feministas que se remontan a los años sesenta:

Como hemos visto, el mito de Antígona ha dado pie a muchas Antígonas que siguen revestidas de ese manto de masculinidad que ha marcado su condición mítica. Incluso cuando se la lee como crítica de una visión del mundo y de una estructura social masculinas, la figura de Antígona sigue unida a la estructura del mito viril; estructura que las lecturas feministas no terminan de cuestionar en sus raíces. Atadas como estamos a una representación y lenguaje masculinos, se impone la necesidad de mantener una conciencia que se haga cargo de la paradoja y ambigüedad que eso conlleva. Paradoja que nos ata, pero que al mismo tiempo abre las posibilidades para el desplazamiento y apertura. (2021, p. 70).

La misma preocupación se podría manifestar en torno a las lecturas que el feminismo latinoamericano hace de la Malinche como mito: ¿cómo podemos leer y ver –o se está interpretando– de manera crítica una figura que ha sido construida históricamente desde

los regímenes de visión de mundo masculinos y patriarcales? Puesto que más o menos denostada o admirada, Malitzin fue escrita por Cortés, por Bernal Díaz del Castillo, por los tlaxcaltecas en los códices que sobrevivieron, pero ni ella ni otras mujeres tuvieron voz para contar su versión de la historia, un personaje que solo posee un presente sin pasado –se desconoce su origen– ni futuro –no se sabe qué pasó con ella después de los episodios con Cortés en la conquista. Sin embargo, siguiendo la línea que señala Peña en la cita arriba, quizás la gesta de estas mujeres pueda superar el relato mediado por el régimen escópico –donde confluyen lenguaje y representación– masculino, puesto que, aunque el narrador de la historia intente controlar todos los aspectos verbales de su producción, el lenguaje tiene la capacidad de esconder segundas y terceras y más lecturas cada vez que se actualiza. Es cierto que el relato fue construido desde una visión patriarcal que intentaba ocultar y callar al personaje femenino para enaltecer la propia figura masculina, pero como bien se ha dicho, los silencios también hablan, en los agujeros quedan restos o indicios de lo que no se dijo o se veló. De este modo, a pesar de poder confirmarse como una “estructura del mito viril” –ya sea el de Antígona, ya sea el de la Malinche–, si queremos entenderlo así, nada impide leerlo a *contrapelo* (por usar un “método” benjaminiano), oblicuamente, apropiarse y subvertir el mito como estrategia de resistencia y re-escritura de la historia. Vale decir acá lo señalado por Alejandra Castillo en *Adicta Imagen* (2020) con respecto a las re-escrituras del archivo: “es preciso elaborar una política de la literatura feminista que en la escritura planee críticas a los atolladeros del presente, lea cuestionadoramente las historias y las narraciones que de tanto repetirlas se han vuelto hegemónicas” (p. 105); es decir, más allá del productor del relato o el conservador del archivo, leer de forma creativa el pasado desde el presente y dotarlo de una densidad distinta. Quizás no importe tanto la verdad histórica (que no podemos reconstruir de todos modos) como su función como herramienta emancipadora en nuestro presente.

Ahora bien ¿qué es lo que tienen en común las figuras de Antígona y de la Malinche que las convierte en figuras tan potentes para los feminismos contemporáneos a pesar de sus raíces históricas, literarias o míticas ancladas en un paradigma narrativo

que reconocemos como masculino y patriarcal? Al buscar aquí los puntos de contacto entre ellas intenté alejarme, en la medida de lo posible, de las interpretaciones psicoanalíticas y filiales sobre la tragedia de Antígona (en particular la referida al incesto analizada por Judith Butler) y que también pueden usarse a la hora de analizar la recepción crítica de la Malinche cada vez que, por ejemplo, se ve en ella a la madre violada de los mexicanos (en oposición a la otra madre de los mexicanos, la Virgen de Guadalupe); aunque a lo largo de este ensayo quizás se demuestre la imposibilidad de escapar del todo de una lectura psicoanalítica, incluso para subvertirla, quisiera tender más bien hacia las posibles lecturas políticas desde estas figuras desde los feminismos. Una primera hipótesis tentativa es que las yuxtaposiciones se producen en el lugar ambiguo que ambas ocupan con respecto a la idea de lealtad por la “patria” y un determinado orden patriarcal.

