

NOTAS PARA UNA CRÍTICA FILOSÓFICA DEL MALINCHISMO

GUILLERMO HURTADO

ABSTRACT: The aim of this paper is to overcome psychologistic or ontologistic interpretations of the philosophy of lo mexicano in order to lend it political trajectory. Using Foucault's notion of "dispositif," I examine the phenomenon of malinchismo as an enduring mechanism of domination both in terms of external colonialism and internal colonialism. I conclude that a critique of malinchismo is an indispensable project for a version of Mexican philosophy that aims to transform our national reality.

Keywords: malinchismo, device, colonialism, Mexican philosophy.

RESUMEN: Este artículo pretende superar el psicologismo y el ontologismo de la filosofía de lo mexicano para darle un giro político a esta corriente filosófica. Con base en la noción foucaultiana de dispositivo se examina el fenómeno del malinchismo como un perdurable mecanismo de dominación tanto del colonialismo externo como del colonialismo interno. Se concluye que una crítica del malinchismo es una tarea indispensable para una filosofía mexicana que pretenda contribuir en la transformación de la realidad nacional.

Palabras clave: malinchismo, dispositivo, colonialismo, filosofía mexicana.

I.

Durante la conquista, los indígenas comenzaron a llamar "Malintzin" a Hernán Cortés por ser "el señor de Malinali". Como a los españoles se les dificultaba pronunciar el sufijo "tzin", convirtieron el nombre en "Malinche" (Díaz del Castillo 1976, p. 193). Mucho después, el término se transfiere del capitán a Malinali.

Desde mediados del siglo XIX, se urdió una interpretación de la historia de México que acusaba a Malinali, la ahora llamada Malinche, de ser una traidora (*vid.* Monsiváis 1994). En su defensa, se diría que para ella los mexicas eran un pueblo que había sometido al suyo, los coatlimecas (Del Río 2006). Pero más allá

Guillermo Hurtado, Investigador en la Universidad Nacional Autónoma de México, Mexico. Email: gmhp@unam.mx

de la verdad histórica, se ha tejido una fábula que ha inyectado al nombre “Malinche” de una pesada carga simbólica. Se ha escrito mucho, a favor y en contra, acerca del mito. El feminismo y la filosofía México-estadounidense han formulado críticas esclarecedoras a la leyenda negra de la Malinche (*e.g.* Anzaldúa, 1987). Pero no me ocuparé aquí de la extensa bibliografía sobre el tema. Lo que me interesa no es la Malinche, ni su leyenda, sino lo que conocemos como el *malinchismo*.

II.

¿Existe el malinchismo o es una invención de los detractores de Malinali? Mi respuesta es que lo que llamamos malinchismo sí existe, aunque el vínculo que tiene con la Malinche puede revisarse e incluso negarse. Por ejemplo, ya desde 1956, Samuel Ramos señalaba que no era correcto denominar *malinchismo* al entreguismo (*La Prensa*, 1956). Pero insisto: no me ocuparé del tema del nombre y sus connotaciones. Mi propósito es realizar una crítica del fenómeno denotado.

El *Diccionario breve de mexicanismos* define así la voz “malinchismo”: “Complejo de apego a lo extranjero con menosprecio de lo propio” (Gómez de Silva 2001). Me parece que una falla de esta definición es que no distingue el significado de “malinchismo” del de “xenofilia”, como si no hubiera nada particularmente mexicano en esa actitud. Otro error de esta definición—del que me ocuparé más adelante—es que caracteriza al malinchismo como un *complejo*, es decir, como un trastorno psicológico. Más atinada parece la definición de “malinchismo” del *Diccionario del español de México*: “Tendencia de algunos mexicanos a preferir lo extranjero o al extranjero—en particular si es blanco, güero y de tipo germánico—sobre sus propios compatriotas, sus propios productos o sus propios valores y tradiciones” (Lara 2010). En esta definición no se habla de un complejo sino de una tendencia y se aclara que la exhiben algunos mexicanos. También me parece acertada la cláusula—de la que me ocuparé más abajo—de que el malinchista prefiere lo extranjero, “en particular si es blanco, güero y de tipo germánico”.

