

# LO PLAUSIBLE: SIMILITUDES Y DIFERENCIAS ENTRE LA MALINCHE Y POCAHONTAS

## PLAUSIBILITY: SIMILARITIES AND DIFFERENCES BETWEEN LA MALINCHE AND POCAHONTAS

**MÍRIAM FERNÁNDEZ SANTIAGO**

Universidad de Granada  
mirfer@ugr.es

---

51

### Resumen

Los mitos desarrollados a lo largo de varios siglos a partir de los personajes históricos de la Malinche y Pocahontas han tenido en ciertos aspectos un desarrollo dispar, que es un reflejo de las políticas coloniales de los imperios español y británico, así como de las diferentes posturas postcoloniales que surgen en los Estados Unidos y en México tras su independencia. Este artículo analiza las similitudes existentes entre estos dos *personajes* históricos y trata de explicar la divergencia que se produce en el desarrollo de sucesivas narrativas tanto “históricas” como ficticias de las que son el eje central. De dicho análisis se concluye que los extremos norte y sur de la frontera norteamericana elaboran un discurso diferente a partir de realidades históricas plausibles en cuya base se encuentran las señas de identidad de las naciones mexicana y estadounidense.

**Palabras clave:** historiografía, convención narrativa, Malinche, Pocahontas, plausibilidad.

### Abstract

The myths developed over several centuries on the historical figures of the Malinche and Pocahontas have had different developments that reflect the colonial

policies of the Spanish and British empires, as well as the distinctive postcolonial positions that arise in the United States and Mexico after their independence. I intend to question the apparent similarities existing between these two historical figures and try to explain the divergence that occurs in the development of successive narratives (both historical and fictional) of which they are the central axis. I conclude that the North and South sides of the North American border elaborate different discourses based on plausible historical realities that were developed by, and would develop the signs of Mexican and American national identities.

**Keywords:** historiography, narrative convention, Malinche, Pocahontas, plausibility.

## 1. Introducción. Coincidencias plausibles

Cierto es que mucho se ha narrado desde principios de los siglos XVI y XVII sobre las que se conocen comúnmente como la Malinche y Pocahontas. Pocos, sin embargo, han notado que ya se las narra desde mucho antes, aunque será en el relato que Hernán Cortés haga de su conquista territorial (Valdeón 2011: 213) o en las cartas de Rolfe solicitando permiso en 1613 para contraer matrimonio (en Stymeist 2002: 113-114), cuando se las llame con los nombres que se indican arriba. En el caso de la Malinche, la progresión cronológica podría ser desde *ce malinalli*, lo que según Maurice Collins significaría “guerra y derrocamiento del orden establecido” en el *náhuatl* original (1954: 43),<sup>1</sup> o con el sufijo indicativo de nobleza *-tzin* añadido “Malintzín” (Grillo 2011: 16). Cortés se referiría a ella como “la lengua” en alusión a su labor de intérprete (Kirtley y Kirtley 2012: 50), pero Francisco López de Gómara y Bernal Díaz del Castillo, así como otros cronistas oficiales de la época, la llamarían “Doña Marina” (Grillo 2011: 18). En la búsqueda de una identidad mexicana por oposición a la española durante el periodo postcolonial se la rebautizaría como Malinche; Octavio Paz la identificaría con “la Chingada” en su psicoanálisis nacional de 1950 (Paz 2000), y las chicanas del lado norte de la frontera empezarían a rescatarla como figura positiva en relación con el discurso feminista de los años setenta en el siglo XX (Pratt 1993: 860). Pocahontas fue originariamente la powhatan Matoaka, apodada Pocahontas en referencia a su lascivia, bautizada en su conversión al anglicanismo como Rebecca Rolfe, mitificada Pocahontas como emblema de la identidad norteamericana (Downs 2008: 400) y finalmente proyectada al mundo infantil como Barbie mestiza (Ono y Buescher 2001: 32).

A pesar de las múltiples versiones que se proponen de ambas historias y que revisaré a continuación, la crítica actual coincide en un dato fundamental: nada de lo que se sabe de ellas proviene de ellas mismas. Ambas son “lenguas” silenciadas por el

discurso de otros, ya sean conquistadores o colonos, indígenas o mestizos, contemporáneos o posteriores, que han contado sus vidas. En relación con la Malinche, Roberto Valdeón llega a describir muy acertadamente el proceso de su creación y evolución como “invención de una narrativa” (2011: 211), aunque, en mi opinión, yerra de pleno al presuponer la existencia de esas figuras históricas como factuales, muy probablemente por desconocimiento de la historiografía en sí como disciplina, o quizás por prejuicio eurocéntrico; idea que también discutiré más adelante.

Los paralelismos existentes entre los dos personajes —americanos por consenso en su atribución y europeos por consenso en su generación— ya han sido explorados extensamente con anterioridad por Kristina Downs (2008: 397), quien destaca similitudes tan obvias como imprecisas tales como su cultura de nacimiento (indígena, sin ahondar en diferencias insignificantes) y su papel de mediadoras con lo que llama la “cultura europea” (a la sazón dividida entre dos naciones enemigas irreconciliables en el siglo XVII). Downs destaca la similitud en su edad adolescente, su maternidad mestiza, su muerte a temprana edad y sus historias “sorprendentemente similares” (2008: 397), a la vez que resalta la disparidad de su papel cultural a uno y otro lado de la frontera. En este artículo defenderé la idea contraria a esta aparente similitud en la evolución de sus historias, así como a la disparidad que hay en su evolución en cuanto arquetipos culturales que han resultado de adaptaciones narrativas a los discursos literarios, políticos, religiosos, económicos y sociales y la relación que tienen dichas adaptaciones con la admisibilidad, más que con la verosimilitud, en los discursos mencionados. Por último, contribuiré al desarrollo de dichas adaptaciones con una versión que quiero presentar como plausible dentro de la reconstrucción del contexto discursivo pre-eurocéntrico.

## 2. Principios y narrativas plausibles

Empezaré describiendo lo que podría haber sido el principio: Cortés llega al Golfo de México en agosto de 1519. Para quien entonces era *ce malinalli*, la vida habría empezado, según las fuentes de las que ahora se dispone, diecisiete años antes como hija de un cacique de la región (Kirtley y Kirtley 2012: 123; Valdeón 2013: 163). Según Díaz del Castillo, su madre la daría como esclava tras la muerte de su padre y su posterior matrimonio con un segundo esposo, del que engendró un hijo varón a quien querrían ceder el cacicazgo. A pesar de la dudosa veracidad de las fuentes de Díaz del Castillo, este fragmento de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* debió llegarle de boca de la misma *ce malinalli*, aunque supuestamente le fue corroborado por la propia madre de la protagonista en 1523