### Dios, el Rey o la Patria

*“Este es un enunciado bastante justo de lo que el patriotismo y sus obligaciones significa para un hombre educado; sin embargo, para la hermana de ese hombre educado ¿qué significa ‘patriotismo’? ¿acaso tiene ella las mismas razones para estar orgullosa de Inglaterra, para amar a Inglaterra, para defender a Inglaterra? ¿Ha sido ‘maravillosamente bendecida’ en Inglaterra? La historia y la biografía nos mostrarán que su posición en el país de la libertad es bien diferente a la de su hermano; y la psicología nos dará una pista de que la historia tiene efectos en la mente y el cuerpo. De esta manera, su interpretación de la palabra ‘patriotismo’ puede diferir y esta diferencia le puede hacer extremadamente complicado entender la definición de patriotismo de su hermano y de sus obligaciones”<sup>4</sup>.*

---

<sup>4</sup> That is a fair general statement of what patriotism means to an educated man and what duties it imposes upon him. But the educated man’s sister –what does “patriotism” mean to her? Has she the same reasons for being proud of England, for loving England, for defending England? Has she been “greatly blessed” in England? History and biography when questioned would seem to show that her position in the home of freedom has been different from her brother’s; and psychology would seem to hint that history is not

(V. Woolf, 1938).

En *Las hijas de la Malinche*, Margo Glantz se centra en la culpa de un grupo de escritoras mexicanas del siglo XX<sup>5</sup>, aquellas que comparten el “característico sentimiento de traición, inseparable del malinchismo” (p. 145). El *malinchismo*, la traición de la Malinche, es la traición a la patria, término acuñado en México durante el siglo XX para designar “la traición femenina en América Central [...] la tragedia histórica del hombre mestizo a causa de una mujer” (Palma, 1990, p. 131). Pero, ¿de qué patria estamos hablando? ¿Qué es la patria? De la cita a Virginia Woolf que inicia este apartado, podemos inferir que la patria, o los sentimientos de lealtad que involucran al concepto de “patria”, no son lo mismo para hombres que para mujeres en la Europa de entre guerras; no son lo mismo para la Malinche que para Cortés, los tlaxcaltecas o los mexicas en el siglo XVI ni para los indígenas, las escritoras y los intelectuales de México de mediados del siglo XX (cuando surge el concepto de *malinchismo*); no son lo mismo para Antígona que para Creonte, los viejos o los ciudadanos de Tebas. La dificultad para definir el concepto de “patria” puede vislumbrarse en los momentos en que debemos traducirlos; así para el alemán puede ser tanto *Vaterland* o *Heimat* (ambos utilizados en la Antígona de Brecht); en inglés puede ir desde *fatherland*, *country*, *home*, *hometown*, *native land*, entre otros; en francés se le acusó al término de patria de sustituir malamente al de *pays* (Lomné, 2014); en algunos casos “patria” funciona como sinónimo de *nación* o de *estado*; hasta el siglo XVIII en las Américas el concepto de patria seguía aludiendo a una fidelidad a Dios y el Rey de España (en contra de los franceses principalmente)<sup>6</sup>, pero poco a poco también iba tomando fuerza una idea de patria que

---

without effect upon mind and body. Therefore her interpretation of the word “patriotism” may well differ from his. And that difference makes extremely difficult for her to understand his definition of patriotism and the duties it imposes.

<sup>5</sup> Rosario Castellanos, Elena Garro y Elena Poniatowska.

<sup>6</sup> Lomné cita: “la pureza de la religión, los derechos del Rey, los de la patria y hará guerra moral a todos sus enemigos, principalmente franceses” como objetivos de la Junta de Quito en 1809 (p.29)

estaba asociada a la nación hasta, ya entrando en el siglo XIX, llegar a circular en bandos que se oponían: los patriotas fieles al Rey de España y los patriotas fieles a las nacientes repúblicas americanas.

Quizás valga en este momento apropiarse y reformular la pregunta que se hace Lonmé:

Los casos que acabamos de mencionar no nos libran de una dificultad interpretativa: saber si un letrado y un plebeyo apelaban al mismo concepto cuando gritaban vivas por la patria. ¿Se diferenciaría con nitidez una patria abstracta –ya fuera española o americana– e inspirada por el latín del colegio de otra más tradicional, sinónima a la vez de país –o sea de patria chica– y casi siempre de fidelidad al Rey? (2014, p. 29).