Digamos que un *malinchista extremo* es un mexicano que considera que cualquier persona, artefacto o idea extranjera siempre es superior a cualquier persona, artefacto o idea mexicana. El malinchista extremo no basa su juicio en datos ni razones: cree dogmáticamente que lo mexicano está en lo más bajo de la escala de lo humano. Quien buscara un antecedente legendario de esta experiencia, podría encontrarla en la creencia, atribuida a Moctezuma, de que Cortés era un enviado de Quetzalcóatl que venía a pedirle cuentas (Sahagún 1975, libro XII). Hoy en día, ningún malinchista, por extremo que sea, se compararía con un extranjero como un humano ante una divinidad, pero sí como un ser inferior con uno superior a quien debe rendirle pleitesía. Digamos

ahora que un *malinchista selectivo* es aquel connacional que adopta una graduación de lo mexicano ante lo extranjero. A veces preferirá lo foráneo, pero en otros casos optará por lo mexicano. Cuando el malinchista selectivo se enfrenta a una decisión en la que hay más de una opción extranjera, elegirá de acuerdo con una graduación en la que se mezclan elementos raciales, culturales e históricos. Por ejemplo, un malinchista selectivo podría elegir por regla cualquier producto francés sobre uno mexicano, pero elegir, por una regla distinta, cualquier producto mexicano sobre uno guatemalteco. Otro ejemplo: el malinchista selectivo podría escoger por principio cualquier producto español por encima de uno mexicano, pero elegir cualquier producto francés por encima de uno español, por considerar que lo galo es invariablemente mejor que lo ibero. A diferencia del malinchismo extremo, el selectivo no pone a lo mexicano en lo más bajo de la escala. A veces se desprecia a sí mismo, otras veces discrimina a otros sin recato. Por ejemplo, si el malinchista selectivo es güero despreciará a los mexicanos que no lo son. Su anhelo secreto es confundirse con el extranjero admirado. El mayor elogio que puede recibir es: “¡no pareces mexicano!”.

El malinchismo incorpora, de manera tácita o explícita, elementos racistas y clasistas. Sin embargo, hay que tener cuidado de no confundirlos. El malinchismo no se reduce ni al racismo ni al clasismo y ni siquiera a la suma de ambos. El reto filosófico que se nos plantea consiste en esclarecer sus conexiones. Quizá podría decirse que las tres prácticas guardan una “semejanza de familia”. (Wittgenstein 2017, §§68-71).

En cualquiera de sus dos versiones, la extrema o la selectiva, el malinchismo es un generador de *injusticias*, ya que se inclina por lo extranjero, por encima de lo mexicano, sin un juicio objetivo que tome en cuenta la dignidad, el valor o la calidad de lo propio. Algunos forasteros, como el falso Conde Ugo Conti en la novela de Luis Spota *Casi el paraíso* (1956) saben aprovecharse de esa debilidad. A otros les resulta embarazosa y hacen lo posible para no beneficiarse de ella. De cualquier manera, a los extranjeros que viven en México no se le califica normalmente de malinchistas, por más que denigre lo mexicano y ensalce lo foráneo. Para ser malinchista hay que ser mexicano. Lo que ya no resulta tan claro es sí los mexicanos que han emigrado al extranjero aún pueden calificarse como malinchistas, por más que desde su nuevo país desprecien lo mexicano y admiren lo extranjero. Si se les critica quizá será por otras cosas: por renegar de sus raíces o despreciar su cultura materna, pero como ya no viven en México ya no caerían de manera estricta bajo la descripción de un malinchista.

¿Hay malinchismo fuera de México? Podría aducirse que no es del todo claro que sea correcto usar el concepto de malinchismo para interpretar la conducta de otros individuos, pueblos o naciones que sienten, de maneras muy distintas,

admiración excesiva por todo lo extranjero, que lo toman como modelo de progreso, que adoptan actitudes serviles ante los extranjeros y que padecen de una auto-denigración cuando se comparan con ellos (vid. Pereira 2020). Podría decirse que aunque todos estos fenómenos sean semejantes, el del malinchismo posee connotaciones particulares que dificultan su salida del entorno mexicano. Sin embargo, no quisiera defender un esencialismo nacionalista que haga del malinchismo algo único de los mexicanos. Por ejemplo, la *nordomanía*, tan característica del Río de la Plata –y que José Enrique Rodó ya denunciaba hace más de un siglo (1900)– tiene muchos rasgos en común con el malinchismo, lo mismo que lo que en Colombia se llama *cipayismo* e, incluso la *enajenación colonial*, tal como la describió Frantz Fanon (2009), que existe en los países de África que fueron colonias europeas. No me ocuparé aquí de esas condiciones análogas, aunque espero que las conclusiones de este artículo puedan servir para un estudio más extenso sobre todas ellas.

III.

El tema del malinchismo puede estudiarse desde la filosofía como una de las formas en las que se entabla una relación perniciosa con un otro, ya sea un individuo, un pueblo o una nación entera. En la filosofía mexicana el tema se ha abordado ocasionalmente, aunque no siempre de manera directa.

