



¿Tiüvame'e mtaaya?: Voz autoral y autoficción en ¡Por la tierra y por la raza! de Juana Belén Gutiérrez de Mendoza

T E S I S

**Que para obtener el grado de
Doctor en Literatura Hispánica**

**Presenta
Jaime López Reyes**

San Luis Potosí, S.L.P.

Enero, 2024



¿Tiüvame'e mtaaya?: Voz autoral y autoficción en ¡Por la tierra y por la raza! de Juana Belén Gutiérrez de Mendoza

T E S I S

**Que para obtener el grado de
Doctor en Literatura Hispánica**

**Presenta
Jaime López Reyes**

**Director de tesis
Israel Ramírez Cruz**

San Luis Potosí, S.L.P.

Enero, 2024

*El esfuerzo tras estas páginas es para Finita
y solamente para ella*

*Las ideas, con escaso valor de audacias,
las dedico a la memoria de mi amigo Uriel:
¡cuánto se hubiera reído de mí!*

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, a Israel Ramírez por las agudas correcciones y las sugerencias que me hizo a lo largo de este proceso; pero, sobre todo, por el trato humano y cálido y la paciencia ante mis condiciones. Me es un misterio si tiene la capacidad del enojo.

También, a Eugenia Iturriaga, quien me convidó de su amistad en Yucatán y ha nutrido tanto mi pensamiento.

A Juan Manuel Berdeja, que me ofreció lecturas perspicaces y discreta comprensión.

A Yliana Rodríguez, por obsequiarme el descubrimiento de Juana Belén y por todo lo que le aprendí; así mismo a Rafael Mondragón y su ingente generosidad: me compartió, sin conocerme, el material con el cuál inicié esta investigación.

A El Colegio de San Luis, al personal administrativo, de biblioteca, de mantenimiento, de cómputo, de seguridad y a las autoridades institucionales; en especial a Narda Lira y a Araceli Carrillo.

Por supuesto, a los profesores, compañeros, becarios y amigos del Programa de Estudios Literarios.

Agradezco también a Alejandra Méndez, por su invaluable asistencia en el rastreo de numerosos datos y libros.

A mis amigos, familiares y a toda la gente que me ayudó con hospedaje, ánimo, diálogos, direcciones o regaños.

*Esta tesis contó con el apoyo del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología (CONAHCYT).

ÍNDICE

<i>TÖÖ 'TEKA</i> : INTRODUCCIÓN.....	5
I. <i>JÖMA JA ĘK JUANA BELÉN Y 'IT Y 'IJT</i> : CAMINATA POR LA “REGIÓN NATURAL”.....	22
I.1 Acaxee.....	23
I.2 Estampas o modos de tramar una restauración biográfica	34
I.3 Un aleph de opresiones	50
II. <i>JA MĚJÜNĚK: ;POR LA TIERRA Y POR LA RAZA!</i>	58
II.1 La tradición luminosa.....	62
II.2 La historia oscura.....	71
II.3 Otro sol en la vida del Cax.....	89
II.4 La “India Muda” y el caxcán guerrero.....	105
II.5 Más enemigo de los “indios” que Pedro de Alvarado.....	115
II.6 Sin concepciones del límite ni del imposible.....	121
III. <i>JA ĘK JUANA BELÉN ĘTS NMĚĚTNAMYAAYTÜKJUP</i> : DIÁLOGOS.....	124
III.1 Atemporalidad.....	125
III.2 <i>ĘĚts</i> : un <i>nosotros</i> autoral.....	130
III.3 Abuela e hijo: la heredad.....	149
III.4 Racismo: debates, irresoluciones y herramientas de estudio.....	156
III.4.1 De la inestabilidad conceptual.....	161
III.4.2 Las “razas”: encumbramiento de los estados nacionales, colonialismo europeo y racismo científico.....	165
<i>XĚĚ KUKĚXA</i> : CONCLUSIONES.....	174
BIBLIOGRAFÍA.....	180

ÍNDICE DE FIGURAS

Fig 1. <i>De Papasquiario a Juchipila</i>	26
Fig. 2. <i>Grupos étnicos del norte de México</i>	27
Fig. 3. <i>Doña Juana B. Gutiérrez de Mendoza. Por Rosendo Salazar</i>	31
Fig. 4. <i>Cronología en la prensa de Juana Belén Gutiérrez de Mendoza</i>	39
Fig. 5: <i>Autorización del Consejo de los Caxcanes</i>	60
Fig. 6. <i>Sello de del Consejo de los Caxcanes</i>	64
Fig. 7. <i>Logotipo del Consejo de los Caxcanes</i>	64
Fig. 8. <i>Tekepanoa</i>	68
Fig. 9. <i>La cadena montañosa llamada “Cax”</i>	69
Fig. 10. <i>Versiones de Pantecal</i>	79
Fig. 11. <i>Partitura El Xúchil</i>	87
Fig. 12. <i>Placa informativa localizada en la Misión de San Ignacio de Kadakaamán, Mulegé, Baja California Sur</i>	110
Fig. 13. <i>Portada del Amparo 3082, año 1911 y Solicitud de excitativa de justicia para el Juez de Distrito del Estado de Morelos</i>	115

TÖÖ'TEKA: INTRODUCCIÓN

En el año de 2019, me encontraba en una encrucijada. Deseaba estudiar (elaborar una taxonomía, dije en ese momento) las “tradiciones discursivas” (Kabatek, 2005) de mi comunidad, Totontepec Mixe y propuse una investigación doctoral en esa dirección. Había, antes, realizado un trabajo hermenéutico acerca de lo que llamé poesía *ayöök* (mixe alto del norte) y sabía que era necesario entender esas tradiciones desde sus propias preceptivas y nominaciones y evitar, todo lo posible, trabajar con traducciones al castellano. Conforme la investigación iba tomando forma, los rótulos de “literatura” o “poesía”, “indígena” y “mexicana” se mostraban más y más limitadas para dar cuenta de expresiones estéticas que no aspiraban a, ni requerían de, esas etiquetas, ni existían en los mismos circuitos de producción y apreciación. Por otro lado, me hallaba muy inseguro sobre si mi manejo del *ayöök* sería suficiente para hacer un análisis profundo sin caer en sobreinterpretaciones o mutilaciones, tanto de forma como de contenido. Aunado a la inseguridad, se sumaban mis dudas sobre estarme convirtiendo en un *traductor* del conocimiento de mi pueblo, e ingresar como informante privilegiado a una dinámica de extractivismo epistémico.

Acá debo hacer un apunte: cuando hablo de pueblo, me refiero a un equivalente (menos radical para ciertas sensibilidades) de nación (Villoro, 1998, p. 13-21): la nación o el pueblo mixe. A su vez, cuando hablo de comunidad me refiero a Totontepec, el poblado de donde soy originario. Así los usaré durante esta tesis, pues así se entiende en la tradición de pensamiento a la que me inscribo. Por otra parte, cuando me refiera al pueblo o al idioma, usaré como intercambiables “mixe” y “*ayöök*” (“*ayöök jayu*”, cuando se trata de personas).

Decía: abandoné pronto aquel proyecto. Mejor dicho, decidí llevarlo a cabo bajo otras premisas y en territorio comunal (trabajo que he seguido realizando). Me encontraba ahora sin

tema de tesis. Visualicé una propuesta sobre la relación entre el canon o los cánones de la literatura mexicana y la influencia del pensamiento racista en su conformación. Propuse un rastreo de la “voz india” en el siglo XX, a ser posible en el XIX: una literatura que se enunciara desde la adscripción a su pueblo. Mi hipótesis era que no se conocían autores que escribieran desde una adscripción nacional diferente a la mexicana porque no los haya habido, sino porque el racismo mexicano los había ocultado. La hipótesis se sostuvo sólo en parte.

El doctor Israel Ramírez, quien ha trabajado la literatura mexicana a profundidad, tuvo la confianza y amabilidad de aceptar mi proyecto así, apenas esbozado: deseaba estudiar el racismo y su relación con la literatura en México, pero estaba muy lejos de una delimitación del problema. Fue en medio de esta indefinición que recibí el obsequio, de parte de la doctora Yliana Rodríguez, de tener conocimiento sobre una extraordinaria escritora llamada Juana Belén Gutiérrez de Mendoza (1875-1942), quien, en 1924, había publicado un libro peculiar llamado *¡Por la tierra y por la raza!* Poco después, el doctor Rafael Mondragón me compartiría el libro (en fotos) e inicié mi diálogo con el texto.

Llegaba a mis manos una voz que se autonombraba “india” a principios del siglo XX, aunque no reclamaba (de manera explícita) la pertenencia a ninguna nación indígena (por eso digo que la mitad de la hipótesis no se sostuvo). Teniendo el material para estudiar (aunque fuera sólo para el arranque), tenía claras dos cosas. La primera: no concebiría a la autora como un objeto de estudio, antes bien como *otra*, un sujeto para establecer un diálogo interpretativo “entre yo y tú” (Gadamer, 1993, p. 320) o, en la propuesta de Donna J. Haraway, “como un actor y como un agente, no como una pantalla o un terreno o un recurso” (1991, p. 341). La segunda: no ocultaría mi propia voz, ni mi adscripción, ni despolitizaría mis indagaciones, aunque tampoco me pondría en el centro de la investigación y haría un análisis textual riguroso: toda interpretación debía tener

correspondencia en el texto. Sobre mantener mi voz a partir de “conocimientos situados”, he seguido la propuesta de Haraway (1991), quien:

afirma y abraza la estrategia de la parcialidad de conocimientos situados y localizables y de objetividades encarnadas. Ésta es una epistemología que, frente al relativismo, no niega la posibilidad de conocimiento, aunque, frente a las prácticas esencializadoras dominantes en la cultura occidental, sí rechaza transformar la objetividad de un punto de vista, de una voz —por muy “verdadera” que esa voz pueda ser, por muy fiel que sea a la realidad encarnada del hablante, será empero una sola entre muchas— en una “Verdad” válida para todos. Es una epistemología que reconoce la realidad de las experiencias de las personas y de su permeabilidad al poder, aunque también admite la especificidad de cada una, incluyendo la suya propia. (p. 15)

Me interesaba, pues, construir un diálogo, y después posibilitar otros diálogos entre otros sujetos, de mi pueblo y de otros pueblos, con el texto: me interesaba darlo a conocer a *otros como yo*, quienes se relacionan problemáticamente con el apelativo “indígena”. Es necesaria otra aclaración acerca del uso de “indio” o indígena. Guillermo Bonfil Batalla, citado por Francisco López-Bárceñas (1995), dice acerca de la categoría “indio” en la actualidad:

es una categoría supra étnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial (p. 180).