Es decir ¿podemos saber si una mujer y su hermano apelan al mismo concepto cuando piensan, imaginan, sienten y dicen “patria”? ¿Se diferencia la patria asociada al territorio, al lugar de nacimiento, a la familia, de la fidelidad a un gobernante de un territorio político determinado? Es la pregunta que se hace la Woolf ad- portas de la II Guerra Mundial en Inglaterra y es la cuestión que concierne a las traiciones de Antígona y de la Malinche. Por otro lado, el concepto de patria de los nuevos estados-nación americanos en siglo XIX, plasmado en las constituciones de las nacientes repúblicas, desde ya no incluían a las comunidades indígenas ni, en el rigor de la letra, a las mujeres –ni indígenas, negras o blancas. Dice J. B. Alberdi: “la patria no es el suelo. Suelo tenemos hace tres siglos; pero no tenemos patria sino desde 1810. La patria es la libertad, el orden, la riqueza, la civilización en el suelo nativo, organizados bajo la esencia y en nombre del suelo mismo (citado por Lonmé, 2014).

Al decir “tenemos suelo” pensemos en el “desierto” por conquistar –ese pedazo mapa que todavía estaba en blanco, representado un suelo deshabitado que hay que ocupar y explotar para producir riquezas, un territorio que no necesariamente responde a un bioma seco, sino más bien a uno extraño y amenazante–; y al decir “civilización”

pensémosla junto a su par “barbarie” –es decir el “blanco europeo” en oposición al “indígena salvaje” invisibilizado y absorbido como parte del paisaje– y no es difícil deducir quiénes quedan excluidos de la patria, por más que habiten (y hayan habitado) ese suelo que Alberdi afirma que tenemos hace tres siglos, es decir, desde la llegada de los conquistadores al territorio sudamericano –en el caso de esta cita a Alberdi. Y esos in-habitantes, son “los colonizados [...] definidos desde el primer momento de la colonización como no-humanos, cuya animalidad les impedía ser vistos como hombres y mujeres, [y] a las mujeres blancas como no-hombres” (Lugones, 2011, p.105). En este punto se hace evidente el anacronismo de la voz “malinchismo” ¿cuál era la patria de la Malinche? Sin duda no era la patria de la que se está hablando en el siglo XX cuando surge el concepto, ni tampoco la patria de los nacientes Estados-Nación del siglo XIX. ¿Cuál entonces su traición? ¿A qué patria traicionó? Como hemos visto, la Malinche, en su condición de indígena y de mujer no podía tener la cualidad de ciudadana ni menos tener una patria. Despojada de derechos, pero también desterrada, borrada, invisibilizada y callada en el relato histórico, la Malinche no tiene patria, ni menos es parte de la República de México, la Malinche habita ese espacio vacío que los conquistadores avasallaron y que los Estado-Nación americanos fueron ocupando, subyugando y explotando.

### Sub-versiones en Antígona y la Malinche

En el ya ineludible texto “Género y colonialidad”, María Lugones recupera esta escena a través de una cita a Anne McClintock<sup>7</sup>:

---

<sup>7</sup> A fully armored Vespucci stands erect and masterful before a naked and erotically inviting woman, who inclines toward him from a hammock. At first glance, the imperial lessons of the drawing seem clear. Roused from her sensual languor by the epic newcomer, the indigenous woman extends an inviting hand, insinuating sex and submission. [...] The inaugural scene of discover is redolent not only of male megalomania and imperial aggression but also of male anxiety and paranoia. In the central distance of the picture, between Amerigo and America, a cannibal scene is in progress. The cannibals appear to be female and are spit-roasting a human leg.

(V. FIG.1)

Un Vespuccio completamente armado permanece de pie, hierático y dominante frente una mujer desnuda y seductora en una hamaca que se inclina frente a él. A primera vista, parecen claras las lecciones imperiales del dibujo: despertada de su languidez sensual por la llegada del héroe extraño, la mujer indígena le extiende una mano que lo invita insinuando sexo y sumisión. [...] La escena inaugural del descubrimiento no solo evoca la megalomanía masculina y la agresividad imperial, sino que también la ansiedad y paranoia masculinas. A los lejos en el centro del cuadro, entre Américo y América, está ocurriendo una escena caníbal. Los caníbales parecen ser mujeres que están asando una pierna humana. (1995, p. 26; traducción mía).

(V. FIG.2)

Me parece interesante tomar esta escena de Jan van der Straet, grabada por Theodor Galle en el siglo XVI junto con la descripción que hace McClintock (1995) para compararlo con el ya citado extracto que Glantz retoma de Octavio Paz y observar el lugar y el papel que ocupa la mujer indígena en el imaginario colonialista y la consecuente extrapolación que se hizo de la Malinche incluso hasta el siglo XX: América es la mujer indígena desnuda, exótica y sensual que recibe al colonizador *hierático, armado y dominante* (McClintock); la mujer indígena, por lo tanto la Malinche como figura mítica, es la *india fascinada, violada o seducida* por el descubridor, así pues a partir de esta imagen se podría desprender, como lo hizo Octavio Paz, que la Conquista [...] *fue también una violación, no solamente en el sentido histórico, sino en la carne misma de las indias*. Vemos en este grabado la imagen espejada, dicotómica y opuesta entre Américo y América, imponiéndonos una visión dual que divide entre hombres civilizados y mujeres salvajes (una vez más el par civilización y barbarie), el hombre como parte de la cultura, un Vespuccio elegantemente vestido, portando instrumentos de navegación