En varios de sus escritos de principios del siglo XX, Antonio Caso examinó las actitudes de los mexicanos ante lo extranjero. Los mexicanos, decía, padecen una suerte de *bovarismo*, que consiste en la condición de querer vivir como lo que no son (1922). Por eso, caen en una imitación irreflexiva de lo extranjero, olvidando que nuestra realidad es diferente (1924). Samuel Ramos recogió estas observaciones desde la teoría psicoanalítica de Alfred Adler. Según Ramos, cuando los mexicanos alcanzaron su independencia, quisieron ser como las naciones europeas más avanzadas; al comprobar que no disponían de sus mismos recursos culturales y materiales, desarrollaron un sentimiento de inferioridad, como los niños cuando se comparan con los adultos (1934). Ramos confiaba en que un sistema educativo nacional bien planeado y ejecutado permitiría a los mexicanos alcanzar a los extranjeros en todos los aspectos. Cuando eso sucediera, el sentimiento de inferioridad desaparecería.

Ni Caso ni Ramos usaron el concepto de malinchismo en aquellos años por la sencilla razón de que no existía. En 1942, Rubén Salazar Mallén publicó un artículo seminal llamado “El complejo de la Malinche” en donde defendió la tesis de que los mexicanos padecen un complejo subconsciente que los hace “rendir tributo a todo lo extraño y despreciar lo propio” (1942). Según Salazar Mallén, el complejo había surgido durante la conquista, pero no era consecuencia exclusiva de ella, sino de la inferioridad real de la cultura indígena. El debate en

torno al artículo generó el adjetivo “malinchismo.” Apoyándose en Ramos y Salazar Mallén, Octavio Paz inventó una perturbadora psicohistoria de México basada en el supuesto trauma de la violación de Cortés a la Malinche (1950). Desde esta interpretación, la Malinche, en vez de condenar a su agresor, lo protege, lo justifica, lo pone en un pedestal. Y ese trauma ancestral explicaría por qué los mexicanos son malinchistas.

Caso, Ramos, Salazar Mallén y Paz describen al malinchismo como un complejo psicológico. Sin embargo, me parece que es un error quedarse en ese plano. Emilio Uranga ofreció un análisis del malinchismo que lo lleva más allá de su dimensión psicológica, tanto individual como social. El malinchismo, según Uranga, es una de las manifestaciones superficiales de una modalidad existencial más honda de la mexicanidad: la accidentalidad (1952). La accidentalidad del mexicano encuentra en la sustancialidad del europeo su sostén, su modelo y, a fin de cuentas, un proyecto de salvación. Desde esta perspectiva, el malinchismo es una expresión de una accidentalidad mexicana que no se ha asumido todavía como una modalidad auténtica de la existencia humana.

Aunque concuerdo con la crítica que hace Uranga de la explicación reduccionista del malinchismo como un complejo psicológico, no coincido con su aproximación al fenómeno desde la ontología existencialista. Por ello, exploraré otra vía para esclarecer al malinchismo: ya no la del *ser*, sino la del *poder*.

IV.

Debemos a Michel Foucault la formulación del concepto teórico de *dispositivo*. Este concepto juega un rol importante en varias de sus obras; por ejemplo, en *Vigilar y castigar* (1976), se usa para analizar la implementación del régimen disciplinario moderno. La noción ha sido retomada y reformulada por autores como Gilles Deleuze (1990) y Giorgio Agamben (2015). Aunque no hay una definición precisa de este concepto dentro de la obra de Foucault (*vid.* 1991), yo diré aquí que un dispositivo es una suerte de mecanismo que opera en el plano del discurso y de la conducta, cuya finalidad consiste en reproducir un orden de dominio; en específico, por medio de un control de la subjetividad. Un dispositivo no es una norma ni una ideología ni una institución, aunque esté ligado estrechamente a cualquiera de ellas. Si bien puede tener distintas instanciaciones, un dispositivo será el mismo siempre y cuando ejecute la misma operación. En ese sentido, guarda cierta semejanza con los estados funcionales de una máquina (Putnam 1970).