(Díaz del Castillo 2005: 91). Díaz del Castillo, sin embargo, tendría una perspectiva interesada y unos motivos evidentes para subrayar su presencia y su conocimiento de lo ocurrido y narrado, ya que la propia “historia verdadera” debe enmarcarse dentro de su objetivo original, que no era otro que obtener la merced real que solicitaba en su obra. El adjetivo “verdadera” del título es un juramento de veracidad testimonial de los méritos y de los servicios prestados por Díaz del Castillo en la conquista, que son lo que realmente relata la obra. Si se presupone que el propósito de su narrativa podía haber influido en la forma de su composición, no sería de extrañar que los personajes que describe se adecuasen a ciertas convenciones narrativas de la época que no se limitarían necesariamente a las meramente históricas. Dicha adecuación se ajustaría a lo que dichas convenciones establecían como plausible, apelando al imaginario literario más que a la veracidad factual, y estarían en consonancia con las propias aspiraciones imperialistas de la Corona española. Las narrativas de aventuras en las Indias ya estaban causando furor en Europa por aquel entonces y en su vertiente oriental se remontan a *El Libro de las Maravillas* de Marco Polo o incluso la *Odisea* y la *Eneida* (Young 1962: 409). El patrón narrativo se mantiene, mientras que cambian los nombres de los protagonistas y los detalles se adaptan a los diversos contextos geográficos y temporales. En 1519, las Indias Occidentales no estaban aún conquistadas, pero ya estaban imaginadas como la continuación del proyecto original que las ubicaba en Oriente. Así pues, no es de extrañar que las tradiciones literarias que ya existían antes de su conquista y cuyas historias se desarrollaban en el mítico Oriente, se adaptasen a la narración de una nueva realidad geográfica mientras se mantenían los motivos literarios originales. Así pues, *ce malinalli* sería, siguiendo la convención, una princesa cautiva rescatada por un héroe cristiano; de su romance surgirán un hijo e innumerables victorias de armas. El hecho de que Cortés tuviese una esposa y varias concubinas, tanto españolas como indígenas, o que Doña Marina se casase con Juan Jaramillo son datos factuales que no encajan en el patrón narrativo que Díaz del Castillo tomaría como modelo, además habrían puesto de relieve ciertas prácticas que hubieran sido de difícil encaje en la justificación religiosa del expansionismo colonial español. Para el lector español a quien se dirige el texto de Díaz del Castillo, la narrativa es *plausible* sobre la base de los textos que ya conoce y asimilable a los discursos y códigos de conducta que pueden encontrarse en un texto de carácter oficial.

La tradición literaria exige, en su adaptación al contexto de las Indias Occidentales, la cristianización, por similitud con los patrones narrativos orientales de lucha contra el infiel, y lo hace no solo por convención poética, sino porque el poder de la época se sustenta en la coherencia de dichas narraciones: desde el expansionismo territorial de Castilla a finales del siglo XV y su alianza-convivencia con Roma, hasta la fundamentación de la Corona sobre la herencia de sangre. Así pues, para

encajar mejor la nueva realidad en los patrones de plausibilidad aceptados por la convención literaria y política europea, la infiel *ce malinalli* se transforma en la cristiana Doña Marina. “*ce*” se muta en “Doña”, que es un título comparable, y “*malinalli*”, en la católica “Marina”. Pero la católica Marina del relato de Díaz del Castillo no sería plausiblemente cristiana más que por tratado. Nunca salió de México ni dejó su identidad indígena, ni en el vestir, ni en el peinar, ni en el gobernar. Su imaginario religioso también sería azteca, como sugieren de nuevo los cronistas de la época, tanto españoles como indígenas.

*Malintzin*, o Doña Marina, tradujo para Cortés y para Moctezuma; pero, sobre todo, y más plausiblemente, tradujo para ella misma. Digamos que el sujeto existió y que era mujer, pues les dejó descendencia biológica tanto a Cortés como a Jaramillo. Digamos que tradujo, o los tratados y conquistas que efectivamente se llevaron a cabo no hubieran podido efectuarse. Si así fue, Doña Marina tendría que haber sido de origen noble, y no solo porque lo afirmase Díaz del Castillo, sino por el profundo conocimiento que poseía de la retórica de la nobleza azteca (Valdeón 2013: 164), de sus políticas económicas y territoriales (Navarrete 2007: 293-294), y de sus mitos religiosos (Kirtley y Kirtley 2012: 50; Robinson en Valdeón 2013: 160; Pratt 1993: 859), vetados a la población de origen humilde. Si como narra Díaz del Castillo, fue necesario fingir su muerte para usurpar sus derechos sucesorios, habría sido plausible que ejerciese como cacica o Malintzín. Así que, cuando los españoles le preguntasen su nombre y este saliese ya con el título nobiliario añadido, debía de sonar al oído castellano algo así como “Malinche”.

Tanto las convenciones literarias de la época como el carácter oficial del texto de Díaz del Castillo omiten los detalles explícitos de sus relaciones sexuales, pero se presupone una relación tanto romántica como política del hecho de que, como sí se menciona en el texto, Cortés nunca se separase de ella y tuviesen una descendencia reconocida por el propio Cortés, y también del hecho de que los indios llamasen al propio Cortés “el Malinche”, como si tras la unión, él hubiera adoptado el apellido maya de su *concupina* (Malintzín). ¿De dónde salen pues todos estos elementos: el romance, la descendencia y la identificación? Cortés no menciona a Doña Marina en sus cartas más que de pasada, otorgándole un papel insignificante en los hechos heroicos de su conquista. Algunos autores (Pratt 1993: 866; Sten en Valdeón 2011: 214; Valdeón 2013: 162) argumentan que Díaz del Castillo lo hizo así para maximizar ante la Corona española sus propios méritos de armas, que se hubieran visto reducidos si el mérito parcial de sus logros se hubiera atribuido a su alianza con una autoridad local —y por ende, mujer— como Doña Marina. Así pues, hasta que la bula papal reconociese a tres de sus hijos ilegítimos en 1529, Cortés no tendría el más mínimo interés en reconocer la existencia de dicha descendencia, puesto que además necesitaba de un matrimonio cristiano, tan

conveniente para obtener su título de Marqués del Valle de Oaxaca, como el que contraería con la hija del conde de Aguilar en 1528. Hasta que llegó la bula y mientras se aseguraban las posiciones españolas en los territorios aztecas, la unión tanto carnal como militar de Cortés y la Malinche habría sido un valioso instrumento político para ambos al lado oeste del Atlántico. En los encuentros y batallas que desembocaron en el derrocamiento de Moctezuma, a Doña Marina se la representa como la “lengua” que traduce para Cortés,<sup>2</sup> un mero instrumento al servicio del capitán español. Sin embargo, sería plausible intuir que Doña Marina hiciera muchas cosas más, incluyendo actuaciones de carácter diplomático, interviniendo en las negociaciones militares con los pueblos que apoyaron la revuelta contra Moctezuma y determinando su propio margen de beneficio político tras las victorias en las que participaría Cortés. Sería entonces la instrumentalización que el discurso imperialista hiciese de su intervención lo que, tras la independencia, propiciase el desarrollo de su imagen como símbolo de traición a una patria mexicana (Gaspar de Alba 2014: 65) cuya identidad nacional se construiría como continuación de la herencia precolombina.

56

Pero volvamos a *ce malinalli*, la desheredada. Cuando, según Díaz del Castillo, es cedida a Cortés como esclava, su autodenominación como cacica (*ce*) supone la reclamación de sus propios derechos dinásticos, dejando entrever el carácter político que desde un principio tendría interés en poner de relieve en su relación con Cortés. Dada su educación noble, *ce malinalli* conocería la anunciada llegada del dios Quetzalcóatl, que según el calendario azteca, estaría próxima (Pratt 1993: 869), y aprovecharía el impacto intercultural que el exotismo de las naves, los animales, los soldados y las armas que Cortés llevaba tendría en la población local para favorecer su interpretación dentro del marco del discurso religioso azteca. Determinar hasta qué punto dicha interpretación realmente convencería a los pueblos sometidos por Moctezuma o hasta qué punto éstos la instrumentalizarían a su vez a ella para dar legitimidad a la sublevación es ciertamente debatible, aunque elegir la primera opción presupondría un estado de inocencia política en la población indígena que es más propio del discurso imperial europeo que del ejercicio del sentido común histórico.