como el astrolabio y una bandera para señalar la toma de posesión de la tierra, a quien además se nombra a “su imagen y semejanza” América y, atrás, las naves; por su parte en el lado derecho vemos a una mujer desnuda que pertenece al mundo de lo natural, la exuberancia vegetal, la animalidad bordeando lo monstruoso, una mujer “come hombres” tal como se vislumbra en la pequeña pero central escena al fondo que divide el grabado en dos partes.

En el mismo texto ya citado, María Lugones señala que a diferencia de la mujer blanca europea que ha sido asociada a la pasividad sexual y a la fragilidad física y mental, la mujer indígena fue figurada como sexualmente agresiva y físicamente fuerte; sin embargo, a pesar de las distancias que se han establecido entre las formas de discriminación hacia las mujeres blancas europeas y aquellas contra las mujeres no-europeas (en general las colonizadas, “de color” o indígenas), ambos grupos comparten la subyugación y obediencia que le deben al hombre blanco, siendo en diferente medida y forma más que sujetos, propiedad de una autoridad masculina blanca (patriarca, conquistador, padre, esposo, hermano, terrateniente). Desde las lecturas feministas contemporáneas a partir de la década de los años de 1990 aproximadamente, es en este punto donde vuelven a coincidir Antígona y la Malinche en sus lecturas y construcciones míticas: su resistencia y sub-versión al poder patriarcal. La tragedia de Antígona penetró fuertemente en las representaciones dramáticas de Latinoamérica para denunciar las violencias de Estados opresivos y patriarcales, donde Antígona es *la* mujer que se atreve a desafiar el “necropoder”.

De acuerdo con la investigación de Rómulo Pianacci (2015) podemos observar que, aunque existían algunas antes, a partir de la década de 1970 se multiplican las versiones dramáticas de Antígona en toda Latinoamérica en el contexto de las dictaduras militares, así como en escenarios de violencia armada continua. Aventuro dos factores que contribuyeron a esta proliferación de Antígonas en nuestra región: la fuerte influencia que tuvo Brecht en el teatro latinoamericano en la década de los años setenta y las lecturas a contrapelo que estaban haciendo los feminismos de las figuras de mujeres en la Historia y en las historias, cuestionando las grandes narraciones de guerras

y heroísmos patrióticos<sup>8</sup> y poniendo de relieve, por el contrario, las luchas cotidianas y el dolor de la pérdida de sus seres cercanos y queridos, torturados, muertos y desaparecidos. En estos escenarios, Antígona es la metáfora de las mujeres organizadas, como las Madres de Plaza de Mayo, que se oponen a tiranías tan caprichosas y crueles como las de Creonte en la tragedia de Sófocles, pero también Antígona sigue siendo, como América, el revés o el espejo deformado de la figura masculina. Esta es la interpretación que Luisa Muraro –en sintonía con Ma. Isabel Peña antes citada– retoma de las lecturas que Luce Irigaray hace de la Antígona de Sófocles en su libro *Speculum de l'autre femme* (1974):

Antígona tiene ya el rostro del universo masculino” [cita a Irigaray]. El género femenino está ya perdido en la figura de Antígona, "figura resistente" como la llama Irigaray. Figura resistente de mujer, resistente a la voluntad del tirano, pero por fidelidad a los dioses masculinos y a la guerra entre hombres. ¿Tal vez por fidelidad materna?, se pregunta Irigaray (haciéndose un llamado implícito a su interpretación de Antígona en *Speculum*). De cualquier manera, Antígona es ya la representación del "otro" del "mismo": el mismo es el hombre que se asimila al todo pasando por alto la diferencia sexual, diferencia que el hombre mismo secundariamente, restablece como una "alteridad" de comodidad. En fin, Antígona es ya la mujer tal y como el hombre se la representa a sí mismo, como se la ha moldeado. [...] Las mujeres suplentes van a meterse -a menudo por iniciativa propia y operando transgresiones que parecen (pero no son) actos de libertad, pues de esto son subrogadas- a donde las manda el padre y a donde los hombres no tienen las ganas o el coraje para meterse. O simplemente tienen otra

---

<sup>8</sup> A modo de ejemplo, Anderson y Zinsser (1988) se hacen esta pregunta en la introducción a la *Historia de las mujeres* en Europa, señalando que el libro que compilan nace de la necesidad de visibilizar la ausencia casi total de las mujeres en los libros de historia, preguntándose que hacían las mujeres comunes y corrientes, cómo vivían, que motivaba sus acciones y sus actitudes mientras la historia oficial las excluía de su relato (pp. 11-12).

cosa que hacer. Y así, las jóvenes se imaginan ser únicas e indispensables, cuando, por el contrario, son sólo suplentes. (Muraro, 2002, p.13).