Mi propuesta es que el malinchismo puede entenderse como un fenómeno basado en un conjunto muy extenso y plural de *dispositivos* que reducen la

valoración de los mexicanos frente a los extranjeros y preservan, de esa manera, el dominio de éstos sobre aquéllos. Estos mecanismos operan de muchas maneras, desde un nivel individual hasta uno colectivo y desde uno psicológico hasta uno institucional. Entender el malinchismo como un fenómeno basado en un conjunto de dispositivos nos permite ir más allá de las tesis de que se reduce a un síndrome patológico o una peculiar forma de ser. La tarea que ahora se nos plantea en un estudio crítico sobre el malinchismo es comprender sus condiciones sociales e históricas; lo que no significa que ignoremos las condiciones subjetivas, psicológicas y existenciales, ya examinadas por Salazar Mallén, Ramos y Uranga, que nos hacen sentir o pensar o actuar de esa manera.

Un ejemplo de un dispositivo malinchista que salta a la vista es que los modelos de los anuncios que aparecen en los medios de comunicación muchas veces son “blancos, güeros y de tipo germánico”. Hace décadas, cuando la publicidad de tipo aspiracional era más tosca, el dispositivo era flagrante. La mujer que aparecían en el anuncio de una cerveza (“la rubia que todos quieren”) y el hombre de la publicidad de unos cigarrillos (“mucho bueno sabor”) no sólo eran blancos, güeros y de tipo germánico, sino que eran directamente estadounidenses. Hoy en día, el dispositivo sigue operando en la publicidad mexicana, aunque de manera más sutil. La reproducción incesante del dispositivo en los medios de comunicación refuerza el malinchismo, lo transmite de generación a generación, lo inserta dentro del subconsciente, lo convierte en un dogma incuestionable.

El malinchismo es un mecanismo para apuntalar el poder de un individuo sobre otro, de un grupo sobre otro, de una nación sobre otra. Por ello, la dimensión política de lo que conocemos como malinchismo no puede ignorarse: surge del núcleo mismo del fenómeno. No se olvide que en el siglo XIX se pensó que la solución a los problemas de México requería de la intervención extranjera directa. No sólo se afirmó que la inmigración era indispensable para “mejorar la raza”, sino que, además, los mexicanos no seríamos capaces de alcanzar la paz y el progreso sin un monarca extranjero. En el siglo XXI quizá nadie afirmarían algo tan burdo; sin embargo, el dispositivo malinchista nos predispone a aceptar el control extranjero –por sutil que sea– en todas las dimensiones de nuestra vida.

El malinchismo surgió dentro de una red concreta de relaciones de dominio. Su origen se remonta a la instauración del régimen colonial en el siglo XVI. La tarea del conquistador consistía en enseñarle al vencido que era un ser inferior. Primero por la fuerza: lo encadenaba, lo herraba. Luego con la ley: le ponía precio, lo hacía siervo. Después, con la cultura: destruía sus tradiciones, le imponía un idioma. El objetivo último de este proceso era transformar la subjetividad del colonizado: convertirlo en un ser avergonzado, inseguro, dócil, servicial. Una vez impuesto, el aparato colonial se organizaba para asegurar de

que todos los nacidos en el territorio siguieran recibiendo esta lección de sumisión. La regla incluso valía para los orgullosos criollos de primera generación, es decir, los hijos de los españoles aposentados en el país, que quedaban por debajo de los peninsulares recién llegados. A todos por igual – indios, negros, castas, criollos– se les enseñaba que eran menos que los peninsulares y que, por lo mismo, debían guardarles respeto y obediencia.

México ganó su independencia de España en 1821. Sin embargo, eso no acabó con el malinchismo. ¿Por qué? Una respuesta es que, como por descuido, se nos volvió un *atavismo*. No concuerdo con esta explicación ingenua. Otra teoría es que se nos convirtió en un *trauma*. Tampoco me parece que esta solución sea la correcta. Según Salazar Mallén, las *condiciones objetivas* que originaron el malinchismo siguen vigentes: la cultura mexicana aún es inferior (1942). Yo también pienso que las condiciones objetivas del malinchismo siguen vigentes, aunque mi explicación del fenómeno es muy diferente de la de Salazar Mallén. Mi respuesta es que el malinchismo sigue activo entre nosotros porque el régimen colonial no acabó por completo en 1821. En el siglo XIX, México tuvo que resistir las intervenciones de potencias coloniales. En cada una de esas ocasiones, los invasores extranjeros impusieron una variedad de formas de opresión que apuntalaron el dispositivo malinchista que existía desde antes. En 1867 logramos liberarnos de los invasores, pero el daño ya estaba hecho. En ese mismo año, Gabino Barreda sostuvo que la independencia no había traído consigo una *emancipación mental* (1941). Décadas después, los intelectuales de la Revolución mexicana denunciaron que ni la independencia de 1821 ni la restauración de la república en 1867 habían conllevado una *emancipación económica*. En pleno siglo XXI las cosas han cambiado poco. A pesar de los esfuerzos realizados, no hemos acabado de alcanzar ni una emancipación económica ni una emancipación mental. Por ello, no debería extrañarnos que el malinchismo siga actuando como un mecanismo del sistema neocolonial en México.