Para los mexicanos del siglo XIX, cuyo discurso político y de género es herencia del propio discurso imperial, la Malinche (ya no *ce malinalli* ni Doña Marina) sería una mera concubina y una espía,<sup>3</sup> pero para los indígenas de su tiempo sería cacica desheredada (incluso resucitada) con un ejército de carácter supuestamente sobrenatural bajo su influencia (si no bajo su control) que haría valer tanto sus derechos dinásticos como la restitución de una justicia divina que rectificase las políticas territoriales de Moctezuma. De este modo, Cortés, con su armadura puesta por consejo de Doña Marina, sería la encarnación plausible de Quetzcacóatl,

y para los amerindios que luchaban a su lado (o más bien que eran sus aliados), y formaban el 95% de su ejército, “el Malinche” (Kirtley y Kirtley 2012: 50-52). Grillo explica esta identificación de Cortés con el “Malinche” como resultado de su relación romántica (2011: 16-17),<sup>4</sup> pero Díaz del Castillo la interpretará dentro de la dimensión militar del apelativo: “en todos los pueblos donde pasamos y en otros en donde tenían noticia de nosotros, llamaban a Cortés Malinche [...] el capitán de Marina” (2005: 180).<sup>5</sup> Desde el prisma amerindio prehispánico, sería plausible entender a Cortés como el instrumento de *Malintzin* en la venganza contra su familia y a los tratados que establecería con los tlaxaltecas (Navarrete 2007: 294) como el instrumento de liberación de los pueblos oprimidos por Moctezuma (Downs 2008: 404). Así pues, lo que sería la conquista para los españoles se codificaría paralelamente como la primera revolución americana con aliados europeos, un enfoque del que el nacionalismo mexicano se habría beneficiado de cara a justificar la independencia, tal como lo hiciesen las trece colonias americanas del norte. El problema de dicho enfoque sería que impediría la construcción nostálgica de la identidad nacional que toma como base la idealización del indigenismo originario; un impedimento que en el norte se salvó gracias a la exclusión de la población indígena del discurso político que sustenta la declaración de independencia de los Estados Unidos.

Sería plausible suponer que la alianza militar entre *Malintzin* y Cortés se sellaría mejor con descendencia, tal como era costumbre a ambos lados del Atlántico (Navarrete 2007: 303-304). También sería plausible que para los españoles, que reconocerían la dimensión política y militar de su femineidad, *Malintzin* fuera Doña Marina, pues una alianza política con el infiel estaría fuera de toda justificación político-religiosa en Europa. En la época de la conquista, solo Moctezuma la llamaría plausiblemente, en azteca, “la Chingada”, como hiciera Octavio Paz en el siglo XX.

Antes de diciembre de 1607, la que ahora conocemos como Pocahontas era conocida localmente como Matoaka y Amonute (Downs 2008: 398). La hija del vecino jefe powhatan Wahunsenaca, según la revisión que el capitán John Smith hiciese de su encuentro en la *General Historie of Virginia* de 1624, tenía entre 12 y 13 años de edad, aunque Smith los dejaría solo en 10 en su primera *A True Relation* de 1608. En su *Historie of Travaile into Virginia Britannia*, escrita alrededor de 1615 y publicada 234 años más tarde, William Strachey la describiría como “una jovencita bien parecida pero lasciva” (en Young 1962: 395, traducción de la autora),<sup>6</sup> una opinión que justifica con detalles de sus relaciones con los colonos de Jamestown. La estancia de la joven allí a partir de 1613, sin embargo, no parece que fuese del todo voluntaria. Angela L. Daniel argumenta que fue entregada por uno de los suyos al capitán Argall (2005) a cambio de una tetera y

otros enseres para que sirviera de rehén contra los ataques de su padre. Permanecería entonces en Jamestown hasta que en 1614, fuera bautizada para poder contraer matrimonio cristiano con John Rolfe (Young 1962: 393). En 1616, viajaría a Londres con los honores de una princesa y sería recibida por el propio rey Jaime I y (según el testimonio de Purchas) el señor obispo de Londres, incluso con más pompa de la que se les proporcionaba a otras grandes damas de la ciudad (en Young 1962: 394).

Las costumbres que los indios de la Bahía de Chesapeake tenían a principios del siglo XVI nos llegan filtradas por los convencionalismos narrativos, impedimentos morales e intereses económicos de los colonos, para quienes era plausible interpretar la desnudez de las jóvenes indígenas y su sumisión al ser ofrecidas como regalo sexual a los colonos como un signo de lascivia femenina (Tremblay 2002: 121), en vez de como un gesto de bienvenida por parte de las autoridades nativas. Gail Tremblay subraya que tres historiadores diferentes informan de que los británicos tradujeron el nombre de Pocahontas por “*little wanton*” (2002: 121), lo que generalmente se traduce por “traviesa”, incurriendo en cierta lítote que evitaría el uso de un lenguaje que, por soez, sería menos apropiado tras el matrimonio con Rolfe y la fastuosa bienvenida en Londres. El propio fundador de la colonia de Virginia, Walter Raleigh, daba vehemente e implausible (Tratner 2009: 130) fe de que ninguno de los hombres de su compañía hubiera tenido jamás relación carnal con ninguna de las mujeres indígenas, a lo que sigue una descripción bastante significativa del mérito que ello suponía, puesto que “vimos muchos cientos, y teníamos muchas en nuestro poder, que eran muy jóvenes, y de excelente belleza, que se nos acercaban sin engaño [entiéndase ‘abiertamente’], completamente desnudas” (en Stymeist 2002: 114, traducción de la autora).<sup>7</sup> El detalle de la descripción es en sí mismo de carácter pornográfico, lo cual puede atribuirse a la anticipación y al deseo de satisfacción de los ánimos de sus lectores, o al propio subconsciente narrativo del testigo. Se podría entender, quizás, que los propios deseos de los colonos son metafóricamente trasladados a las mujeres indígenas siguiendo el patrón bíblico del *Génesis*. En su carta al gobernador real de la colonia, donde solicita permiso para contraer matrimonio con Pocahontas, Rolfe defiende que su solicitud no está motivada en modo alguno por los desenfadados deseos del afecto carnal,<sup>8</sup> lo cual, además de apropiado en una misiva dirigida a un gobernador, sería cuando menos plausible. Rolfe, al igual que los nativos, vería la conveniencia de instrumentalizar el matrimonio en los ámbitos político y económico, y con ello la evidente ventaja de contraer matrimonio con la hija del jefe Powhatan, pues la pacificación de la zona propiciaría sin duda el éxito de sus plantaciones de tabaco.

A pesar del testimonio de su evidente lascivia y de que, según Strachey, Matoaka ya estaría casada desde 1610 con un capitán (“*private capitaine*”) de su tribu