De esta cita, quisiera rescatar solo dos aspectos de los muchos que podemos seguir desarrollando: uno, es la idea de ser el reflejo de uno mismo en la “otredad”, es decir como hemos observado a propósito de América como la figura espejada de Vesputio, pero es importante hacer notar que el título del libro de Irigaray también se refiere al instrumento ginecológico que lleva el nombre de *speculum*, inventado en 1845 en Alabama, sur de Estados Unidos, por el *padre de la ginecología* moderna James Marion Sims. Aunque el extracto no es breve, vale la pena citar aquí a Diana E. Axelsen:

En 1845 Sims vio su primera paciente con fístula vesicouterina, una mujer esclava que solo conocemos con el nombre de Anarcha. Sims se negaba a usar fórceps para el parto después de tres días de contracciones y, cuando finalmente accedió a verla y se le pidió que le practicara una cirugía para las heridas vaginales [...], declaró que era imposible tratarla. A lo largo de los dos meses siguientes vio otras dos mujeres esclavas, Lucy y Betsy, que sufrían de fistulas vesicouterinas. En ambos casos insistió que no había esperanza. Solo cuando la presión atmosférica distendió el útero desplazado por un accidente de una mujer que estaba tratando manualmente, Sims se dio cuenta de que podía usar la presión atmosférica a su favor en una cirugía. Consciente de que necesitaría un instrumento para realizarla, desarrolló un prototipo del espéculo moderno con una cuchara de metal y un sofisticado sistema de espejos y luces. Convencido ahora de que era posible hacer una cirugía, hizo averiguaciones en el campo y encontró, de hecho, otras mujeres negras que habían estado por años escondidas debido al sufrimiento que les provocaban las fistulas vesicouterinas. De acuerdo a Harris, estas mujeres no podían llevar una vida normal, aunque tampoco morirían de la enfermedad; por el contrario, años tras año vivían en la miseria y el

ostracismo deseando morir o incluso suicidándose. (1993, p. 96; traducción mía).<sup>9</sup>

Axelsen hace notar, entre otras cosas, la violencia de la medicina occidental practicada sobre esclavas negras sin su consentimiento, considerándolas poco y menos que carne para la experimentación y la competencia que los hombres blancos tenían entre sí en su propia disciplina. No otra cosa ve Octavio Paz en la Malinche mítica que, sin esfuerzo, podemos vincular con el *speculum* diseñado para una anatomía que reduce a las mujeres a simple carne *rajada*, a *enigma*: *las mujeres son seres inferiores porque al entregarse, se abren. Su inferioridad es constitucional y radica en su sexo, en su 'rajada', herida que jamás cicatriza [...] una fatalidad anatómica* (citado por Glantz). El *speculum*, en nuestra lectura, es tanto la metáfora del espejo como representación del mundo que lo divide en dos: la pregnante dicotomía mente y cuerpo, idea y materia, o bien el hombre y su reflejo (su copia y por copia siempre deformada e inferior) la mujer: Antígona es la representación masculina de la Mujer y la Malinche es el cuerpo rajado que conformó una Patria de bastardos; el *speculum* es, por otro lado, la metáfora de la violación y agresión planificada sobre las mujeres reducidas a carnalidad sexuada, cuyo misterio – su interior– es solo accesible a través de la violencia de un instrumento que refleja: no eres más que mi yo mismo porque te puedo observar y te puedo describir. El segundo