“Indio” e indígena refieren a las mismas poblaciones, aunque en diferentes momentos históricos y con distintas intenciones: denotan relaciones determinadas (aunque muy diversas) de poblaciones con sistemas políticos (no sólo de gobierno), mas no definen a esas poblaciones. “Indio” implica, por supuesto, una confusión geográfica, pero más allá de eso, fue la clave para organizar a la sociedad colonial, donde se establecieron las Repúblicas de Indios, mismas que tenían, como comunidades, personalidad jurídica. La relación entre la Corona española y los “indios” estaba basada en esa colectividad reconocida dentro de la jurisprudencia virreinal. Con el

nacimiento de los estados criollos en América, se transitó hacia una relación entre Estado-individuos, ya no colectividades, en la creación de una “nación de ciudadanos” (Pérez, 2019, p. 227). El cambio de sustantivo no significó el fin del marcaje, bajo criterios racistas, de la población a la que ahora se le llamaba indígena, la diferencia fundamental fue que los pueblos así denominados perdieron derechos colectivos y territoriales. A diferencia de la Colonia, los liberales mexicanos impulsaron la individualización de las relaciones y la fragmentación y privatización de la propiedad a gran escala (Hale, 1972). De esa manera, las formas de posesión comunal disminuyeron drásticamente. Aún más: los núcleos poblacionales (*étnicos*)¹ que estaban afincados en la posesión colectiva de la tierra fueron fragmentados y, paulatinamente, contribuyeron a la desaparición (amestizamiento, se entiende) de la población indígena. Ésa es la diferencia en términos jurídicos.

En otro sentido, uno pragmático, indígena es un eufemismo de “indio” y poco más que eso. En esa dirección se hallan otras propuestas como “nativos”, “autóctonos” u “originarios”, que tienen también sus problemas conceptuales. La situación es que son categorías que presuponen

¹ Luis Villoro (1998) hace un hábil desmontaje del uso que se la ha dado al “neologismo” del siglo XX: “grupo étnico”. Villoro encuentra que hay “notas comunes” entre “etnia” y “nación” y la diferencia es demasiado sutil en cuanto a significado. Más bien se trata de una denotación selectiva: ciertos pueblos reciben el título de naciones y otros el de etnias o grupos étnicos (p. 14). La asignación de la etiqueta de etnias, así como la de indígena, es relacional:

se constituyen así en interrelación con otros grupos, dentro de un espacio político. Pueden reivindicar una nacionalidad o considerarse como una “minoría” dentro de una nación o un Estado. Pero esa distinción no deja de ser contextual y variar según las circunstancias de las relaciones políticas entre los distintos componentes sociales de una nación multicultural. Según sea su autoidentificación cultural y sus reivindicaciones sociales y políticas, un grupo que comparte una misma cultura podrá calificarse de “nación” o de “minoría” dentro de una nación más amplia. (p. 15)

Desde los pueblos indígenas se ha criticado esta diferenciación, pensando que:

los aspectos que conforman a las etnias y naciones son los mismos: una población que se adscribe al colectivo, una lengua o lenguas compartidas, un territorio demarcado, un pasado común y sistemas de gobierno propios, entre otros [...] Sin embargo, nunca se habla de la etnia mexicana [o de la etnia estadounidense o de cualquier estado-nación] se infiere que el único criterio de distinción es la condición de conquista: a los pueblos que fueron conquistados se les llama etnias, mientras que a los otros los llaman naciones. (López, J., 2020, p. 16)

El problema no es tanto el uso del concepto de etnia, sino su exclusiva referencialidad hacia naciones colonizadas o racializadas.

una continuidad entre pueblos diversos y se usan “como un sustantivo que funda a un sujeto (generalmente colectivo) al cual se le atribuye un ‘ser’. La especificidad de ese ‘ser’ remite, principalmente, a una diferencia respecto de un ‘nosotros’, sujeto que usualmente tampoco se explicita” (López, P., 2016, p. 10). Muchos intelectuales indígenas han criticado el hecho de que se tome como una masa homogénea a la pluralidad de naciones llamadas “indias” o indígenas, máxime cuando se entiende que la explicación del aglutinamiento estriba en haber sido conquistados. Los pueblos indígenas “rechazan que la conquista sea la condición que los define” (López, J., 2020, p. 17).

Tiendo a utilizar “indígena” por ser la palabra de uso más extendido, aunque suelo hacer ciertas aclaraciones antes de usarlo. Por ejemplo, siempre es preferible nombrar a partir de la especificidad de las naciones de pertenencia: *ayöök*, *xhidza*, *wixaritari*, etcétera. Pero, como concepto *sombrilla* para abarcar a los pueblos así llamados en su generalidad, “indígena” me parece la opción menos problemática. Quizá la siguiente definición-indefinición ilustre la idea (sin ninguna intención de agotarla) que retomo de Tajëw Díaz y Luna Marán, pues refuerza la provisionalidad y el dinamismo de la conceptualización. Entiendo por indígenas a aquellos que, como yo:

Al habitar un mundo local y otro externo, vivimos procesos complejos. Cuando regresamos a nuestros contextos, volvemos a aprender lo propio y lo redefinimos con lo que hemos visto afuera. Se trata de una redefinición infinita de la identidad: quiénes somos, qué queremos y por qué, a quiénes honramos con lo que hacemos. Todos los días trabajamos para construir una lógica de vida, tropezándonos en la traducción de una lengua a otra, de un sistema de pensamiento a otro. La llamada esquizofrenia cultural es la posibilidad de ser distintas personas. Pisamos la tierra protegida de nuestros ancestros y los recordamos con imágenes, sonidos y memes. A diario jugamos a traducirnos, a sabiendas de que traemos nuevas ideas que pueden generar tensiones en nuestros pueblos. (Díaz y Marán, 2023, párr. 16)

Sin embargo, en esta tesis, prefiero utilizar “indio”, porque es el uso que tiene Juana Belén Gutiérrez de Mendoza en *¡Por la tierra y por la raza!* y al cual se afilia. Agregaré comillas siempre que lo use fuera de citas, para mostrar que se trata del uso de la autora y de los actores de la época. Indígena, a su vez, lo usaré sin comillas, salvo cuando sea necesario marcar la palabra. Además de “indio”, marco con comillas también a la palabra “raza”, emulando la práctica de los estudios antirracistas para subrayar que el término se usa o estudia por su circulación, cuando, en realidad, las “razas” no existen.

Otro esclarecimiento es necesario respecto al concepto de ideología. No concuerdo con la connotación que ha adquirido como contenido meramente propagandístico, ideario sin sustento o posturas insostenibles de manera científica o razonada. Antes bien la entiendo como un conjunto de ideas construidas para explicar y ordenar el mundo en relación con el poder (sea para disputarlo, sostenerlo o transformarlo). Las ideologías, según lo que entiendo para esta tesis, construyen siempre un programa de acción en razón de ese ideario, postulados directamente relacionados con la posición desde donde se escribe (no solamente desde las clases sociales). La ideología agrega, a lo ético, la necesidad de una militancia (sea que se esté consiente de ella y se explicita, o no).

Otrosí: de la manera en que distinguí con claridad entre “indio” e indígena, diferencio entre indígenas e indigenistas. La condición (que eso sí es una condición) de indigenista parte de una acción: la mirada hacia la otredad. El supuesto indispensable para ser indigenista es una externalidad y un interés por los pueblos indígenas. Se puede entender como “*toda política [pública] de los no indios hacia los indios*” (Zolla, C. y Zolla, E., 2004, p. 222, *con cursivas en el original*), es decir, que abarca cualquier política enfocada hacia los pueblos indígenas (incluso para imponerles definiciones), pero exógena a estos en su diseño e implantación. Los indigenismos tienen particularidades de acuerdo con los estados nacionales en donde se fraguan. En el caso de

México, sigo a Emiliano Zolla, quien especifica: es un conglomerado de discursos, políticas públicas y pensamientos culturalistas:

No sólo la producción de los antropólogos, las instituciones responsables de la política hacia los indios, las acciones y visiones de los funcionarios de los organismos gubernamentales, sino también la historiografía nacionalista, los discursos ideológicos de la educación pública, el trabajo de los arqueólogos, los discursos de los funcionarios de Estado e incluso la producción artística que exalta a las culturas indígenas como origen de la nacionalidad mexicana. (p. 222)

No se puede hablar, en México, de indigenismo sin un deseo de “incorporación”, frente al cual Gutiérrez de Mendoza está en contra y la llama “exterminio” (1924, p. 95).