llamado Kocoum cuando conoció a Rolfe (en Young 1962: 395), el personaje de Pocahontas evolucionaría hacia la virginidad el mismo año en que dio a luz a su primer hijo con el inglés. En un folleto de 1615, Ralphe Hamor comparaba el matrimonio entre Matoaka y Rolfe con el éxito de la colonia de Virginia (Tratner 2009: 130). Una vez independizada del reino europeo, Pocahontas reemplazaría a la Reina Virgen (Isabel I) que había dado nombre al estado en su papel de encarnación de la maternidad de la nación. Mientras que la inocencia que se atribuye a la tierna edad en la que Swift describe a Pocahontas permitiría una primera visión de la joven como virgen, tras su cristianización e inmediato matrimonio con Rolfe, sería más adecuado para el discurso religioso colonial buscar patrones literarios en el Antiguo Testamento que reforzaran la narrativa de apropiación de Virginia como tierra prometida al pueblo elegido por Dios. Así pues, sería necesario que el reverendo Whitaker la bautizase, y apropiado que lo hiciese con el nombre cristiano de “Rebecca”, que la identificaría plausiblemente con la buena esposa israelita que Abraham envió a buscar a su hijo Isaac (ahora Rolfe, encarnando simbólicamente en su persona a todos los “israelitas” de la Compañía de Virginia), la benefactora de los extraños. El relato bíblico se fusiona con la literatura de viajes y aventuras en 1624,<sup>9</sup> cuando Smith le atribuye a Pocahontas el mérito de salvarle la vida, ayudar a los hambrientos y moribundos colonos con provisiones y de prevenirles contra un ataque de su propio padre, del que Smith saldría gravemente herido con destino a Inglaterra.<sup>10</sup> Y nace así el mito de Pocahontas, no solo como ‘buena salvaje’, sino como *belle sauvage*. Con su maternidad en 1615, el simbolismo religioso e imperialista de Rebecca se extendería al mestizaje, pues la Rebeca bíblica fue madre de dos pueblos, el nómada que salió de Esaú, y el descendiente del sedentario Jacob, a quien su madre prefería, y del que descendería el pueblo de Israel. Los paralelismos con el patrón del discurso colonial británico son evidentes y justifican a través de la figura de Rebecca la voluntad divina de entregar Virginia a los colonos (Tremblay 2002: 122). Al llegar a Inglaterra en 1616, Lady Rebecca Rolfe ya era princesa<sup>11</sup> por tradición narrativa e imperativo colonial, y tenía un aspecto muy europeo cuando la recibieron en la corte del rey Jaime I. Según Philip Young, su imagen pública en Londres estaba destinada a publicitar las plantaciones de tabaco de Virginia, tan necesitadas de fondos como del favor del rey, de los que carecían (1962: 393) incluso a pesar de haber llamado al conflictivo asentamiento en su honor. Aprovechando este interés, en 1624, Smith transformaría a Pocahontas en heroína de romance<sup>12</sup> al más puro estilo europeo, incluyendo elementos eróticos de modo poco caballeroso si se considera la situación de su viudo.

A los dieciséis años de edad, secuestrada por los colonos y nunca rescatada por los suyos, Pocahontas contrae matrimonio con Rolfe, según él mismo, más atraída por la gloria de Britania que por su persona (Tratner 2009: 130), poniendo de relieve

el carácter político y económico de la unión. En 1624 y en una clave más acorde con el género literario del romance que destilan ciertos pasajes de su narrativa, Smith atribuiría el matrimonio al mutuo afecto de los esposos, señalando sin embargo, el efecto positivo que dicho enlace tuvo en las relaciones de los habitantes de Jamestown con los algonquianos. En esta dirección apunta Edward Ragan (2005) cuando presenta el matrimonio de Pocahontas con Rolfe como parte de una tregua tras tres años de luchas entre los ingleses y los indígenas. En 1624, el personaje de Pocahontas habría acumulado una serie de elementos narrativos pertenecientes a diversas tradiciones y convenciones que se superpondrían y competirían según qué intereses abrigase cada narración: sería lasciva y objeto de lascivia, heroína de romance, buena salvaje y samaritana, bisagra política, imagen publicitaria de las plantaciones de su marido, elemento de propaganda británica, ‘celebrity’<sup>13</sup> y madre colonial.

A pesar de que no existen fuentes que califiquen a Doña Marina de lasciva en los primeros años de la conquista española de México (aunque según los estándares morales de la época, había motivos para hacerlo, al menos habida cuenta de su concubinato con Cortés), para Paz será por encima de la traidora, “la chingada”, haciendo sangre del origen bastardo, más que mestizo, de la nación. La que sería esposa de Rolfe, sin embargo, fue repetidamente tildada de lasciva en fuentes bastante cercanas a los hechos que acontecieron o podrían haber acontecido y, por lo tanto, supuestamente más fidedignas que las que —como en el caso de las fuentes españolas respecto a Doña Marina— sucederían a su muerte. A pesar de ello, Pocahontas evolucionaría hacia un personaje completamente positivo a la sombra del cual se formarían las diversas identidades nacionales que la tomaron como referente. ¿Qué explicación podría darse a esta evolución tan dispar desde unos orígenes aparentemente similares y a lo largo, sobre todo, de los siglos XIX y XX?

Sería razonable considerar que Pocahontas no fuera tan princesa como la publicitaron en Londres, ni tan cacica como la Malinche.<sup>14</sup> Cabría suponer que fue su padre, y no ella —tal y como relata Smith en 1608— quien enviase las provisiones a los habitantes de Jamestown. Entonces sería plausible suponer que nunca se enfrentó a los suyos y que su defensa de la vida de Smith, como argumenta Chief Webster Little Eagle Custalow, fue parte de un rito de iniciación que le permitiría a él convertirse en *werowance*, o jefe del área de Capahowasik (en Daniel 2005). Su papel de mediadora sería en tal caso más físico que verbal, más de rehén que de señora; una indígena más a quien asimilar al resto como exótico icono sexual con el que aderezar una buena narrativa de viajes. Digamos que los primeros relatos, donde se describe su comportamiento lascivo, no tuvieron intereses ante la Corona como los de Díaz del Castillo, sino que fueran mero entretenimiento para un público morbosos, lector de una industria editorial floreciente a la sombra del

anglicanismo. La imagen de Pocahontas con su vestimenta europea, más que de rebelión, es de sumisión, como mujer y como indígena (Downs 2008: 407). Al contrario que la Malinche, su entrega a los intereses de los demás parece total e irredimible (Young 1962: 414).

De lo que pensaban los indios de Chesapeake no se sabe más que lo que citaba Smith en su inspirada versión de 1624. Sin embargo, basándose en la tradición oral nativo-americana, Custalow argumenta que (igual que lo harían con la actitud sexual de sus mujeres) los colonos malinterpretaron los gestos de los algonquianos bajo un prisma europeo, achacándoles una mala intención que no formaba parte de su cultura pacífica, según la cual se debían evitar encuentros violentos siempre que fuera posible (en Daniel 2005). Con este argumento se justifican actos como el de que se abasteciese a los colonos, que Pocahontas fuera entregada por el jefe patawomeck Japazaws a Argall en 1613, que Wahunsenaca abandonase a su hija con los colonos y finalmente, que Rebecca y Rolfe contrajesen matrimonio (en Daniel 2005). Según la lógica de este patrón narrativo, la niña inocente Pocahontas iría a Jamestown como símbolo y garantía de la buena voluntad de su padre o, como apunta Custalow, como símbolo de paz y garantía del orden y de los tratados establecidos por su pueblo. Nada más alejado de imagen de la concubina Malinche que liderase la lucha contra Moctezuma; y sin embargo, ambas serán en vida para los suyos un emblema de la salvación de su pueblo y de la derrota de sus enemigos.

### 3. Divergencias narrativas plausibles

La primera diferencia entre la Malinche y Pocahontas estaría ya en el origen. Las culturas que Downs tan genéricamente identifica como indígenas habrían sido muy diferentes, así como lo sería el estatus de cada una de las protagonistas en su respectiva sociedad. Tsenacommacah no era Tenochtitlán, Wahunsenaca no era Moctezuma y su dominio de los pueblos algonquianos se basaba en la alianza y no en la opresión (Daniel 2005). Nadie desheredó a Pocahontas, ni *ex malinalli* era la hija de Moctezuma.<sup>15</sup> En Virginia no habría revolución, sino ocupación americana. O por lo menos no la habría en el siglo XVII.