---

<sup>9</sup> It was in 1845 that Sims saw his first patient with vesico vaginal fistula. She was a slave woman known to us only as Anarcha. Sims had been asked to deliver the baby with forceps after three days of labor had elapsed, and reluctantly agreed. When he later saw her and was asked to consider surgery for the vaginal injuries she had sustained, resulting in both vesico vaginal fistula and recto-vaginal fistula, he pronounced treatment impossible. In the next two months, he saw two other slave women, Lucy and Betsy, also patients suffering from vesico-vaginal fistula; in each case, he insisted that the situation was hopeless. Only when using atmospheric pressure to distend the uterus while manually treating a woman whose uterus had been displaced in an accident did he realize that he might be able to use atmospheric pressure to his advantage in surgery. Aware of the need for an instrument to aid in the process, he developed a forerunner of the modern speculum, using a pewter spoon and an elaborate arrangement of mirrors and lighting. Convinced now of the possibility of successful surgery he made inquiries around the countryside and found that indeed there were other Black women who had been hidden away for years, suffering from vesico-vaginal fistula. According to Harris, these women were unable to take any part in normal life; yet they never died from their affliction. Instead they allegedly lived on year after year in misery and ostracism wishing for death and sometimes committing suicide to achieve

aspecto, que trataré en el apartado siguiente a modo de conclusión, es el de las genealogías femeninas.

## Genealogías femeninas en Antígona y la Malinche

*“No somos tanto las herederas de una ceguera milenaria, sino las involuntarias reproductoras de nuestra ceguera”.*  
(L. Muraro)

Las sub-versiones de Antígona y la Malinche son las otras-versiones de estas historias que se (nos) repitieron durante ese período que podemos entender como de “ceguera involuntaria”, son las otras-lecturas de las narraciones, imágenes y cuerpos resguardados en los archivos del orden occidental y patriarcal, son la búsqueda del origen, si lo hay, en otros lugares: ante las genealogías de Octavio Paz con *Los hijos de la Malinche*, Margo Glantz responde con *Las hijas de la Malinche*; este desplazamiento va más allá del psicoanálisis que también ha iluminado las lecturas de la Antígona de Sófocles por mucho tiempo. Las lecturas de Antígona necesariamente se han hecho bajo el paradigma del sistema mítico occidental que tan bien capturara el psicoanálisis; y las lecturas de la Malinche están colonizadas por este mismo sistema. El problema para los feminismos ha sido imaginar nuevas lecturas políticas de estas figuras que no queden atrapadas –encandiladas por– los modelos teóricos occidentales y masculinos, es decir, que no sigan siendo su reflejo, que sigan respondiendo a un pensamiento dicotómico de toda la realidad. Quizás esto quiera decir que tampoco deberíamos reemplazar la figura de una Malinche *malinchista*, madre de bastardos, por una Malinche heroica y *empoderada* o incluso –quizás peor– endiosada. Creo que una respuesta metodológica acertada puede ser la búsqueda de –múltiples– genealogías femeninas en el sentido que Luisa Muraro nos lo quiere explicar:

Las genealogías femeninas se dan antes y van más allá de la familia que una mujer construye; las genealogías atraviesan las familias y el signo de este atravesarse lo constituyen las relaciones mismas entre madres e hijas [pero] no se trata de una cuestión psicológica, de tener una relación buena o mala con la propia madre, sino de inscribir esta relación en las formas de la vida social, desde el lenguaje hasta el derecho. (2002, pp. 30-31).

Creo probable que esta haya sido justamente la operación que realizó Glantz en *Las hijas de la Malinche*: la búsqueda de una genealogía femenina para las escritoras que aborda en su ensayo, pero también para ella misma dentro de la cultura mexicana, lo que implicaba no sólo volver sobre la figura de la Malinche, si no también sobre la definición de lo mexicano mismo desde esas genealogías femeninas acusadas de una *traición* –o múltiples traiciones– a la patria. En este proceso, inevitablemente se ha producido una mitologización de la figura de la Malinche que la misma Margo Glantz hubiera querido evitar, una mitologización que, como hemos visto, se conforma según las reglas de un sistema mítico propio de la cultura occidental colonizadora que tiende hacia las dicotomías en todas las esferas de la vida. Dentro de este sistema lógico binario es que nos encontramos con el par Malinche / Virgen de Guadalupe (mala / buena madre), por ejemplo, ambas representaciones masculinas homegeneizadoras de la Mujer y también nos enfrentamos a la idea de la *traición a la patria* tanto en la Malinche como Antígona. Esta misma esencialización de la figura de la Mujer desde una lógica patriarcal occidental nos conduce a las representaciones visuales de, relevante en nuestro caso, América como una mujer indígena salvaje y caníbal que se extiende en un imaginario colectivo desde la conquista hasta nuestros días aún, una mujer sin Dios, Rey o Patria. En este marco se entiende la demanda que hacen los feminismos del Sur por una revisión que “propicien la crítica interna de los feminismos hegemónicos de Occidente” (Moore Torres, 2018, p. 239) que encontramos en las instituciones académicas de Latinoamérica, pues como bien señala Alejandra Castillo deberíamos desconfiar “de la simple idea de que incorporando mujeres al aparato escolar en todos sus

niveles [...] se resuelve el problema de androcentrismo universitario” (Castillo, 2020, p.117), consolidado al menos desde la formación de nuestros Estados-Nación: “¿en qué sentido podría la universidad ser el lugar para la emancipación de las mujeres, si ésta no hace sino reproducir un orden [letrado masculino que mistifica lo femenino] que las excluye?” (Castillo, 2020, p. 124).