El neocolonialismo es un fenómeno global. Sin embargo, no debemos perder de vista las peculiaridades del caso mexicano: una de ellas, la compleja y conflictiva relación histórica entre México y los Estados Unidos. Es cierto que el contraste entre los dos países es enorme. Cuando un mexicano cruza la frontera se da cuenta, de inmediato, de que los Estados Unidos es un país más grande, más rico, más poderoso. Negar ese hecho sería absurdo. Los millones de mexicanos que viven allá saben que su vida es mejor, que tienen más oportunidades. La asimetría entre ambas realidades es patente. Sin embargo, el malinchismo enfocado hacia los Estados Unidos—o, como se le llamaba antes, el *pochismo*—no puede entenderse como una predilección inocente por todo lo bueno que nos llega del otro lado, sino como un eficaz dispositivo neocolonial que opera en

favor de los intereses políticos, económicos y culturales de esa nación, sus corporaciones y sus ciudadanos.

V.

El concepto de *colonialismo interno* (González Casanova 1994) es indispensable para comprender las causas de la permanencia del malinchismo. Después de la independencia, el malinchismo también se convierte en un dispositivo para la *interiorización* del colonialismo. Esta interiorización no es sólo mental, es decir, no sólo se inserta en nuestra psique colectiva, sino que, además, es estructural, es decir, está en la base de todas nuestras relaciones sociales. Por lo mismo, el malinchismo no puede considerarse como un mero vestigio político, cultural y psicológico de la dominación colonial, sino como un dispositivo vigente que cumple con un rol clave dentro de nuestro régimen de colonialismo interno. Para ser más específicos, el dispositivo funciona para preservar el dominio de los mexicanos que se parecen más a los extranjeros sobre aquellos que se parecen menos. El malinchismo interno apunta al dominio político, económico e intelectual de una minoría de mexicanos blancos, angloparlantes, empresarios, dueños de bienes raíces, que ahorran en divisas y tienen estudios de posgrado, sobre la mayoría de mexicanos morenos, que no saben inglés, asalariados de por vida, que no son dueños del techo debajo del que duermen, jamás pueden ahorrar y apenas concluyeron la escuela secundaria. Es evidente que el régimen del colonialismo interno socava la *igualdad* a la que aspira una sociedad genuinamente democrática. Aunque las leyes sean iguales para todos, las reglas no escritas del colonialismo interno dan más oportunidades, más beneficios, más prerrogativas a quienes ocupan lugares privilegiados dentro del sistema de dominación.

En el colonialismo interno, el opresor nacional se identifica, se mimetiza, se asimila con el opresor extranjero. Su prestigio social se funda en su parecido con éste. El colonizador interno *se ve como* un extranjero, *actúa como* un extranjero, *habla como* un extranjero, *piensa como* un extranjero. Todo eso le sirve para ponerse por encima de los demás y exigir de ellos ganancias y prebendas. Es importante observar que no todos los criterios antes mencionados son meramente raciales. El régimen del colonialismo interior es suficientemente flexible para beneficiar no sólo a los mexicanos blancos y güeros. Un mexicano que no sea de piel pálida, pero cumpla con otros criterios que lo asemejen a un extranjero, ya sea por sus costumbres o su educación o su clase, también tendrá ventajas en el régimen del colonialismo interno e incluso será aceptado como una especie de “blanco honorario” (Echeverría 2007). No debe extrañarnos, por lo mismo, que las escuelas biculturales sean tan apreciadas en el país. Por ejemplo, un niño moreno que aprenda a hablar idiomas en el colegio, tendrá

mayores ventajas que otro con la misma tonalidad de piel pero que sólo hable español. El primero habrá alcanzado un grado de *extranjerización* premiado por el dispositivo malinchista. Y lo mismo le sucederá a un joven que se case con una europea u obtenga un posgrado en Estados Unidos o trabaje en una compañía trasnacional o sea miembro de un club español o publique en una revista extranjera o use ropa de marca importada. En todo caso, el colonizador interno tiene la esperanza de que su *extranjerización* sea *avalada* por los extranjeros de verdad. Cuando el extranjero no lo trata como un igual –como sucede con frecuencia–, el colonizador interno se siente herido y traicionado.

VI.