En el siglo XVIII, sin embargo, las trece colonias americanas se rebelarían ante la larga lista de repetidas injusticias de las que se considerarían objeto por parte de su legítimo rey Jorge III, y, a causa de la falta de modelos de identidad nacional frente a Gran Bretaña, surgió la madre del mestizaje, que debería ser Pocahontas como personificación de la madre tierra Americana<sup>16</sup> y no la isabelina Matoaka, quien miraría entre triste y desconfiada a Simon van der Meer mientras él la pintaba en Londres en 1616. Para cuando los mexicanos quisieron independizarse de la

Corona española a principios del siglo XIX, México ya era mestizo, las deidades aztecas ya se habían fusionado con las católicas y la figura de Doña Marina se superponía a las de Eva (Messinger Cypess 1991: 6, 147-148; Messinger Cypess 2005: 17) y La Llorona (Pratt 1993: 860; Lefevere en Valdeón 2013: 176). Pocahontas, sin embargo, fluctuaba entre las figuras y dibujos que publicitaban el tabaco de Virginia y una especie de mutación ilustrada de la *Gea Americanna*. La inicial lascivia que Strachey identificase en ella, así como la traducción del apelativo “Pocahontas” por “*little wanton*” del primer periodo colonial desaparecerían cuando la identidad del personaje pasase a fusionarse con la colonia de Virginia (Young 1962: 711; Green 1975: 703-704; Downs 2008: 402), la “virginidad” (no la posesión) de cuyas tierras justificaba que los colonos se apropiasen de ellas. En el marco político de la independencia de Estados Unidos, el rechazo a la Corona británica requeriría la forja de símbolos nacionales que de ningún modo pudiesen relacionarse con Europa (Downs 2008: 400), de modo que en su ausencia, la adaptación del motivo literario imperial de la princesa indígena se convertiría en la figura postcolonial de semideidad clásico-nativa identificada con la naturaleza, con quien los nativos americanos compartían la atribución de “salvajes”.

62

La cristianización, que haría una Doña Marina de *ce malinalli* y por la que el imperio español se apropiaría de su identidad cultural indígena, serviría paradójicamente a los intereses nacionalistas del México sublevado, que verían en el imperio azteca un modelo de unidad política nacional y que perderían en el proceso la oportunidad de enlazar con una narrativa plausible, de base estrictamente política, en la que el pueblo se rebelaría contra el monarca opresor, sin necesidad de apelar a motivos étnicos o culturales. Aferrarse a dichos motivos para sustentar el rechazo a la Corona española supondría, tras siglos de ocupación, el rechazo a las propias señas de identidad mexicanas, ancladas ya en el mestizaje. Así pues “la Malinche”, en la apropiación que el castellano haría del nombre original del personaje histórico, pasaría a ser “la Chingada” antes que volver a ser *ce malinalli*. Mientras que los colonos británicos celebraron a Pocahontas como exotismo de las Indias, los soldados españoles lucharían bajo las órdenes de Doña Marina, subordinando en ambos casos las características de cada personaje a los diferentes requisitos de la respectiva narrativa colonial; económica en el caso de la colonia británica, bélica en el caso de la Corona española.

Una vez liberada de Moctezuma, la élite poscolonial mexicana —a la sazón descendiente directa de los colonos españoles— esgrimiría de nuevo a Doña Marina, ahora convertida en la Malinche, a modo de Cid maldito, para minar una vez más las fuerzas del imperio, desde dentro. Así pues, la “*little wanton*” Pocahontas será luego “Virginia”,<sup>17</sup> con la serpiente de cascabel a sus pies, rezando el “*don't tread on me*” de Gadsden a modo de ensalmo de la victoria de María

Inmaculada sobre el demonio. Y la nobleza de *ce malinalli* y Doña Marina, que aparece en los códices tlaxaltecos como figura central desplazando a Cortés hacia la derecha para sugerir un estatus superior político y social (Navarrete 2007: 297), acabaría siendo primero la Malinche, luego la Chingada. De ahí que, aunque incluso después de su matrimonio con Jaramillo la Malinche siguiese ostentando signos de identidad maya en su apariencia externa, Cortés —también desnudo— todavía se recreara en la desnudez de su cuerpo en los murales de principio del siglo XX (Downs 2008: 408-409). De la evolución de estos dos personajes femeninos, desde su origen narrativo colonial hasta su mutación en la independencia, se desprendería que para ser mexicano sin trazas de españolismo sería necesario renegar de la colaboración hispano-indígena en la lucha contra Moctezuma, mientras que para ser estadounidense sería necesario celebrar la colaboración. Los mexicanos mestizos, para borrar la conquista que subyacería a su mestizaje, necesitarían encumbrar a Moctezuma como paradigma identitario y reducir a Doña Marina a una Chingada a partir de la identificación de su cuerpo de mujer con la tierra mexicana, penetrada por Cortés (Downs 2008: 406). Los estadounidenses, necesitados de manera creciente de una constante celebración de su mestizaje, por otra parte cada vez más complejo, se identificarían con el símbolo del pacto social (Downs 2008: 407) y con la apropiación de la tierra en la figura de Pocahontas.

Cuando en 1846, el honorable Waddy Thompson recogía en las memorias de su ministerio en México que Pocahontas había seguido la estela de la intérprete de Cortés, la de Doña Marina ya estaba manchada por la lujuria, para redención de la entonces ya virginal Pocahontas (en Young 1962: 397). En los años que precedieron a la guerra civil norteamericana, a Pocahontas la reclamaría como emblema de identidad, la Confederación de Estados del Sur, lo que llevó a que la Unión comenzase a poner en tela de juicio las dudosas fuentes coloniales de Smith o Strachey (Downs 2008: 400). Pero tras la guerra, la apropiación de las fértiles tierras sureñas implicará también la apropiación —más que el rechazo— de sus mitos.<sup>18</sup>

Al igual que la Malinche, Pocahontas no se sacudiría nunca el estigma del discurso colonial. Pero al contrario de lo que hace el mexicano, el nativo americano celebra a Pocahontas, proporcionando una imagen de los indígenas del siglo XVII que es más bien reflejo de su progresiva reducción a lo largo de la historia de los Estados Unidos. A finales del siglo XIX, derrotados finalmente por el ejército estadounidense, los indios powhatan, con más necesidad de recursos económicos que de armas, tratarán de rentabilizar el mito colonial de Pocahontas a través de representaciones teatrales (Gleach 2006: 435-436). Un siglo más tarde, esta tendencia se mantendría operativa cuando un consejo asesor nativo americano formase parte del equipo de

Disney para mejor justificar la (in)corrección política de la película animada de 1995 (Faida en Ono y Buescher 2001: 36). Todavía a principios del siglo XXI, Custalow seguirá la estela colonial de Smith titulado la suya *La verdadera historia de Pocahontas*,<sup>19</sup> mientras alega seguir la tradición narrativa oral nativoamericana. Su retrato, sin embargo, representa a los indígenas tal y como los colonos los hubieran deseado que fueran en 1605: tribus enteras de buenos salvajes, tan pacifistas como los estudiantes que se manifestaban contra la Guerra del Vietnam en los sesenta. Finalmente, el discurso feminista estadounidense del siglo XX denunciará el paradigma tradicional de Pocahontas como el de una víctima del racismo androcéntrico, pero también lo reclamará como instrumento de su propia lucha de género (Green 1975: 703-704; Dundes 2001: 355; Tremblay 2002: 123), instrumentalizándolo para su causa, como se habría venido haciendo desde el principio.