Ahora continúo con las reflexiones iniciales de mi introducción. Durante toda mi preparación escolar me he percatado de una situación: cuando se habla de indígenas en México, en los textos y en las clases de literatura, se habla todo el tiempo de los *otros*, a veces tiernos, a veces monstruosos, casi siempre inferiores e invariablemente extraños. Nunca ha dejado de sorprenderme la sensación que me queda por ser yo mismo ese *otro* del cual hablan los textos, colegas y profesores durante las clases. Pero aun más: nosotros —los indígenas, “indios” o como se nos llame— casi nunca hablamos, ya no de nosotros mismos, sino de absolutamente nada: aparecemos ahí, a lo lejos, como objetos de estudio, de curiosidad, de odio o de conmiseración. Esto me llevó, de a poco, a hacerme repetidamente una pregunta, simplona en apariencia: ¿quiénes escribieron la literatura mexicana? Los mexicanos, era la respuesta obvia e inmediata. No pretendía tropezar con la vieja piedra en el zapato de los filósofos mexicanos y convocar el fantasma de la caduca discusión acerca de la *mexicanidad* y sobre si tal cosa existe; no me interesaba en lo absoluto en tanto duda existencial, pero de ahí surgieron las preguntas germinales de esta tesis: ¿quiénes son los mexicanos? ¿Cuáles son los individuos de carne y hueso, personas y sectores poblacionales, que pueden afirmarse, inequívocamente, como mexicanos? ¿Quiénes quedan fuera

en estas definiciones? ¿La identidad “india” es una marca de exclusión, de colonizado o de incorporado y nada más? ¿Existía esta identidad en el s. XIX y XX? ¿Quedó registrada por escrito?

Las preguntas anteriores tienen una consecuencia lógica inminente, dividen al mundo entre quienes son mexicanos y, más importante para mi trabajo, quienes no lo son, pero pueden llegar a serlo o son propiedad de los mexicanos: los “indios”. Si acudimos a lo que se recita en las escuelas mexicanas, como dogma y divisa: México es una nación de mestizos herederos de dos tradiciones, la española y la “india”, de cuyo encuentro y fusión nació la gran nación mexicana. *Nuestros pueblos indígenas* son la raíz de esa patria, se repite. Los mexicanos son los mestizos y ellos también definieron a lo “indio” y a la *literatura indígena (prehispánica, en el peor de los casos)*, como un apéndice de la verdadera Literatura. Quienes escribieron y definieron la literatura etiquetada, desde entonces, como mexicana, imbricaron su obra literaria, intelectual y política, en la creación de la patria o, mejor dicho, de una idea de nación. En esta gestación de una idea nacional se debieron construir requisitos básicos, aunque no por eso simples y claros, que se le reclamaron a todos aquellos que serían llamados mexicanos. Dos sectores poblacionales padecieron, en particular, la definición de estas disposiciones y deseos acerca de la mexicanidad: los llamados “indios” y los extranjeros no blancos (podría proponerse que lo que define a la categoría “indio” es una extranjería en su propio territorio). Cuando México se declara independiente, esa población ascendía por lo menos a un “65 % de la población” total (Aguilar, 2022, párr. 1) de un país cuya diversidad poblacional y demarcaciones territoriales eran desconocidas para quienes pretendían gobernar el país recién declarado independiente. La mayoría de la población no cumplía con la ambición de las élites mexicanas: ser un país de mestizos (blancos de ser posible), hablantes de castellano e insertos en el “concierto de las naciones” desde un “escenario” particular, “un tiempo”

diferente, “llegada tarde al banquete de la civilización europea” pero, con todo, inscrito en aquella tradición por derecho propio (Reyes, 1978, p. 5).

Los gobiernos liberales (triumfantes de las primeras batallas ideológicas por la definición y gobierno de México, iniciaron esfuerzos en dos sentidos: censar a la población y construir el conocimiento geográfico necesario acerca de la vastedad del territorio desconocido reclamado como mexicano, fundamentalmente a través de la exploración y la cartografía. Este proyecto de conocimiento, ejemplificado en la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, buscaba no sólo conocer el territorio y población nacionales, sino también, al mismo tiempo, crear la imagen deseada de México desde la geografía, economía y, sobre todo, la demografía (la deseada). El gran proyecto nacional incluía el diagnóstico y la exploración, pero, sobre todo, debía implementar esa idea que se gestaba entre la intelectualidad mexicana, la idea de México: una nación, un pueblo, una lengua, un territorio indivisible y una historia (González, L. 1925, p. 19-25). Aunque los debates —y guerras— entre las distintas facciones fueron cruentos y numerosos, todas estaban de acuerdo en una cosa: la gran población “india” (homogénea a sus ojos, igual que a los de los españoles antes que ellos) debía ser mexicanizada (Fell, 2009, p. 203-269), so pena de detener, irremediablemente, el progreso de México y su inscripción a la “ciudadanía universal”, para continuar con el lenguaje de Alfonso Reyes (1978, p. 12).

Una de las consecuencias de todo lo mencionado es el hecho de que los “indios”, si aparecieron en la literatura nacional, no fue a través de su propia voz, sino a través de retratos mexicanos cuya mirada desembocaba en romanticismo, exotismo y paternalismo, en los mejores casos, y en llano y brutal racismo, en los peores². Incluso, cuando alguna “voz india” se filtró, no sólo a la literatura canónica, lo hizo desde una voz *educada*: mexicanizada, castellanizada y

² Para un estudio panorámico sobre estas representaciones, véase: *La creación del imaginario del indio en la literatura mexicana del siglo XIX* (2005), de Conrado Cabrera.

desindianizada, para seguir a Bonfil Batalla (1990), muestra de que la *condición* de “indio” podía ser superada. Las voces de todas aquellas personas pertenecientes a las naciones mesoamericanas (otro concepto problemático) que se aglutinaron bajo la etiqueta de “indios” quedaron fuera de la literatura mexicana (más bien fue trabajo de antropólogos el *recuperarla* en la tradición oral de los pueblos) hasta que, a principios del siglo XXI, como reliquia antiquísima, en medio del fugaz milagro económico salinista, emergieron de las arenas del tiempo y la intelectualidad mexicana, sobre todo la de izquierda, gritó alucinada y temerosa: ¡sorpresa! ¡los “indios” han vuelto!³.

Aunque existen esfuerzos por subsanar el salto temporal, la aparente desaparición de la “voz profunda” (Montemayor, 2004) va de principios de la colonia —de los códices a los textos registrados por los frailes y sus estudiantes “indios”— hasta los primeros textos cuyos firmantes se autoidentifican como indígenas, en el último tercio del siglo pasado. Si bien existe una tradición de estudio de las literaturas indígenas, iniciada en México en el siglo XIX (León-Portilla, 1992, p. 33), ésta se aboca principalmente a estudios arqueológicos de fuentes etiquetadas como *prehispánicas*; a trabajos más bien etnográficos sobre la tradición oral de los pueblos sobrevivientes y a la literatura reciente, escrita desde finales del siglo XX. La “literatura culta”⁴ escrita por autores indígenas, antes de la mitad del siglo pasado, poca atención ha recibido de los estudios literarios y el vacío se ha asumido como algo irreparable, aunque quizá lamentable⁵.

³ Para ejemplificar, Sergio Pitol (1996): “¡Qué días! La rebelión en Chiapas tiene a todo el mundo de cabeza. Contra lo que se decía, se mantiene invicta. Veo la televisión y todo me parece irreal y bastante aterrador [...] Lo peor que podría pasarle a México sería que le naciera un Sendero Luminoso” (p. 296).

⁴ Retomo el concepto de los estudios sobre literatura de tradición oral. Se refieren a los textos de autor, en contraposición con aquellos que se tradicionalizan, viven en variantes y carecen de un creador solitario, en el sentido autoral. Una interesante discusión sobre el uso del adjetivo “culto” puede hallarse en *Literatura culta y literatura popular a través del género Sīra (biografía de tradición oral en lengua árabe)* (Vidal, 2006).

⁵ Sobre esta pérdida y la melancolía con la que muchos estudios abordan las literaturas indígenas, asumiéndola como algo perdido, discurrí en el artículo: “*May tse kets, may tse ayöök*. Historia ilustrada de México: apuntes acerca de los estudios en México sobre las literaturas indígenas”, en el libro *Historiografía de la literatura mexicana* (López, J., 2019, p. 217- 25).

“*Racism is always nationally specific*”, dice George Fredrickson (2002, p. 75). En México, el racismo mexicano hacia los “indios” y el ocultamiento de su voz puede observarse en dos sentidos: en la negación de los espacios para enunciarse a sí mismos o en la no circulación de los textos así enunciados, y en la caracterización de los “indios” como el *otro*, un *protomexicano* sujeto de incorporación (Ramírez, I. 1889, p. 187-188) o de exterminio⁶. En medio de ese contexto es que hallé, por la generosidad ya mencionada, a Juana Belén Gutiérrez de Mendoza pronunciándose “india” en un libro *a priori* fragmentario, que tenía algo de ensayo, de crónica, mitología, teoría política y hasta hermetismo. Ella, una profesora en medio de la cruzada vasconcelista, discutía con el proyecto incorporador y proponía una solución: la restauración de la “Civilización India” (Gutiérrez, 1924, p. 89), con la guía de los caxcanes. Le hice, al conocerla, preguntas como: ¿Quiénes son los “indios”? ¿Quiénes se nombraban así a principios del siglo XX? ¿Quién es mestizo y qué es el mestizaje? Estas preguntas me orientaron en los primeros diálogos con Gutiérrez de Mendoza, la escritora a quien propuse investigar desde la siguiente perspectiva: la potencialidad de la voz autoral que construye en *¡Por la tierra y por la raza!* como antecedente de la escritura hecha por indígenas —esto es, literatura de autor— a fines del s. XX y hasta la actualidad, con el florecimiento de la llamada poesía indígena.