Entonces, ahora nos encontramos con una América dividida en dos: la mujer “blanca” mestiza, urbanizada, educada y burguesa que no logra “una ruptura total con respecto del etnocentrismo” (Moore Torres, 2018, p. 242) y las mujeres indígenas que, volviendo a la genealogía que intenta subvertir Glantz, pertenecen al mundo de la *india* Malinche, dicotomía que en *Las hijas de la Malinche* se expresa así: “el característico sentimiento de traición, inseparable del malinchismo, surge en la infancia, época durante la cual las escritoras analizadas fueron educadas por sus nanas indígenas, transmisoras de una tradición que choca con la de las madres biológicas” (Glantz, 2013, p.136). Hijas, madres biológicas, madres de crianza. Encontramos en esta frase contradicciones cuya intersección es solo una línea en la frontera, es el destierro o el desarraigo de la comunidad de origen: al no encontrarse en ningún lugar, al no tener casa, tampoco se puede tener patria y si todas estas mujeres –incluyo a Antígona–, en su diferencia y diversidad, no tienen patria (al menos no la misma patria definida por el orden masculino) ¿de qué traición estamos hablando? Vuelvo al comienzo de esta monografía con la cita de Gloria Anzaldúa, quien también encuentra una genealogía en común con la Malinche en la idea de *traición*, pero no la Malinche *malinchista*, sino de los pueblos que la traicionaron a ella y los/las que han traicionado a las mujeres amerindias a lo largo de este continente desde la conquista:

Yo no traicioné a mi gente, sino ellos a mí. De modo que sí, aunque el “hogar” permea cada tendón y cada cartílago de mi cuerpo, a mí también me da miedo ir a casa [...]. Rechazo algunos de los modos de esa cultura mía, cómo lisa a sus mujeres [...] cómo mi cultura convierte a sus hombres en caricaturas machistas. No, no me convencen todos los mitos de la tribu en la que nací. [...] Lo

que yo quiero es una rendición de cuentas con las tres culturas –la blanca, la mexicana, la indígena–. [...] Y si se me niega la posibilidad de regresar a casa, tendré que ponerme de pie y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura – una cultura mestiza– con mi propia madera, mis propios ladrillos y mortero y mi propia arquitectura feminista. (Anzaldúa, 2016, pp. 63-64).

Anzaldúa, desde el cuerpo de la Malinche, es decir como parte de esa genealogía de la mujer –indígena– acusada de traición, toma una posición activa proponiendo construir su propia casa –hogar, patria– y, al mismo tiempo, abriendo los espacios a nuevas posibilidades del habitar político, pues su cultura de origen la ha rechazado, tal y como le ha sucedido a muchas mujeres indígenas que han sido “exiliadas” por los hombres de sus pueblos acusadas de adherir al feminismo de las “blancas”. El orden patriarcal occidental en muchos casos, y lo podemos pensar para la Malinche, se “entroncó” con los patriarcados locales: “la existencia de varios patriarcados que se entrecruzan, a saber, el *patriarcado ancestral* o indígena que trasciende en el tiempo al patriarcado capitalista” (Moore Torres, 2018; p. 250). En este sentido, se puede pensar parecido para la figura de Antígona: su cuerpo exiliado, ocultado o borrado de la *polis* y la política. No es menor pensar que dos mujeres de origen “noble” como la Malinche y Antígona no tuvieran ninguna posibilidad de participar de las decisiones de sus pueblos. La muerte final de la Antígona de Sófocles encerrada en la cueva quizás no debiera pensarse en los términos, como se ha hecho, de su renuncia de unirse a un varón (con los valores feminizados implícitos de amor, pureza y maternidad), sino literariamente como uno de los tropos característicos del Bildungsroman femenino: al final, la heroína termina por aceptar el orden masculino que se le impone o se suicida: no hay otra salida para las protagonistas de las novelas de formación femenina. En las divergencias de los feminismos que apenas hemos esbozado aquí, también encontramos convergencias y estas convergencias las he querido ilustrar con los casos de la Malinche y Antígona como figuras que nos permiten leer a contrapelo el pasado para intentar pensar fuera de las

dicotomías propias de eurocentrismo colonizador que mantienen representaciones esencialistas, reduccionistas y petrificadas tanto de las mujeres en general –la Mujer– como de las mujeres indígenas en particular –resumidas en las representaciones visuales y verbales de América– sin considerar que la heterogeneidad y los dinamismos histórico-sociales hacen insostenible no solo la dicotomía hombre-mujer, sino también la de un “nosotros” y un “ellos” que lleva la marca colonial de una otredad absoluta.