En el caso de la Malinche, esta apropiación llegará tan lejos como Custalow en su victimización de los indígenas del periodo colonial, cayendo en la visión sexista que la victimiza como mujer y como indígena al intentar rescatarla de la acusación de traidora y concubina (Downs 2008: 410). En los años setenta, las chicanas del lado norte de la frontera incorporarían el personaje de la Malinche como motivo narrativo al movimiento de rebelión sociocultural que reclamaba sus derechos tanto de género, como de lengua y de raza por analogía con la participación de *ce malinalli*/Doña Marina en la conquista española de las Indias Occidentales (Pratt 1993: 860). Sin la necesidad ya de construir una identidad nacionalista mexicana, pero acuciadas por la necesidad de construir su propia identidad doblemente mestiza en términos positivos, proyectarían su propio discurso sobre el personaje de una Malinche que adquiere cualidades que se presentan como plausibles dentro de esta nueva narrativa. Al igual que plausiblemente hiciera la Malinche, las chicanas buscan su propio empoderamiento (Kirtley y Kirtley 2012: 55) en la sociedad estadounidense que las deshereda como tales erigiéndose en herederas de una Malinche que ya no es una Chingada, sino una cacica frente al discurso etnonacionalista que las reduce política y sexualmente (Pratt 1993: 861-862). Es curioso ver cómo en su discurso, las diferentes narrativas coloniales a ambos lados de la frontera se fusionan, superponiendo la rebelión y la colaboración, y establecen similitudes entre los modelos narrativos originales de la Malinche y Pocahontas.

En el siglo XXI, serán las grandes compañías, aunque ya no tabacaleras, las que más rentabilicen el emblema de Pocahontas. Desde esta perspectiva, Tremblay verá de manera retrospectiva cómo

la tragedia de la asimilación británica de Pocahontas y el éxito que éstos (los británicos) consiguieron al sobrevivir y conquistar a sus “parientes belicosos e incomprensibles” se convirtió en un gran romance. Primero fueron los anuncios de

tabaco, luego, las representaciones teatrales, los poemas, los musicales y ahora son las películas de animación y las muñecas las que la erotizan en la imaginación tanto de los niños como de los adultos. (2002: 123, traducción de la autora)<sup>20</sup>

Ono y Buescher analizan la tematización de Pocahontas en el film de Disney de 1995 como un código o una cifra (*cipher*), un tipo de bien de consumo del capitalismo tardío que construiría una forma visual fácilmente reproducible y la usaría para comercializar miríadas de productos. La narrativa que instrumentalizaría a Pocahontas como código mercantil serviría para comercializar productos, identidades sociales étnicas y de género, e incluso historias, apareciendo como un sistema de significado en sí mismo (2001: 25, 33, 35). Según Kent A. Ono y Derek T. Buescher, el “código Pocahontas” de Disney, prometería satisfacer la necesidad de acabar con la historia colonial, el racismo y el sexismo, y legitimaría la apropiación que de él hacen varios movimientos y grupos de lucha por la liberación en el seno de la cultura nativo americana y del feminismo (2001: 35-36).

Mientras que, al norte de la frontera, el mito se generaría sobre una base narrativa de carácter económico, al sur, dicha base sería de carácter político. Entrelazadas con estas narrativas se encuentran también diversas tradiciones narrativas religiosas. Pocahontas salvaría a Smith de la ejecución interponiendo su propio cuerpo preadolescente, lo cual sería signo metonímico de la elección divina del pueblo de Jamestown en particular (Young 1962: 413),<sup>21</sup> y de la excepcionalidad estadounidense en general. Los rituales de adopción en la tribu, también ligados a las concesiones de poder y a los tratados políticos, son reinterpretados en clave cristiana, con Smith como revisión del personaje de Cristo a punto de ser sacrificado a modo de cordero y rescatado en el último momento por una gracia divina que actuaría, salvando las distancias del símil, a través de una pagana. El imperativo de plausibilidad narrativa dentro del discurso religioso cristiano haría que dicha pagana se adaptase al personaje de Rebeca, una israelita de pura sangre que propagaría la estirpe colonial de los “Red Rolfes” que acabarían heredando Virginia.

Tras la guerra civil, cuando la Unión los desheredase de su tierra virginal, el enemigo yanqui también poseería a Pocahontas, más que renegar de ella, pero (y a pesar de la guerra) no lo haría de forma que la transformase en una Chingada, sino —siguiendo el patrón narrativo bíblico— como un buen hermano con su cuñada viuda, todavía y a pesar de su progenie, en virgen. Cuando el México mestizo expulsara a la Corona española, habría de renegar, como explica Paz, de su propio mestizaje; lo cual hará de manera ritual a través del chivo expiatorio de la Chingada. La paradoja es que, al hacerlo, renegaría también de su herencia azteca, de los mitos precolombinos que profetizaban una nueva era tras la llegada de Quetzacóatl, de la complejidad social de una civilización cuya sofisticación y fuerza serían

66 plausiblemente la brecha que posibilitase su caída. Y aunque sea incorrecto decirlo en los tiempos que corren, renunciando a una narrativa que pusiese de relieve la liberación política que, con el paso de los siglos, supondría el mestizaje. ¿Sería acaso plausible suponer que si Moctezuma hubiese sido más benevolente, si los pueblos a los que sometiera le hubiesen amado más que temido, éstos no hubiesen apoyado la ofensiva de Cortés? El inconveniente de esta narrativa plausible estaría en que suponerla no solo minimizaría la importancia militar del imperio español, sino que impediría la narración nacionalista de un México unido e independiente, cuya glorificación solo sería posible con la demonización del personaje de la Chingada. Doña Marina no encarnaría su tierra a los ojos de los conquistadores, sino que sería para ellos un instrumento para la conquista, mientras que los aztecas la verían como la señora y cacica que propiciase el advenimiento del dios Quetzacóatl. Desde la ironía histórica de una narrativa plausible, la Malinche daría origen simbólico (en clave biológica, política y cultural) a un nuevo orden mestizo tanto azteca como cristiano, tanto redentor como apocalíptico. Al igual que *ce malinalli* y Doña Marina, Rebecca Rolfe no sobreviviría a los tiempos imperiales. Una narrativa plausible podría igualmente representarla como traidora a su pueblo, a sus costumbres y religiones, así como a su propio cuerpo; un cuerpo que junto con su tierra, rendiría a los intereses coloniales de su esposo. Dicha narrativa haría a los nativos americanos acreedores plausibles de su traición, del injusto regalo de su herencia tanto económica como cultural, política y biológica. En los respectivos contextos narrativos en los que los hechos que fueran factuales se producirían, estas dos narrativas no serían, sin embargo, plausibles, lo cual excluiría de entrada su posibilidad histórica.

#### 4. Conclusión

Me parecería que se equivocan aquellos (Downs 2008; Tratner 2009; Navarrete 2007, entre otros) que tratan de discernir los hechos que realmente acontecieron de los que podrían haber acontecido, porque los primeros ocurrieron ya filtrados por las narrativas previas<sup>22</sup> que permitieron su codificación en origen y nunca existirían fuera de ellas, ni siquiera para sus protagonistas, que también aparecieron ya entretejidos en dichas narrativas. También se equivocarían quienes ven en los personajes y en los hechos el origen de posteriores narrativas, nacidas como brotes a la sombra de los intereses y visiones de generaciones posteriores (Young 1962: 414-415; Tratner 2009: 130); estas narrativas se desarrollarían sobre aquellas otras anteriores a uno y otro lado de lo plausible, dependiendo de los contextos en los que prosperasen, a la vez que los alimentarían de manera simbiótica.<sup>23</sup> Nunca dejará de fascinarme el poder factual de las figuras retóricas, de la génesis narrativa;



su capacidad de fluctuar entre lo abiertamente ficticio y lo religioso, de saltar desde lo mítico a lo político, y desde lo científico de vuelta a lo político y lo sociológico, de sustentar tanto lo legal como lo económico. Consideradas como constructos narrativos plausibles dentro de sucesivas convenciones literarias de conquista y seducción (o rebelión y apropiación), la Malinche y Pocahontas muestran una dirección rizomática y una estructura disipativa con el único límite performativo de lo plausible.