Aunque la obra de Gutiérrez de Mendoza ha sido medianamente rescatada en las cuatro décadas anteriores, en trabajos historiográficos sobre todo, estos se han enfocado en la restitución de su figura como prócer de la patria posrevolucionaria⁷ y en demostrar que el soslayo de su obra y de su memoria se debe a que era mujer. A mi juicio, los trabajos de rescate han logrado estos dos

⁶ Pierre Gaussens (2020) estudia dos casos de esterilización forzada en la década de 1990, en México y Perú, en su artículo: *Esterilización forzada de hombres indígenas: una faceta inexplorada*. Por su parte, Laura Suárez (2005) estudia la eugenesia en México y los discursos racistas que la fundan y sostienen en los siglos XIX y XX, sobre todo en la Sociedad Mexicana de Eugenesia (SME), en el libro: *Eugenesia y racismo en México*.

⁷ Sus restos descansan en la *Rotonda de los hombres y mujeres ilustres de Durango* (Magallanes, 2020, p. 10).

objetivos. Sobre lo primero, ha sido una directriz de mi trabajo demostrar, desde el texto, que la autora no tenía deseos de ser parte del panteón heroico mexicanista. Sobre lo segundo, tengo la impresión de que ese rescate, indispensable ciertamente, se ha hecho al costo de otros aspectos igual de importantes en la obra de Gutiérrez. A causa de ello, no es una restauración de su vida y obra lo que, audaz, sugiero, pues esto ya ha sido hecho de manera acertada, aunque parcial; sino una restitución de una parte de su obra del ocultamiento que los mismos trabajos de rescate han hecho; y la presentación, para *nosotros*, de una interlocutora que desconocíamos. Éstos han sido mis objetivos principales.

Solamente conozco un texto (al cuál tuve acceso a días de la entrega final de la tesis) que tiene como centralidad la figura de Gutiérrez como poeta: el libro *Poemas de una revolucionaria. Juana Belén* (2020) de Sofía Magallanes. Se trata de un trabajo de rastreo hemerográfico de poemas escritos por Gutiérrez de Mendoza a finales del siglo XIX, aunque no incluye un estudio textual o literario. También Rafael Mondragón (2019) ha sugerido la necesidad de estudiar a Juana Belén Gutiérrez como parte de una “filología intercultural” que responda a la realidad “plurilingüe y pluricultural [yo diría plurinacional]” de México (p. 450). Por eso, la mayor parte de esta tesis es novedosa al ponerla a dialogar de la manera que propongo, pues no he hallado ningún trabajo que le haga las preguntas que yo le hago. Más que repetir los cuestionamientos biográficos que le han hecho, me interesó lo que la autora decía sobre el *nosotros* “indio” que construye y las herramientas que utilizó para escribir esa construcción. Acaso esto diferencie mi acercamiento de otros: el sujeto central de mi diálogo es *¡Por la tierra y por la raza!*, no Juana Belén Gutiérrez de Mendoza, pero sólo me ha sido posible dialogar con el libro a través de la voz autoral.

He intentado lo que James Phelan (2011) propone: “*rhetorical literary ethics* [...] *it looks for the ethical values implicit in this kind of telling about this kind of incident*”, y por eso he

trabajado el texto “*from the inside out and from the principle that ethics is an integral part of rhetoric [...] a rhetoric of the exchange*” (p. 57), al revés de como se ha hecho en los estudios historiográficos. Si he colocado en el primer capítulo las “estampa[s]” biográficas (Mendieta, 1983, p. 43), ha sido para discutir con la lectura que le han dado y para presentar hallazgos discursivos que podrían alterar esas lecturas. El trabajo de investigación que he realizado, debo decirlo, ha sido basto y prolongado. He cruzado referencias de muy diversa índole (incluidos mis propios procesos reflexivos de años), lo cual me ha permitido, en ese primer capítulo, no sólo presentar la común *vida y obra* requerida en estos trabajos, sino reflexionar también acerca de la crítica que ha tenido a bien revisar la obra de Gutiérrez de Mendoza.

En el segundo capítulo se encuentra la parte más extensa de mi trabajo. Las muchas notas al pie dan fe de todos los descubrimientos y referencias que, emocionado, iba encontrando en las lecturas y relecturas que hacía. Está escrito en una linealidad aparente, porque, aunque probé otras estructuras de presentación, es mi parecer que la *dispositio*⁸ del texto es uno de los aspectos más repensados: debe leerse en ese orden. Por último, en el tercer capítulo, he colocado las conceptualizaciones teóricas de las que he partido para dialogar con *¡Por la tierra y por la raza!* Me ha parecido que de esa manera interrumpo menos la lectura del segundo capítulo que ya tiene, de por sí, bastantes pausas en el aparato erudito. Poco más deseo decir, aquí, acerca de los capítulos, además de invitar a su lectura.

Al inicio de la investigación, partí de supuestos que se fueron probando limitados, conjeturas como las llama Ricoeur en su *Teoría de la interpretación* (2006), las cuales, si bien asumidas como provisionales, permitieron el arranque de la investigación en sí: la búsqueda de las

⁸ Sigo a Cicerón, citado en Solís y del Cueto (2020): “la disposición [*dispositio*] es la distribución, en orden, de las cosas encontradas [*inventarum*]” (p. 135); “La *dispositio* es el orden, composición y colocación armónica de las ideas y figuras seleccionadas en la *inventio*” (p. 136).

pistas. Tales conjeturas no podían arrojarse al azar, como anzuelo sin cebo, sino que las lancé desde mi propio “horizonte hermenéutico” (Gadamer, *Verdad y Método*, p. 228). De manera que emprendí la búsqueda de una voz similar a la mía: una voz que se reconociera como perteneciente a alguna de las muchas naciones que quedaron dentro de los límites establecidos por el Estado mexicano, que lo preexistieron y cuya presencia misma se asumió como un peligro para la consolidación de la identidad nacional mexicana; personas que no sólo se reconocieran como indígenas, sino que discutieran con esa etiqueta y tuvieran como referencia identitaria y política a un pueblo —como el mixe en mi caso— en donde afincaran su identidad nacional. Muy pronto me percaté del error: las identidades como la mía, fuertemente enunciadas desde la adscripción a un pueblo y a una comunidad, ambos tan actuales como ancestrales⁹, son resultado de un proceso histórico que se consolidó hasta a principios del siglo XXI, en una discusión heredera de los debates indigenistas del siglo XX y concatenada en la coyuntura posibilitada por la emergencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en 1994.

Actualmente, las identidades indígenas tienen grandes irresoluciones identitarias cuando se habla de ellas en su conjunto, pero no así en lo particular, pues las personas llamadas indígenas tienden cada vez más a reconocerse y pronunciarse desde la adscripción a cada uno de los pueblos, más que desde la categoría indígena (aunque hay personas que sí se asumen indígenas, sobre todo en las ciudades)¹⁰. Las discusiones actuales se plantean *lo indígena* más en términos relacionales

⁹ Sigo a David Recondo (2007), quien ha disertado sobre el “falso dilema” (p. 25) de la actualidad o ancestralidad de los “sistemas de cargos civiles y religiosos” (p. 24) en el autogobierno de comunidades indígenas en Oaxaca. Recondo reflexiona que “detrás de las apariencias de aculturación se oculta un proceso sutil de apropiación y reinterpretación de las instituciones españolas por parte de las comunidades” (p. 24-25). Presentarlos como “reminiscencias de sociedades precolombinas, o [...] legado puramente colonial [...] no da cuenta de la complejidad dialéctica de los procesos históricos de apropiación y de reinención de las instituciones por las sociedades”. En todo caso, las democracias liberales podrían también recibir la misma etiqueta de *ancestrales*, como reedición de una lengua tradición.

¹⁰ Conforme crece mi diálogo con personas dentro y fuera de Totontepec, y de mi pueblo mixe, entiendo que hay personas que sí se definen como indígenas, pues se han apropiado del término, lo han resignificado, desde ahí se definen y desde ahí crean. Por lo que he visto, gran parte de las personas que sí se definen como indígenas no se

(con el Estado mexicano) que de autodefinición. Sin embargo, conforme avanzaba en la investigación, es decir, conforme retrocedí en el tiempo, fue haciéndose nítida la dificultad de que una voz se asumiera como *ayöök*, *xhidza* o *wixaritari* en escenarios tan violentos como los de aquella época. La ausencia de voces que se reconocieran en alguno de los pueblos que hoy conozco (o de los que perecieron), fue decepcionante, aunque hasta cierto punto esperable. La misma voz de personas que escribieran sobre cualquier cosa y se consideraran a sí mismos “indios” o indígenas, como sea que se nombraran, se mostró dificultosa antes de la década de 1970. A lo sumo, lo que me encontré acá y allá, fueron escritores que se preciaban o abjuraban de una ancestría india, pero siempre desde una actualidad mexicana. Ninguna de esas voces, a mi juicio, podía ser llamada “india”, hasta que encontré la preclaridad de Juana Belén Gutiérrez de Mendoza.