### Referencias bibliográficas

- Anzaldúa, Gloria (2016). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Capitán Swing.
- Añón, Valeria (2008). El cuerpo del lengua: cautivos y traductores en algunas crónicas de la conquista de México. *Crítica*, 25, en <https://critica.cl/ciencias-sociales/el-cuerpo-del-lengua-cautivos-y-traductores-en-algunas-cronicas-de-la-conquista-de-mexico>.
- Axelsen, Diana (1993). “Women as Victims of Medical Experimentation: J. Marion Sims’ Surgery on Slave Women 1845-1850”. En N. Coot (ed.), *History of Women in the Unites States. Volumen11 Women’s Bodies. Health and Childbirth*. Sage.
- Brecht, Bertold (1969). *Die Antigone des Sophokles. Materialien zur «Antigone»*. Edition Surkamp.
- Brecht, Bertold (1990). *Antigone. In a Version by Bertolt Brecht*. (Judith Malina, Trad.). Applause Theatre & Cinema Books.
- Butler, Judith (2000). *Antigone’s Claim. Kinship between Life and Death*. Wellek Library Lectures, Columbia University.
- Castillo, Alejandra (2020). *Adicta imagen*. La Cebra.
- Di Meglio, Gabriel (2008). Patria. En N. Goldman (editor). *Lenguaje y revolución. Conceptos claves en el Río de la Plata, 1780-1850*. Prometeo.
- Glantz, Margo (2013). Las hijas de la Malinche. En *Obras reunidas IV. Ensayo sobre literatura mexicana del siglo XX*. FCE.

- Kay Jager, Rebecca (2015). *Malinche, Pocahontas, and Sacagawea. Indian Women as Cultural Intermediaries and National Symbols*. University of Oklahoma Press.
- Lomné, Geroge (2014). “El feliz momento de la Patria”. En G. Lomné (ed.). *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870* [Iberconceptos, II], 8, 15-36. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales / Universidad del País Vasco.
- Lugones, María (2021). “Colonialidad y género. Hacia un feminismo decolonial”. En W. Mignolo, (comp.), *Género y descolonialidad*. Ediciones del Signo.
- Messinger Cypess, Sandra (1991). *La Malinche in the Mexican Literature. From History to Myth*. University of Texas Press.
- Moore Torres, Catherine (2018). Feminismos del Sur, abriendo horizontes de descolonización. Los feminismos indígenas y los feminismos comunitarios. *Estudios Políticos*, 53, pp. 237-259.
- Muraro, Luisa (2002). El concepto de genealogía femenina. extraído de [https://www.alipso.com/monografias/2024\\_lamorada/](https://www.alipso.com/monografias/2024_lamorada/)
- Navarrete, Federico (2007). La Malinche, la Virgen y la montaña: el juego de la identidad en los códices tlaxcaltecas. *Historia*, 26 (2), pp. 288-310.
- Peña, María Isabel (2021). Antígona, de mito androcéntrico a símbolo feminista. Una reflexión. *Ideas y Valores*, 70 (175), 47-72.
- Pianacci, Rómulo (2016). *Antígona: una tragedia latinoamericana*. Losada.
- Romero, Rolando & Nolacea Harris, Amanda (Eds). (2005). *Feminism, Nation and Myth La Malinche*. Arte Público Press.
- Sófocles (2009). *Antígona* (Ignacio Granero, Trad.). Eudeba.

## Apéndice (figuras)

### Figura 1



Un Vespucio completamente armado permanece de pie, hierático y dominante frente una mujer desnuda y seductora en una hamaca que se inclina frente a él. A primera vista, parecen claras las lecciones imperiales del dibujo: despertada de su languidez sensual por la llegada del héroe extraño, la mujer indígena le extiende una mano que lo invita insinuando sexo y sumisión. [...] La escena inaugural del descubrimiento no solo evoca la megalomanía masculina y la agresividad imperial, sino que también la ansiedad y paranoia masculinas. A los lejos en el centro del cuadro, entre Américo y América, está ocurriendo una escena caníbal. Los caníbales parecen ser mujeres que están asando una pierna humana. (Anne McClintock, 1995, p.26) (la traducción es mía)

**Figura 2**