## Notas

<sup>1</sup>. Grillo ahonda más en otros significados posibles de su nombre original y en la evolución posterior en castellano: "Su nombre original, Malinalli, significa 'hierba torcida' en náhuatl —su lengua materna—, pero es también el decimosegundo signo del ciclo de 260 días, día funesto [...]. Y hay también otra referencia posible: la diosa lunar, única hembra entre los hombres-estrella, que era llamada Malinal Xóchtli o Malintzin. [...] En algún momento fue llamada también Tenépal, hecha de cal, es decir, de piel clara como la luna [¿quizás con el sentido de 'la que va con los blancos?'] (Pratt 1993: 864)], otra etimología quiere que Tenépal signifique dueña de la palabra" (Grillo 2011: 16). Según Carlos Montemayor el nombre también significaría "hierba para hacer cordeles" (2008).

<sup>2</sup>. La atribución de un papel instrumental de la Malinche es la visión más extendida del personaje a lo largo de los siglos (Downs 2008: 397; Valdeón 2011: 212-213; Kirtley y Kirtley 2012: 50), y la que permite su transformación en mujer objeto como Chingada y en injusta víctima de la conquista machista de Cortés y del posterior machismo mestizo para las feministas del s. XX (Pratt 1993).

<sup>3</sup>. Cabe matizar en este sentido que en ciertas obras de la literatura indigenista de la época, tales como *Doña Marina* (1883) de Irene Paz, también se daría la necesidad de incorporar el legado indígena valorándolo positivamente.

<sup>4</sup>. "El proceso de identificación entre Cortés y Malinalli en el mando de las operaciones [...] habría permitido llamar a los dos con el mismo nombre. Esto no debe extrañarnos ya que la dualidad —o identificación hombre-mujer— era propia de la cultura religiosa mexicana" (Grillo 2011: 17).

<sup>5</sup>. Para Grillo, la explicación androcéntrica, eurocéntrica de este sobrenombre sería diferente. Grillo explica que tras su bautismo como Marina, "[l]os indios siguieron llamándola Malinalli y a Cortés 'el señor de Malinalli', ya que señor, dueño, en nahua, se indica con el sufijo 'tzin', de respeto. Cortés pasó así a ser Malinallitzin. A su vez, los españoles reconvirtieron este nombre en Malinche, cambiando el sonido dulce 'tzin' en 'che'. Así, en un principio Malinche fue Cortés— 'el Malinche' y no 'la Malinche'" (2011: 16).

<sup>6</sup>. "*well-featured but wanton young girl*".

<sup>7</sup>. "*yet we saw many hundreds, and had many in our power, and those very young, and excellently favored which came among us without deceit, stark naked*".

<sup>8</sup>. "*no way led [...] with the unbridled desire of carnal affection*" (en Stymeist 2002: 113-114, traducción de la autora).

<sup>9</sup>. Young reconoce el motivo como el de "*The Enamoured Moslem Princess*" o la princesa musulmana enamorada (1962: 409).

<sup>10</sup>. El historiador "Little Bear" Custalow, sin embargo, señala lo implausible de que, según las costumbres powhatan de la época, una niña de diez años cruzase sola el río Pamunkey (actualmente York) en una canoa de unos 180 kilos (en Daniel 2005).

<sup>11</sup>. En 1624, Smith se referiría a una carta que le escribiera a la reina Ana, donde le pedía que tratara a Pocahontas como a un miembro de la realeza. Y el propio Jaime I, aprovechándose de este fruto narrativo y pensando en el parlamento, manifestaría su incomodidad por el hecho de que Rolfe contrajese matrimonio con un miembro de la realeza, pues él mismo carecía de título (Hulme 1986: 143).

<sup>12</sup>. Sobre la base de un patrón con larga tradición narrativa, Smith construye una historia de Virginia que ya no es "True" (verdadera) como la de 1608, sino una adaptación del motivo del aventurero de ultramar que es salvado por la princesa extranjera (Green 1975: 699-700; Tratner 2009: 133).

<sup>13</sup>. En 1616, Lady Rebecca sería la estrella de Londres, donde los pubs más avezados cambiarían su nombre por el de "La Belle Sauvage" (Young 1962: 394).

<sup>14</sup>. Green (1975: 704) y Downs (2008: 408) coinciden en señalar que el título de "Princesa" de Pocahontas aparece unido al de su cristianización y que podría derivar directamente de la misma. En mi opinión, las fuentes serían más narrativas que religiosas, y provendrían de la narrativa de viajes sobre la que se fundamenta la *General Historie* de Smith.

<sup>15</sup>. En la versión de Disney de 1995, la Pocahontas animada adquiere el liderazgo político de *Malintzin* ante a su pueblo cuando renuncia a su amor con Smith para seguir siendo virgen y líder (Virginia) en América (Dundes 2001: 354).

<sup>16</sup>. Young explica que los europeos en general, "easily adopted the Indian as the iconographic representative of the Americas [...] Indians, portrayed amidst exotic flora and fauna, stood for the New World's promises and dangers" (1962: 701) y describe cómo la iconografía europea de los

cuatro continentes de 1575 representa América como una reina americana agresiva o como una diosa-madre reemplazando a la pareja de indígenas de principios de siglo y cómo esa figura agresiva se domestica en cierto modo cuando a mediados del siglo XVIII es reemplazada por la figura de la princesa indígena, quien porta el cetro de la libertad y viste una túnica clásica (702).

<sup>17</sup>. Tratner llega a justificar esta identificación a través de la concepción humoral de la edad moderna temprana, según la cual, tanto las tierras como las personas forman su carácter a partir de los cuatro humores que, en este caso, compartirían las tierras de Virginia y Pocahontas (2009: 133).

<sup>18</sup>. Young explica que, a lo largo de los últimos 150 años, "Pocahontas is represented in countless paintings and monuments; she gives her name to ships, motels, coal mines, town, counties, and pseudonymous writers, to secret orders and business firms" (1962: 399).

<sup>19</sup>. *The True Story of Pocahontas*, 2007. El subtítulo continúa "The Other Side of History", reconociendo la dicotomía entre la versión de Custalow (story) y la visión disciplinar de la "Historia", y da por sentado que la suya es relato, cuento o ficción.

<sup>20</sup>. "[t]he tragedy of Pocahontas' assimilation to British ways and the success of the British at surviving in the colonies and conquering her 'war-like, incomprehensible relatives' became a great romance. First it was tobacco ads, later plays, poems, musicals, and now animated features and dolls that eroticize her in the imagination of adults and children alike".

<sup>21</sup>. Young también verá en la narración de Smith un patrón narrativo cuya simbología religiosa ha permitido que se utilice a modo de parábola en la que el aventurero es la raza humana que cae en la prisión del pecado y la joven doncella extranjera es Cristo que lo salva. Young señala la incongruencia de que en esta parábola Cristo acabe siendo hijo del diablo, pero justifica su prevalencia a lo largo de los siglos a través de su funcionalidad (1962: 412).

<sup>22</sup>. Downs también distingue entre los personajes históricos y su posterior evolución narrativa, como si fuesen algo diferente (2008: 397), se maravilla con sarcasmo de que la vida sea reflejo del arte hasta tal punto que la historia de Smith de 1624 siga tan fielmente el trazado del “*Young Beichan*” que Gilbert Becket publicarían antes de 1300 en Inglaterra (Green 1975: 699). Pero el concepto de originalidad no llegaría a Inglaterra hasta finales del siglo XVIII y, siendo narrativas ambas, es normal y hasta recomendable que se adapte algún éxito previo en la redacción de cada obra nueva.