El malinchismo es fenómeno basado en un conjunto de dispositivos que dificultan que los mexicanos perciban la realidad tal cual es, que provoca que cometan todo tipo de injusticias contra sus demás compatriotas e incluso de sí mismos e impide que se realice la condición de igualdad de una sociedad democrática. Una *crítica del malinchismo* es tarea indispensable para una filosofía mexicana que pretenda una transformación de la realidad nacional.

Antes de avanzar, es preciso señalar que una crítica filosófica del malinchismo debe tener cuidado de no caer en los extremos de la xenofobia y el chovinismo.

La historia de la xenofobia en México ha tenido, por desgracia, algunos momentos de violencia extrema. El rechazo—y no digamos ya, el odio—a lo extranjero es condenable por exactamente las mismas razones que hemos criticado al malinchismo: es injusto, promueve la desigualdad, no juzga a las personas y las cosas de manera objetiva. En contraparte, México ha demostrado muchas veces cómo puede abrir las puertas a los extranjeros con generosidad y altura. La comunidad filosófica mexicana, por dar un ejemplo que nos resulta cercano, lo hizo después de la Guerra civil española.

La historia del chovinismo mexicano ha tenido altas y bajas. El chovinista afirma que en México se halla la gente más noble, los machos más bragados, los caballos más veloces, la comida más sabrosa, el aire más transparente. Para proteger la pureza de sus esencias de la contaminación foránea, se alza lo que José Luis Cuevas llamó “la cortina del nopal” (1958). Algunos sectores del estado posrevolucionario promovieron este nacionalismo montaraz y la cultura popular del siglo anterior lo cultivó en películas y canciones.

La filosofía mexicana no ha estado exenta de cierto grado de nacionalismo chovinista. Aquí examinaré los casos problemáticos de Uranga y Vasconcelos.

En su *Análisis del ser del mexicano*, Uranga explica cómo a los habitantes originarios de América se les cuestionó su humanidad en los primeros años de la conquista y aunque luego se les hubiera aceptado a regañadientes, siempre se les

consideró inferiores. Después de una densa argumentación, Uranga revira: “No se trata de construir lo mexicano, lo que nos peculiariza como humano, sino a la inversa, de construir lo humano como mexicano. (...) En los orígenes de nuestra historia hubimos de sufrir injustamente una desvalorización por no asemejarnos al ‘hombre europeo’. Con el mismo sesgo de espíritu hoy devolvemos esa calificación y desconocemos como ‘humana’ toda esa construcción del europeo que finca en la sustancialidad a la ‘dignidad’ humana” (1952, p. 23). Uranga da una cucharada de su medicina al eurocentrismo, pero también—al estilo de Vasconcelos—busca escandalizar a los filósofos mexicanos que adoptan las teorías del extranjero de manera acrítica y asumen una concepción de lo humano en la que lo mexicano siempre queda por debajo. Sin embargo, este audaz desplante filosófico corre el grave riesgo de entenderse como una declaración de supremacismo mexicano. Pero no sólo por ese riesgo me parece que el análisis de Uranga es de poca ayuda para una crítica del malinchismo, sino, sobre todo, porque no profundiza en el examen del fenómeno histórico y político del colonialismo.

José Vasconcelos hizo una pertinaz crítica al colonialismo a todo lo largo de su obra. A principios del siglo XX, Vasconcelos advirtió que el amo español había sido remplazado por uno anglosajón. Para liberarnos de él, no podíamos esperar a alcanzar su mismo poderío militar e industrial. Era preciso desarrollar una visión de la historia distinta de la que se nos intentaba imponer, una narración que mostrara que el dominio de los anglosajones es reciente y será efímero. Así dice en *Estudios indostánicos*: “¿Qué les parecería a ciertos autores la tesis de que el rubio del norte no puede nada sin el hombre obscuro de los países tórridos, sin la sangre vidente de los cielos claros? ¿Qué opinarían ciertas escuelas de la tesis de que sólo las razas mestizas son capaces de grandes creaciones?” (1920, 24). El anti-colonialismo de Vasconcelos colocaba a lo mexicano en un plano de igualdad fraterna con los demás pueblos latinoamericanos. Sin embargo, caía en la tentación revanchista de degradar a los anglosajones. No obstante, me parece que no es esa la falla principal de su pensamiento. Hay otras peores: su hispanismo recalcitrante, su cruel desprecio de los indígenas, su absoluta incapacidad de hacer una crítica al colonialismo interno.