Debo hacer otras aclaraciones, antes de culminar esta introducción. Muchas veces, como parte del desconocimiento de los pueblos, se confunden los conceptos de representatividad y autoadscripción. La autoadscripción se determina con el requisito, según las leyes mexicanas, de reconocerse como indígena y de que una comunidad responda a ese autoreconocimiento. La cuestión de la representatividad es un tanto más delicada. En el caso de los mixes, solamente quienes desempeñan cargos comunitarios son elegidos en las asambleas comunitarias (aunque hay gran diversidad de cargos y de modos específicos de autogobierno), estas autoridades representan a las comunidades y sólo durante la duración de su servicio (generalmente anual). Por definición, la representatividad y responsabilidad que otorgan los cargos son eso, comunitarias: se delimitan

adscriben a algún pueblo o nación o no conservan los lazos con las comunidades de sus antecesores, suelen tener padres o abuelos indígenas que sí se adscribían a un pueblo y tenían una relación con él, pero fueron despojados de esa relación y buscan recuperarla. Se trata tan sólo de una hipótesis, desde luego, pero pienso que podríamos distinguir entre *esos indígenas* y los mixes, zapotecos, tzetzales, etc., quienes se autoreconocen a través de la afiliación a su pueblo. Sin embargo, desconozco de qué modo están enunciadas las propuestas identitarias basadas en la categoría indígena de esas poblaciones.

al territorio¹¹ y la vida de cada comunidad. En esta tesis —y en general en mi vida—, cuido mucho la distinción entre el *yo* y el *nosotros*; por lo general procuro usar la primera siempre que me es posible, pero, en cualquier caso, el uso del plural nunca debe ser entendido como un gesto de representatividad, más bien es una afiliación a una colectividad: a la de mi pueblo *ayöök* (mixe) y, por momentos, también al *nosotros* construido por Gutiérrez de Mendoza. El uso de la primera persona del plural, cuando en general vengo usando el singular, no es un descuido, es más bien un posicionamiento político y la inscripción de mi corporalidad a los diálogos que emprendo.

Por otro lado, se debe diferenciar entre lo que de inicio llamé: una búsqueda de la “voz india”, y las voces, diálogos o la misma presencia de personajes indígenas o indios en las obras literarias mexicanas. La “voz india” que he buscado es la autoral, la escritura de personas que se asumen como indios (con todos los dilemas e irresoluciones identitarias que puedan tener), no las representaciones construidas por escritores que reconocen en los “indios” a su otredad, independientemente de la actitud que tomen hacia ellos o el grado de conocimiento que tengan de los mismos. La “voz india” es una creación mexicana, pues hace que un conglomerado de identidades diferentes se aglutine desde una no-definición: la alteridad en México (por eso, ningún pueblo tiene en su idioma un equivalente de “indígena”, a no ser que se acuda a neologismos). Sin embargo, no me fue posible encontrar voces específicas, sino tan sólo una que se reconoce a sí misma como “india”. La voz de aquellos sujetos es la que me ha interesado, así como su ocultación y olvido, y la he encontrado en los albores del siglo XX, mucho más tarde de lo que había esperado, pero también con características y propuestas que esperarí de teorizaciones mucho más recientes. Tal es la sorprendente singularidad de Juana Belén Gutiérrez de Mendoza: una mujer cuya obra es

¹¹ En el sentido amplio que utilizan May, Koyoc y Oxté (2020) cuando hablan de las territorialidades mayas: “es decir, sus identidades, sus cuerpos, sus familias y sus prácticas, existencias que sólo pueden mantenerse en y por medio del territorio mismo” (p. 53). Incluso cuando hay emigración, el territorio sigue funcionando como idea y como responsabilidad.

precursora de muchas propuestas actuales de los movimientos indígenas, aunque nadie de *nosotros*, los llamados indígenas actuales, hayamos dialogado con su obra. Es mi deseo que esta tesis sirva para que, así como yo, *otros de nosotros* tengan la oportunidad de hacerlo.

I. JÖMA JA ĘK JUANA BELÉN Y'IT Y'IJT: CAMINATA POR LA “REGIÓN NATURAL”

En 1967, Laura Mendoza Gutiérrez, hija de Juana Belén Gutiérrez de Mendoza, publicó la segunda y única reedición que existe de *¡Por la tierra y por la raza!* En el prólogo de esta autopublicación, Eulalia Guzmán¹² hace la pregunta que, con variantes, han hecho quienes estudian la figura histórica (y en menor medida la obra) de Gutiérrez de Mendoza. Guzmán se cuestiona: “¿Quién fué Doña Juana B. Gutiérrez de Mendoza?” (p. 7).¹³ Más que continuar con esa línea de trabajo que intenta establecer una imagen biográfica para explicarla e insertarla entre las ilustres revolucionarias, le he preguntado al texto y a la voz autoral: ¿Quiénes somos nosotros? O, puesto de mejor manera, ¿quiénes son esos *nosotros* que construye en su obra? ¿Cómo se autonombra a partir del *nosotros*? Y, también, he reflexionado si yo mismo formo parte de esa colectividad, desde un tiempo diferente. En este primer capítulo, mi afán no es tanto presentar un marco biográfico, como dialogar con los existentes. Mi propósito es mostrar, incluso de manera metatextual, la construcción del diálogo que monté entre la voz autoral, la crítica y yo. En el primer subcapítulo presento la hipótesis en que fundo la lectura que hecho; en el segundo, recupero la figura de Gutiérrez de Mendoza, como mujer, que han construido quienes la han estudiado; y, en el tercero, intento ya una discusión con la crítica.

¹² Eulalia Guzmán (1890-1985) fue profesora, arqueóloga y filósofa, conocida por haber *descubierto* los restos de Cuauhtémoc (aunque la veracidad ha sido disputada) y por haber explorado Monte Albán junto con Alfonso Caso. Fue directora de archivos del Instituto Nacional de Antropología e historia (INAH), también laboró en la SEP y en distintas escuelas, en otras dependencias educativas y de arqueología. Una biografía de Guzmán puede consultarse en el artículo: “Eulalia Guzmán Barrón, mujer del siglo XX”, escrito por Fabiola Bailón (2018).

¹³ He conservado la ortografía original, sin modernizar, de las citas de *¡Por la tierra y por la raza!*, en sus dos versiones. Tampoco he editado los textos antiguos ni marco con “sic” lo que hoy se considera error ortográfico. Pienso que las convenciones ortográficas, sobre todo en textos lejanos en tiempo, es un testimonio arqueológico de su momento histórico.

I.1 ACAXEE

Eulalia Guzmán caracteriza a Gutiérrez de Mendoza como una mujer de “recia personalidad de convicciones revolucionarias, nacidas al contacto diario con pueblos nativos cuyas raíces étnicas y culturales se hunden en la tierra mexicana” (Gutiérrez, 1967, p. 7). En un artículo titulado “Vida y obra de la mexicana Juana Belén Gutiérrez de Mendoza”, Flor Rubio declara que fue: “una mujer identificada por la exaltación a sus raíces indígenas” (2020a, p. 14). Rosendo Salazar la reconoce, en 1950, como una “conocedora de la historia de México desde sus raíces” indígenas (citado en Mendieta, 1983, p. 77). En el mismo tenor, Alicia Villaneda escribe en el estudio *Justicia y libertad. Juana Belén Gutiérrez de Mendoza. 1875-1942*: “El espíritu de justicia de Juana Belén se dirigió también hacia los indígenas, sector social con el que se sintió siempre identificada, debido en parte a sus raíces” (1994, p. 78) y “De igual manera, el nombrar a su grupo Hijas del Anáhuac, alude a la conciencia de pertenecer a esta tierra de raíz indígena” (2010, p. 69).

Las expresiones anteriores siguen la línea de pensamiento en que *lo indígena* —en bloque, como “cultura india” (Fell, 2009, p. 261)— está asociado con la imagen metafórica de una raíz, nunca a la de un tallo, ramas o frutos. Si se dice de alguien que tiene raíces mexicanas o francesas, se insinúa que ya no lo es o lo es a medias, o a cuartos, octavos o dieciseisavos... en la tradición estadounidense de la “gota de sangre” (Wade, 2000, p. 21): la raíz es un afincamiento en el pasado, una referencia de origen, no la actualidad ni la completitud de ninguna persona. Alguien argentino es eso, argentino, no una persona de *raíces argentinas* y no se requerirá de ningún exónimo explicativo a la manera de: *argentino sudamericano* o *argentino criollo*. Curiosamente, cuando se habla de las personas que todavía pertenecemos a las naciones etiquetadas como indígenas, no bastará el nombre de nuestro pueblo, se nos pondrá de apellido “indio” o indígena y no se dirá de nosotros que somos *ayöök jayu* o mixes, sino que somos de *raíz indígena mixe*, para usar mi caso.

En el de Juana Belén Gutiérrez de Mendoza, será todavía peor: a pesar de que escribió un libro en donde establece su afiliación al pueblo acax, será llamada caxcana por todas las personas que la han estudiado o, incluso, descendiente de “indígenas cax” (Lau, 2018, p. 183)¹⁴, nación inexistente hasta donde sé (en *¡Por la tierra y por la raza!*, el Cax es una montaña y, por extensión, el territorio caxcán, no el nombre del pueblo, mucho menos un endónimo). En otras ocasiones, se le escatima cualquier adscripción al llamarla “indigenista” (Villaneda, 2010, p. 112; Rubio, 2020b, p. 84)¹⁵ o, todavía más, una de los “intelectuales urbanos radicalizados” que se unieron al zapatismo (Ávila, 2006, p. 130). Entre acax y caxcán¹⁶ existe una semejanza gráfica (quién sabe si fonológica) y no se ha considerado necesario verificar si son naciones diferentes (todos los “indios”, a fin de cuentas, dicen, compartimos una sola identidad por haber sido llamados así desde que lo decidieron los europeos llegados al territorio al cual llamaron América, tanto si queremos como si no, costumbre que continuaron los regímenes mexicanos con el uso que dieron al eufemismo “indígena”).