<sup>23</sup>. Young describe esta forma de creación/evolución narrativa con increíble precisión léxica: “Dramatizar la historia a partir de hechos presuntos, llenando los huecos o inadecuaciones con un material inventado que se presenta normalmente como factual, da lugar a tantos tratamientos diferentes—desde lo serio hasta lo absurdo—que comienzan a parecer incontables” (1962: 399, traducción de la autora [“*Dramatizing the story from the alleged facts, and filling gaps or inadequacies with invented material usually presented as fact, there are so many different treatments, ranging from the serious to the absurd, that they begin to look numberless*”]).

## Obras citadas

---

- COLLINS, Maurice. 1954. *Cortés and Moctezuma*. Londres: Faber.
- CUSTALOW “LITTLE BEAR”, Linwood y Angela L. DANIEL “Silver Star”. 2007. *The True Story of Pocahontas. The Other Side of the Story. From the Sacred History of the Mattaponi Reservation People*. Golden, Co.: Fulcrum Publishing.
- DANIEL, Angela L. 2005. “Pocahontas: A Reflection of Powhatan Culture”. En Moretti-Langholtz, Danielle (ed.) *A Study of Virginia Indians and Jamestown: The First Century*. <[http://www.nps.gov/parkhistory/online\\_books/jame1/moretti-langholtz/contents.htm](http://www.nps.gov/parkhistory/online_books/jame1/moretti-langholtz/contents.htm)>. Acceso 29 Julio 2014.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. (1632) 2005. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. Aparato de Variantes*. Serés, Guillermo (ed.) RAE. <[https://www.rae.es/sites/default/files/Aparato\\_de\\_variantes\\_Historia\\_verdadera\\_de\\_la\\_conquista\\_de\\_la\\_Nueva\\_Espana.pdf](https://www.rae.es/sites/default/files/Aparato_de_variantes_Historia_verdadera_de_la_conquista_de_la_Nueva_Espana.pdf)>. Acceso 22 Julio 2014.
- DOWNS, Kristina. 2008. “Mirrored Archetypes: The Constructing Cultural Roles of La Malinche and Pocahontas”. *Western Folklore* 67 (4): 397-414.
- DUNDES, Lauren. 2001. “Disney’s Modern Heroine Pocahontas: Revealing Age-Old Gender Stereotypes and Role Discontinuity under a Façade of Liberation”. *The Social Science Journal* 38: 353-365.
- GASPAR DE ALBA, Alicia. 2014. [Un]framing the “Bad Woman”: *Sor Juana, Malinche, Coyolxauhqui, and Other Rebels with a Cause*. Austin: University of Texas Press.
- GLEACH, Frederic Wright. 2006. “Pocahontas: An Exercise in Myth-making and Marketing”. En Kan, Sergei y Pauline Turner Strong (eds) *New Perspectives on Native North America: Cultures, Histories, and Representations*. Lincoln: University of Nebraska Press: 433-455.
- GREEN, Rayna. 1975. “The Pocahontas Perplex: The Image of Indian Women in American Culture”. *The Massachusetts Review* 16 (4): 698-714. Acceso 28 Junio 2014.
- GRILLO, Rosa María. 2011. “El mito de un nombre: Malinche, Malinalli, Malintzin”. *Mitologías hoy* 4: 15-26. <<https://revistes.uab.cat/mitologies/article/view/v4-grillo>>. Acceso 24 Julio 2014.
- HULME, Peter. 1986. *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1997*. New York: Methuen.
- KIRTLEY, Patricia M. y William M. KIRTLEY. 2012. “Malinche: The Revered and Reviled Doña Marina”. *National Social Sciences Proceedings*. Albuquerque Professional

- Development Conference 51: 50-59. <[http://www.nssa.us/journals/pdf/NSS\\_Proceedings\\_2012\\_Albuquerque.pdf](http://www.nssa.us/journals/pdf/NSS_Proceedings_2012_Albuquerque.pdf)>. Acceso 10 Junio 2014.
- MESSINGER CYPRESS, Sandra. 1991. *La Malinche in Mexican Literature. From History to Myth*. Austin: University of Texas Press.
- MESSINGER CYPES, Sandra. 2005. "'Mother' Malinche and Allegories of Gender, Ethnicity and National Identity in Mexico". En Romero, Rolando y Amanda Nolacea Harris (eds.) *Feminism, Nation and Myth: La Malinche*. Houston, Texas: Arte Público Press: 14-27.
- MONTEMAYOR, Carlos. 2008. *Diccionario del náhuatl en el español de México*. Ciudad de México: Secretaría de Educación del Distrito Federal, Universidad Nacional Autónoma de México.
- NAVARRETE, Federico. 2007. "La Malinche, la Virgen y la montaña: el juego de la identidad en los códices tlaxaltecas". *História, São Paulo* 26 (2): 288-310.
- ONO, Kent A. y Derek T. BUESCHER. 2001. "Deciphering Pocahontas: Unpacking the Commodification of a Native American Woman". *Critical Studies in Media Communication* 18 (1): 23-43.
- PAZ, Ireneo. 1883. *Doña Marina*. México: Imprenta y Litografía de Ireneo Paz.
- PAZ, Octavio. (1950) 2000. *El laberinto de la soledad*. Madrid: Cátedra.
- PRATT, Mary Louise. 1993. "'Yo Soy la Malinche': Chicana Writers and the Poetics of Ethnonationalism". *Callaloo. On Postcolonial Discourse* 16 (4): 859-873.
- RAGAN, Edward. 2005. "A Brief Survey of Anglo-Indian Interactions in Virginia during the Seventeenth Century". En Moretti-Langholtz, Danielle (ed.) *A Study of Virginia Indians and Jamestown: The First Century*. <[http://www.nps.gov/parkhistory/online\\_books/jame1/moretti-langholtz/contents.htm](http://www.nps.gov/parkhistory/online_books/jame1/moretti-langholtz/contents.htm)>. Acceso 29 Julio 2014.
- SMITH, John. (1624) 2017. *The Generall Historie of Virginia, New-England, and the Summer Isles: With the Names of the Adventurers, Planters, and Governours From Their First Beginning, An. 1584 to This Present 1624*. London: Forgotten Books.
- STYMEIST, David. 2002. "Strange Wives: Pocahontas in Early Modern Advertisement". *Mosaic* 35 (3): 109-126.
- TRATNER, Michael. 2009. "Translating Values: Mercantilism and the Many 'Biographies' of Pocahontas". *Biography* 32 (1): 128-296. <<https://repository.brynmawr.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1001&context=englpubs>>. Acceso 10 Julio 2014.
- TREMBLAY, Gail. 2002. "Reflections on Pocahontas. The Things Colonial Angels Witness, Inside View; The Things Colonial Angels Witness, Outside View". *Frontiers* 23 (2): 121-126. <[https://www.jstor.org/stable/3347404?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/3347404?seq=1#page_scan_tab_contents)>. Acceso 16 Julio 2014.
- VALDEÓN, Roberto A. 2011. "On Fictional Turns, Fictionalizing Twists and the Invention of the Americas". *Translation and Interpreting Studies* 6 (2): 207-224. <<https://www.jbe-platform.com/content/journals/10.1075/tis.6.2.06val>>. Acceso 9 Julio 2014.
- VALDEÓN, Roberto A. 2013. "Doña Marina/La Malinche. A Historiographical Approach to the Interpreter/Traitor". *Target* 25 (2): 157-179. <<https://benjamins.com/catalog/target.25.2>>. Acceso 12 Julio 2014.
- YOUNG, Philip. 1962. "The Mother of Us All: Pocahontas Reconsidered". *The Kenyon Review* 24 (3): 391-415.

Received: 22/05/2018  
Accepted: 21/11/2018