En resumen, las críticas de Vasconcelos y Uranga no rompieron con el círculo del malinchismo o, dicho de otra manera, dejaron intacta la lógica de su dispositivo. La inversión valorativa intentada por ambos no destruyó la escala, lo único que hizo fue cambiar el orden de los elementos. La crítica filosófica del malinchismo tiene que ir más allá de Vasconcelos y de Uranga. Para ello, como he insistido aquí, es menester identificar los dispositivos en cuestión y desactivarlos de manera efectiva. En otras palabras, la tarea consiste en pensar la

manera de romper con el régimen neocolonial, tanto en su dimensión externa como interna.

VII.

En este ensayo he usado de la noción de dispositivo para interpretar el malinchismo, pero me parece que hay otras formas de abordar el fenómeno en la misma línea. Por ejemplo, el análisis aquí propuesto podría ampliarse con otros conceptos cercanos, como el de *hegemonía cultural* de Gramsci o el de *poder simbólico* de Bourdieu.

De unos años para acá, en varios departamentos universitarios de todo el mundo, pero principalmente de los Estados Unidos, han florecido dos corrientes teóricas conocidas como *decoloniality* y *postcolonialism* desde las cuales se hace una crítica del colonialismo y de lo que también se conoce como *subalternidad*. En la primera figuran autores latinoamericanos como Aníbal Quijano, Walter Dignolo y Ramón Grosfoguel, entre otros; y en la segunda, autores provenientes de las antiguas colonias británicas en Asia como Edward Said, Guyatri Spivak y Dipesh Chakrabarty, sólo por mencionar a algunos. Ambas escuelas han estudiado a fondo el colonialismo y el neo-colonialismo desde perspectivas que van de la filosofía a la teoría literaria, de la sociología a los estudios culturales y de la historia a la antropología. Sin embargo, como ninguno de los autores principales de estas dos corrientes es mexicano o, por lo menos, especialista en la realidad mexicana, el tema del malinchismo ha sido pasado de largo en esos estudios. Esto no significa, que el aparato teórico de ambas corrientes no pueda ser utilizado para un estudio crítico del malinchismo y tampoco significa que un pensador que no sea mexicano sea incapaz de reflexionar provechosamente sobre el malinchismo. Sin embargo, me parece que dicho estudio crítico se trata, todavía, de una tarea por realizar dentro de estos dos campos teóricos. No me extrañaría que en un futuro cercano recibamos de las universidades estadounidenses estudios sólidos y profundos sobre el tema.

El riesgo de que los intelectuales mexicanos quedemos a la espera de esos estudios no sólo consiste en mantener una relación de dependencia con la academia estadounidense, sino, además, que se alimente el prejuicio de que las teorías procedentes del extranjero poseen más autoridad que las desarrolladas localmente. No dejaría de resultar irónico que, en nuestro afán de liberarnos del malinchismo, corriéramos el riesgo de reincidir en él. Para evitar estos peligros, los intelectuales mexicanos deberemos ser muy cuidadosos a la hora de adoptar los marcos teóricos antes mencionados y de ponerlos en práctica para el estudio y la crítica del malinchismo. Y esta advertencia la hago con plena conciencia de que he adoptado el concepto foucaultiano de dispositivo para mi caracterización teórica del malinchismo. Mi justificación es que lo que importa no es la

procedencia de la herramienta, sino cómo se usa y con qué fin. Lo que he pretendido hacer aquí es *incorporar* el concepto de dispositivo *dentro* de nuestra tradición filosófica.

VIII.

Quienes quieran pensar de manera crítica sobre el malinchismo desde nuestra tradición de pensamiento, pueden, además de leer a Caso, Vasconcelos, Ramos, Salazar Mallén, Paz y Uranga, buscar en las obras de Leopoldo Zea y de Luis Villoro elementos para llevar a cabo su tarea. Aunque Zea y Villoro no se ocuparon directamente del malinchismo, sí lo hicieron del colonialismo y del colonialismo interno.

A partir de mediados de los años cincuenta, Zea dio a su pensamiento un giro global. En *América en la historia* (1957) y en otros escritos posteriores, Zea nos enseñó que nuestra reflexión sobre el colonialismo debe tomar en cuenta la dimensión planetaria del fenómeno. La lección que podríamos extraer de la obra de Zea es que, si la crítica del malinchismo pasa por una crítica del colonialismo, la primera no puede restringirse al estudio de la realidad mexicana, por más que el malinchismo sea un fenómeno privativo de México. La reflexión filosófica *sobre* los problemas de México no puede desligarse de una disquisición filosófica *desde* México sobre los problemas de humanidad entera. La crítica al malinchismo sería, a fin de cuentas, una fase de una crítica de la deshumanización colonial.