Pero habrá que rastrear la confusión y esclarecerla: el soslayo es monumental. La cita completa de Rubio (2020a), antes registrada, es la siguiente:

en las averiguaciones de Ana Lau Jaiven y [Alicia] Villaneda, la detallan como una mujer identificada por la exaltación a sus raíces indígenas “fue hija de una oriunda caxcana de la región del cañón de Juchipila en Zacatecas, que durante su juventud fue raptada y sacada de su comunidad originaria”. Después de tal acontecimiento traumático, su abuela no volvió a emitir palabra alguna, razón por la cual Juana se referiría a ella como “la India Muda”. (p. 14)

¹⁴ Pronunciado [k'atʃ] en alfabeto fonético internacional —“cach” en castellano— en el “Curso protagonistas del siglo XIX. Juana Belén Gutiérrez”, dictado por Lau Jaiven (2013), en el *Canal INHERM de Youtube*.

¹⁵ Como menciono en la introducción, entiendo que la condición fundamental para ser indigenista es no ser indígena (entendida como categoría relacional, identitariamente vacía, como también esclarecí). Los indigenismos implican forzosamente una posición exógena de observación hacia las otredades indígenas y la intervención más o menos violenta sobre sus autonomías.

¹⁶ Casi todas las menciones a los caxcanes en *¡Por la tierra y por la raza!* son en plural. Sólo existen cuatro en singular y se refieren a Santiago Orozco, hijo adoptivo y más que eso para Gutiérrez de Mendoza (véase: cap. II.4 y III.3 de esta tesis). De esas ocasiones, la autora acentúa tres veces y una no lo hace. Pensando en que la pronunciación y escritura está castellanizadas, he preferido acentuar la palabra cuando no es parte de alguna cita.

Gutiérrez de Mendoza (1924) cuenta, en el capítulo V de *¡Por la tierra y por la raza!*, que su abuela era llamada (no por ella, sino por sus contemporáneos) la “India Muda”¹⁷:

en 1884, D. Justo Díaz, anciano *vecino de Papasquiario* nos relataba un hecho del que fue testigo ocular:

Batidos *los indios de aquella región*, cayeron algunos prisioneros que según la costumbre, a pesar de la abolición de la esclavitud, fueron distribuidos en las Haciendas en calidad de esclavos. Entre los cautivos iba una joven india que desde el primer momento lo vio todo con absoluta indiferencia encerrándose en un mutismo completo. La llamaron como quisieron: ella no respondió a los nombres que le dieron, hasta que acabaron por no darle ninguno llamándola simplemente la India Muda [...] La India tenía ya seis hijos [cuando] fue rescatada por los suyos, habló con ellos, y [...] Hasta entonces se supo que la India Muda *hablaba el dialecto acax* [...] Un documento conteniendo la narración de este acontecimiento se encontraba todavía el año de 1900, en los *archivos de la Parroquia de Santiago Papasquiario* [...] Este relato me interesó particularmente porque la India Muda era mi Abuela. (p. 84-87, *las negritas y cursivas son mías*)

El rapto, la esclavización y las violaciones acaecidas durante el lúgubre relato —que bien poco tienen en común con la descripción eufemística elaborada por Villaneda (1994, p. 78): “Su abuela fue una india que enmudeció voluntariamente cuando fue seducida por un español”— suceden en las inmediaciones de Santiago Papasquiario, Durango (Gutiérrez, 1967, p. 73-75), en el presente a más de 600 kilómetros por carretera de Juchipila, éste último poblado localizado en el sur del estado de Zacatecas. ¿De dónde, pues, surge la asociación entre la abuela acax y Juchipila, o entre la “India Muda” y los caxcanes? Ningún pueblo llamado acax tuvo presencia en Juchipila, ni los caxcanes en Papasquiario. Gutiérrez de Mendoza los trata, a las claras, como pueblos diferentes: “Eran los últimos acax vencidos. Aliados de los caxcanes” (p. 73).

¹⁷ Sobre la narración de la “India Muda” y su importancia en la construcción de la voz autoral elaboro en el subcapítulo II.4 y en el III.1 de esta tesis.

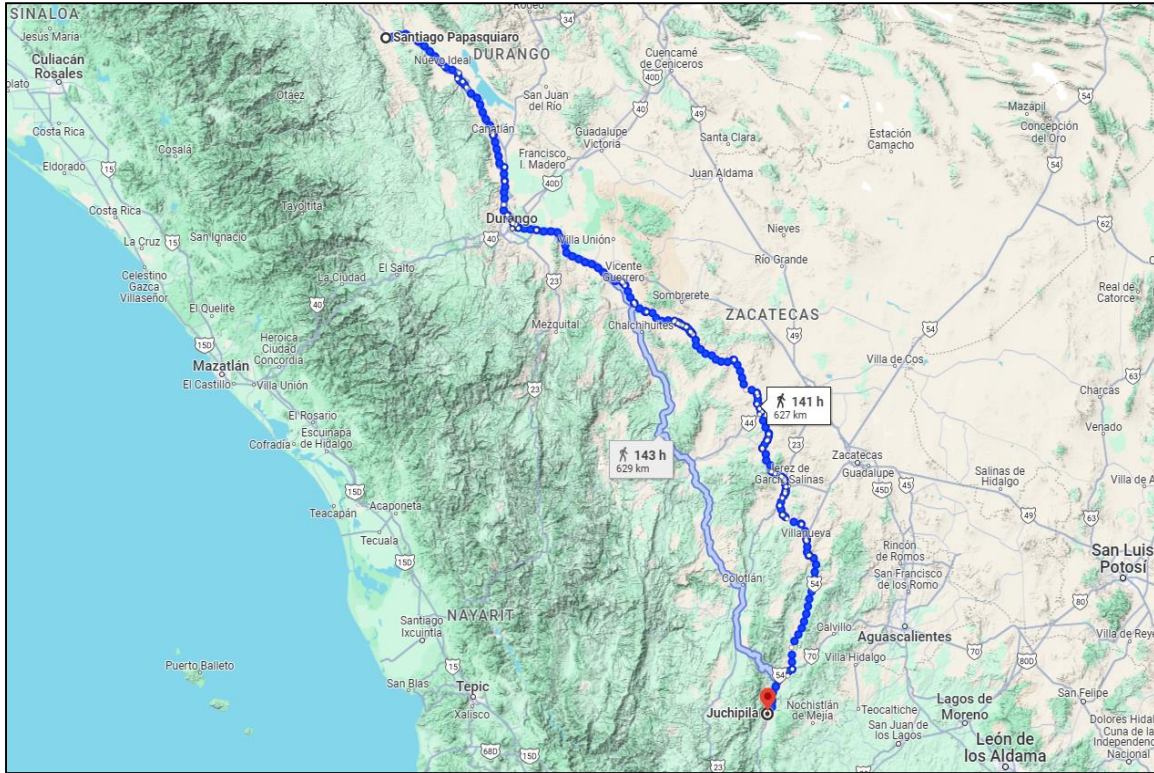


Fig. 1. De Papasquiario a Juchipila. Distancia entre el espacio del relato de la “India Muda” y Juchipila.
Fuente: Google Maps.

Desde el “paradigma indicial”, es decir, “usando un método interpretativo basado en lo secundario, datos marginales o reveladores [...] detalles que habitualmente se consideran poco importantes, o sencillamente triviales” (Ginzburg, 2008, p. 192) para otras lecturas o intereses; y también apoyado en la metodología de la “conjetura” y “explicación”, o, en palabras de Schleiermacher, lo “adivinatorio” y lo “gramatical”, es decir, conjeturas plausibles que deben ser lanzadas en el proceso de la “comprensión” y validadas con la “explicación” (Ricoeur, 2006, p. 88), sostengo que el pueblo de la abuela no es el caxcán sino el acaxee: “Una tribu¹⁸ serrana de Durango y Sinaloa” (Beals, 2011, p. 161-194). Aunque declarados mucho antes extintos por

¹⁸ Aquí se usa la palabra “tribu” para caracterizar a los que para mí son pueblos o naciones, este uso es común en las tradiciones estadounidense y europeas. Entre los autores citados en esta tesis lo usan Beals, Devereaux (2009), Fell (2009) y, más extraño, Valles (2015). A sabiendas de lo anterior, todavía lo marcaría con un “sic”, a no ser porque en mis encuentros con personas de ciertas naciones, como la yoreme o la yaqui, hallé que también les era corriente y no les incomodaba. Con todo, expreso mi distancia ante la utilización de la palabra por los segundos y mi rechazo por la de los primeros.

autores como Sergio Delgadillo (2017; 2022) y Sergio Ortega (1999), todavía en 1928 Everardo Gámiz (citado en Beals, 2011, p. 161) los localizaba, vivos, en Tamazula, Durango. Basado en las pocas fuentes sobre este pueblo, principalmente en una carta de Hernando Santarén, “Misionero entre los acaxeos [quien] estuvo en territorio acaxee en 1600” y hablaba su lengua (p. 162), el trabajo monumental de Ralph Beals respecto a las naciones del norte permite localizar el territorio acaxee en “los valles de Topia y San Andrés”, en las inmediaciones de Papasquiario. Estos datos hacen plausible que los acax fueran acaxee y que, en el relato, hicieran el forzado recorrido de su cautividad hacia la capital de Durango, pasando por el “desolado presidio de San Pedro (Gutiérrez, 1967, p. 72) —sin duda, “el presidio de San Pedro del Gallo” (Carrillo, 2018)—, pueblo en donde radicó la familia de Juana Gutiérrez (Lau, 2018, p. 183).