A partir de los años setenta, pero, sobre todo, después de su encuentro crucial con el EZLN en los años noventa, Villoro reflexionó sobre la autenticidad de nuestra filosofía y las modalidades de nuestra relación con el “otro” indígena para sentar las bases de una crítica del colonialismo interno. En *El poder y el valor* (1997) y en otros escritos posteriores, Villoro afirmó que hay una alternativa a los problemas de México y del mundo que procede de un sitio diferente al de la modernidad capitalista: el pensamiento de nuestros pueblos originarios. La ética política de Villoro marca un camino de emancipación para superar el malinchismo y para entender el mundo y a nosotros mismos de una manera distinta.

Dado que este ensayo es de carácter programático, no desarrollaré las maneras en la que podemos aprovechar las filosofías de Zea, Villoro y las de otros autores, como Bolívar Echeverría o Carlos Pereda, para una crítica del malinchismo.

Para superar el malinchismo—para combatir su injusticia tenaz y su violencia sorda—tenemos que *descolonizar* nuestras formas de pensar y actuar. Esta labor corresponde a toda la sociedad y, en especial, a los intelectuales. Por desgracia, en ese grupo el malinchismo está incrustado con firmeza (Tomasini

1999). El grueso de la intelectualidad mexicana todavía se mueve dentro de un rígido sistema neocolonial, tanto externo como interno.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. 2015. *¿Qué es un dispositivo?* Madrid, Anagrama.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/La frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Barreda, Gabino. 1941. "Oración Cívica", en *Estudios*. México: UNAM.
- Caso, Antonio. "El bovarismo nacional" en *Discursos a la nación mexicana*. México
- Caso, Antonio. 1924. *El problema de México y la ideología nacional*. México: Editorial Cultura.
- Cuevas, José Luis. 1958. "Cuevas el niño terrible". *La cultura en México*, suplemento cultural de *Novedades*, 8 de abril: 7.
- Díaz del Castillo, Bernal. 1976. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Porrúa.
- Echeverría, Bolívar. 2007. "Imágenes de la blanquitud", en *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen*, editado por Diego Lizarazo et. al. México: Siglo XXI.
- Del Rio, Fanny. 2006. "Malinche. Génesis de un nombre", *Maldoror* 25: 118-125.
- Deleuze, Gilles. 1990. "¿Qué es un dispositivo?" En V.A., *Michael Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- Fanon, Frantz. 2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Foucault, Michel. 1976. *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 1991. "El juego de Michel Foucault." En *Saber y verdad*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Gómez de Silva, Guido. 2001. *Breve diccionario de mexicanismos*. México: Academia Mexicana de la Lengua y Fondo de Cultura Económica.
- González Casanova, Pablo. 2006. *Sociología de la explotación*/ Buenos Aires: CLACSO.
- La Prensa*. 1956. "Es un error decir malinchismo en vez de entreguismo", 5 de octubre de 1956: 3, 6, 27.
- Lara, Luis Fernando. 2010. *Diccionario del Español de México*. México: El Colegio de México.
- Monsiváis, Carlos. 1994. "La Malinche y el primer mundo." En *La Malinche, sus padres y sus hijos*, editado por Margo Glantz. México, UNAM.
- Paz, Octavio. 1950. *El laberinto de la soledad*. México: Cuadernos Americanos.
- Pereira, Gustavo. 2020, "Malinchism as a social pathology." *Philosophy and Social Criticism*, October 7.
- Putnam, Hillary. 1970. "Mentes y máquinas." En *Mentes y máquinas*, editado por A. R. Anderson. México: UNAM.

- Ramos, Samuel. 1934. *El perfil del hombre y la cultura en México*. México: Imprenta Mundial.
- Rodó, José Enrique. 1900. *Ariel*. Montevideo: Imprenta de Dornaleche y Reyes.
- Sahagún, Bernardino. 1975. *Historia General de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa.
- Salazar Mallén, Rubén. 1942. "El complejo de la malinche." *Hoy* 270, 25 de abril: 44 y 82.
- Spota, Luis. 1956. *Casi el paraíso*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tomasini, Alejandro. 1997. "Malinchismo filosófico y cultura mexicana." En *Chicomóztoc*. México: UNAM.
- Uranga, Emilio. (1952), *Análisis del ser del mexicano*, México, Porrúa y Obregón.
- Vasconcelos, José. 1920. *Estudios indostánicos*. México: Ediciones México Moderno.
- Villoro, Luis. 1998. *El poder y el valor*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wittgenstein, Ludwig. 2017. *Investigaciones filosóficas*. México: UNAM.
- Zea, Leopoldo. 1957. *América en la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.