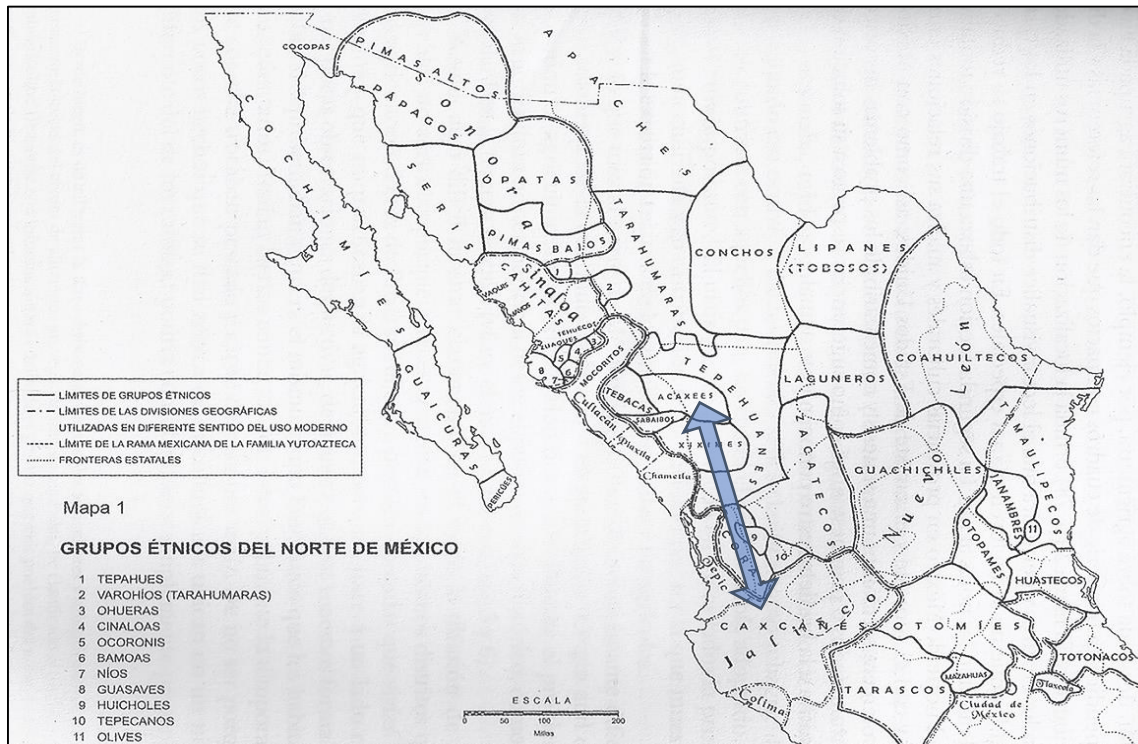


Fig. 2. *Grupos étnicos del norte de México*. Mapa de Ralph Beals [He intervenido la imagen para resaltar localización y distancia entrabas naciones]. Fuente: Delgadillo, 2022, p. 13.

Sin embargo, casi todas las fuentes que he podido consultar repiten, parafraseando, la supuesta afiliación caxcana de Gutiérrez de Mendoza. He realizado un recorrido en búsqueda de la fuente primaria de tan convencida e incuestionada aseveración y lo presento a continuación como lo hice: en retroceso. En 2021, en el canal de *YouTube*, *El sucio rincón de Edgardo*, Edgardo Ramírez explica de viva voz:

Juana venía del pueblo de los caxcanes. Los caxcanes eran un pueblo... un grupo de gente que históricamente es conocido por haber combatido contra los españoles en la llamada Guerra Chichimeca en el siglo XVI [...] esta mujer era descendiente de esos caxcanes que en el siglo XVI lucharon y, en el libro [*¡Por la tierra y por la raza!*], recoge mucho de la sabiduría del pueblo caxcan [...]. (2021, min. 0:59-2:45)

Mientras Edgardo Ramírez habla, en el video aparece lo consecuente: “Nació en San Juan del Río, Durango. Su madre era de origen Caxcan” (min. 1:01)

Seis años antes, Beatriz Elena Valles Salas (2015) consignaba: “Juana Belén fue hija del jalisciense Santiago Gutiérrez Lomelí y de Porfiria Chávez. Descendiente de la tribu de los caxcanes, pobladores del estado de Zacatecas, se enorgullecía de que por sus venas corriera sangre indígena” (p. 226-227). Igualmente, en 2009, Cristina Devereaux Ramirez explica sobre: “*¡Por la tierra y por la raza!* [For the Land and for the People]” que se trata de “*a history and validation of her tribe, the Caxcan indigenous people of Mexico*” (p. 161, *con corchetes en el original*).¹⁹ En otra zona de su disertación doctoral, *Claiming the Discursive Self: Mestiza Rhetorics of Mexican Women Journalists, 1876-1924*, puede leerse: “*Like the Yaquis, Gutiérrez de Mendoza reframed the history of her people, the Caxcanes, and her account of this appears in the first and second chapters of ¡Por la tierra y por la raza!*” (p. 199). Además, en la nota número 35 de su investigación, reitera: “*Gutiérrez de Mendoza claimed to be descendent from the Caxcan people,*

¹⁹ Nótese el estilo de nombrar que he señalado: “los caxcanes indígenas de México”, porque llamarlos caxcanes, se sabe, es insuficiente.

closely related to the Mexica people” (p. 214). Y, finalmente, recurriendo a Lau (2005): “*Porfiria Chávez, was devoted to her family whose maternal lineage claimed relation to the Caxan [sic] Indians*” (Devereaux, 2009, p. 118).

Tanto Rubio, como Valles y Devereaux señalan a Ana Lau Jaiven y Alicia Villaneda como fuentes primarias. Ana Lau (2018), reconocida estudiosa de la historia de las mujeres en México, particularmente en el contexto de la Revolución Mexicana, recuerda, por nombre completo, a “María Juana Francisca Gutiérrez Chávez”, cuya madre, “Porfiria Chávez, una mujer muy devota, obsecada [sic] y rígida, que se consideraba descendiente de indígenas cax” (p. 182-183). Luego, en la nota al pie de este comentario, explica: “Juana se hace descendiente de los indios cax en su libro *¡Por la tierra y por la raza!*”, y apunta: “para saber más de los cax cfr. Phil C. Weigand y Acelia García de Weigand, *Los orígenes de los caxcanes*” (Lau, 2018, p. 183). El artículo de 2018, titulado “Juana Belén Gutiérrez de Mendoza, rebelde a pesar de todo” (p. 181-208), aparecido en el libro *Mujeres protagonistas de nuestra historia* del Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México (INEHRM), es una actualización de un artículo publicado a principios de los años 2000 en distintas revistas y en variadas versiones con cambios mínimos. En uno de aquellos artículos (2005), se encuentra la cita referida:

Juana Belén Gutiérrez Chávez nació en San Juan del Río, Durango, el 27 de enero de 1875, se decía descendiente por línea materna de los caxcanes (Weigand, 1995), en el futuro incluso iría a trabajar al sur de Zacatecas cerca del peñón de Juchipila” (p. 2, *la referencia de Weigand es parte de la cita*).

Por su parte, Alicia Villaneda, en la reedición de su biografía ganadora en 1994 del premio Documentación y Estudios de Mujeres, A.C. (DEMAC) “para recuperar la vida de mujeres extraordinarias en la historia de México” (2010, p. 11), manifiesta:

Juana Belén pasó su infancia en su tierra natal [San Juan del Río, Durango], era una orgullosa mestiza mexicana, hija de un jornalero pobre. Su abuela materna era una indígena

caxcana de la región del cañón de Juchipila en Zacatecas [...] Sobre la personalidad de su abuela, Juana Belén tuvo una particular inquietud que se evidencia en muchos de sus escritos. La llama la *India Muda*, porque su abuela dejó de emitir palabra cuando en su juventud fue raptada y sacada de su comunidad en Juchipila (p. 24, *con cursivas en el original*)

Después agrega: “Desde su participación en el zapatismo en 1911, ella se impuso casi como motivo de vida luchar por devolverles su lugar histórico a los mexicanos indígenas. Ella recordaría que descendía de una indígena caxcana” (p. 81). Y, finalmente: “Fue en Zacatecas —más concretamente en la región del cañón de Juchipila— donde Juana Belén consolidó su postura indigenista. Funda el Consejo de Caxcanes (su abuela había sido una indígena caxcana)” (p. 116).

Los pasajes anteriores son adendos a la laureada edición de 1994, en donde Villaneda aseveraba categóricamente:

Ella misma tenía una ascendente indígena. Su abuela fue una india que enmudeció voluntariamente cuando fue seducida por un español. "*Era mi abuela, decía con orgullo. No le conocía otra sensibilidad mayor que su apego a los caxcanes, constructores de Chicomostoc*" (p. 78, *con cursivas en el original*).

Hasta aquí, la referencia más antigua, retomada por todas las investigaciones posteriores, es la de 1994 de Alicia Villaneda. Pero dentro de la mención hay un apunte, marcado con comillas y cursivas, que remite a la obra fundacional de los estudios académicos y biográficos sobre Gutiérrez de Mendoza: el libro de Ángeles Mendieta Alatorre: *Juana Belén Gutiérrez de Mendoza. Extraordinaria precursora de la Revolución Mexicana* (1984). Todo el rescate de su vida y obra se debe a este importantísimo trabajo. Ahí, en una sección titulada “Encomios” (p. 69-80), se asientan discursos panegíricos de parte de José C. Valadez, Santiago R. de la Vega, Rosendo Salazar, Aurora Reyes y Concha Michel, en ese orden. Las palabras de Salazar acerca de Gutiérrez de Mendoza son retomadas del periódico capitalino *El Nacional*, en su edición del 21 de mayo de 1965:

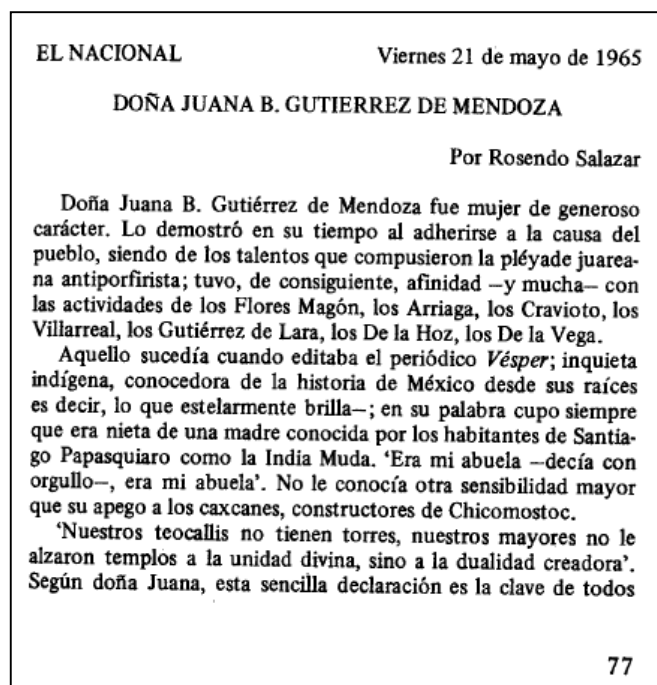


Fig. 3. *Doña Juana B. Gutiérrez de Mendoza*. Por Rosendo Salazar. Fuente: Mendieta (1983, p. 77)

En el segundo párrafo, contiguas, se hallan dos ideas correlacionadas pero independientes:

en su palabra cupo siempre que era nieta de una madre conocida por los habitantes de Santiago Papasquiaro como la India Muda. ‘Era mi abuela —decía con orgullo—, era mi abuela’. No le conocía otra sensibilidad que su apego a los caxcanes, constructores de Chicomostoc. (Salazar, citado en Mendieta, 1983, p. 77)

Primero, Rosendo Salazar²⁰ —quien conoció personalmente a Juana Gutiérrez— recuerda y parafrasea las ocasiones en que ésta mencionaba a su abuela. En una idea secundaria, posterior al cierre de las comillas simples que utiliza para registrar el diálogo, Salazar menciona también el cariño y relación que Gutiérrez de Mendoza (no su abuela) tuvo con los caxcanes. Once años después, la cita se transformará en Villaneda: “‘Era mi abuela, decía con orgullo. No le conocía otra sensibilidad mayor que su apego a los caxcanes, constructores de Chicomostoc’” (1994, p

²⁰ Rosendo Salazar Álamo (1888-1971) fue un escritor y también antologador de poesía proletaria en México, “obrero, impresor, periodista revolucionario [...] miembro prominente de la Casa del Obrero Mundial y también de la CTM” (de la Torre, 2015, p. 125). Una semblanza suya puede consultarse en el libro: *Líderes y sindicatos* (1953).

78, con comillas y cursivas en el original). La grave errata incluye en la voz registrada de Gutiérrez, en “discurso directo [...] sin intermediación alguna” (Pimentel, p. 86, 1998), una supuesta relación de su abuela con los caxcanes; cuando, en realidad, es Rosendo Salazar quien evoca el vínculo entre Gutiérrez de Mendoza y los caxcanes. Dos décadas después, Lau (2005) agregará a su paráfrasis la mención de Juchipila. Sin embargo, nunca hubo en Juana Belén Gutiérrez de Mendoza ninguna afiliación de su abuela al pueblo caxcán.

Gutiérrez de Mendoza es fundadora del Consejo de los Caxcanes (1924, s. p.; 1967, p. 5),²¹ pero ella misma no es caxcana, aunque en todas partes se asegure que lo es: la pugna identitaria es por aseverarse “india” y construir las bases ideológicas y el programa político de una restauración de la “Civilización Indígena” (1924, p. 94), enunciada así, con capitales y en categorización general. La escritora acax (¿ya lo puedo decir?) entiende a *lo indígena* como un bloque poblacional que comparte, además de una historia de sujeción y vejaciones, características esenciales suficientes para hablar de unidad —en términos racialistas— y se inscribe a la “Tradición Luminosa” (p. 23) de los caxcanes porque ésta pertenece y toca a “la gran mayoría, la base de la población, la mayoría aborígen, homogénea” (p. 106). Aunque no se delimita a eso, *¡Por la Tierra y por la raza!* es un aserto identitario en primera persona y en colectivo. Es un deslinde del *ellos*, “criollos y mestizos” (1924, p. 87) y una afiliación al *nosotros*, la “raza autóctona” (p. 67). Como sucede en *ayöök* con la persona *ëëts* (una de las dos variantes que tenemos para la primera persona en plural), se trata de un *nosotros* que incluye interlocutores directos y específicos mientras excluye a otros presentes u oyentes, a quienes no se les está hablando. Aunque a Claude Fell (2009, p. 263), especialista en la obra de José Vasconcelos, un diálogo entre *nosotros* le parezca una

²¹ Uno de los más graves defectos que presenta *¡Por la tierra y por la raza!* está en el paginado. Las imágenes, y otras páginas en blanco, no cuentan con números de página y la numeración continúa sin contabilizarlos. Además, después de la página 36, sigue la 41. Nominalmente, se pierden cinco páginas, pero el texto se conserva entero.

“posición aislacionista” destinada al “vacío y la extinción en un futuro no muy lejano de las comunidades que [Gutiérrez] pretende defender y salvaguardar” (p. 263), parece ser que, ya entrados en el siglo XXI, todavía no estamos extintos y podemos reeditar esos diálogos (y en efecto, no hemos dejado de hacerlo) incluso en espacios como el académico. Es mi deseo que, así como yo he tenido la fortuna de hallar a Juana Gutiérrez, otros de *nosotros* puedan conocerla y dialogar con ella de mejor manera de lo que a mí me ha sido posible.

Parto de *¡Por la tierra y por la raza!*, como sextante, para hacer el recorrido por el territorio de Juana Belén Gutiérrez, atendiendo a su postura de que es en la relación de los pueblos con su “región natural”, o el territorio, en donde se asienta la “naturaleza” indígena (p. 69-70).²² Así como para nosotros los mixes, también para ella la vida es el territorio y el territorio es la existencia misma: “donde algo nuestro tiene el cactus arraigado a las asperezas del suelo, las montañas que ‘no se mueven nunca’” (1924, p. 69). He leído su vida y obra con lo anterior en mente. He establecido un “pacto lector” (Negrete, 2015, p. 229) —acaso un “pacto entre derrotados”, para seguir la “fe demencial” en la solidaridad y la oscilación “entre la esperanza y la desesperación” de Ernesto Sábato (2018, p. 121-125)— basado en la radicalísima idea de creerle cuando dice que su abuela era acax y, por eso, Gutiérrez de Mendoza es “india”. Propongo tomar la declaración con la seriedad, respeto y condolencia que merece, todavía más por tratarse de una mujer deslenguada o de tener la palabra quebrada como muchos de nosotros. Digo radical en vistas de la evidente dificultad que observo en las investigaciones —suficientes para hablar de una tendencia— para aceptar esta parte de la propuesta política de Gutiérrez de Mendoza, en buena medida antimexicanista. O, puesto de otra manera, para no arriesgarme, por hablar de antimexicanismos, a enfrentar una indignación parecida a la que causó Antonio Díaz Soto y Gama

²² En los subcapítulos II.3 y III.4 discurro acerca de la postura esencialista y racista (no racista) de la autora.

en la Convención de Aguascalientes (Ramírez F., p. 195-212): soy extremista en razón de que no descarto ni rechazo —de modo condescendiente y no tan sutil— la crítica al nacionalismo mexicano, central en la obra de Juana Belén Gutiérrez, y menos aún, su reflexionada negativa a ser nombrada mestiza.

De los acercamientos a *¡Por la tierra y por la raza!*, solamente conozco un texto, el de Rafael Mondragón (2019), que ha establecido un diálogo lector con una “intelectual indígena” (p. 446), aunque pasado por el tamiz (acaso atenuante) de la noción de “un lento proceso de reindianización” de los profesores rurales (p. 445). En su artículo, “Las prácticas de lectoescritura en las escuelas rurales, la profesionalización letrada de los intelectuales indígenas y el debate por la literatura mexicana”, Mondragón, describe a *¡Por la tierra y por la raza!* como “un libro escrito en primera persona [...] es obra de alguien que se asume como india” (p. 447). Con todo, él también acepta que la abuela de Juana es una “indígena de la misma región” de Juchipila (p. 446). Los demás estudios que he podido consultar, puede que le otorguen el beneficio de la duda, pero acotada siempre en otros armazones ideológicos, por ejemplo: “as a female Mexican-Indigenous activist from the mountains of Durango (Devereaux, 2009, p. 196); o “lo que logramos advertir en su escritura en esta etapa, es que se va a identificar con la etnicidad india [lo que eso signifique], al poner énfasis en la conciencia de pertenecer a tal grupo” (Rubio, 2017, p. 112). Dialogar con Gutiérrez de Mendoza como “india” es un ejercicio que requiere un esfuerzo monumental, al parecer.

1.2 ESTAMPAS O MODOS DE TRAMAR UNA RESTAURACIÓN BIOGRÁFICA

Dice Hayden White que la historia es “una estructura verbal en forma de discurso en prosa narrativa” (citado en Aurell, 2006, p. 631), pues sólo puede mostrarse previa elaboración de

tramas que la hacen inteligible. De ahí que proponga la metahistoria como análisis historiográfico de los mismos discursos que se han presentado, a lo largo de la historia, como historia (valga la expresión). La metahistoria es un método de análisis que bebe de la teoría literaria en intenta interpretar los discursos presentados como históricos desde herramientas desarrolladas en la crítica y los estudios literarios (p. 634). A su vez y a su manera, Paul Ricoeur, en *Tiempo y narración I* (2004), propone que sólo la narración puede dar sentido a la historia. Los discursos históricos y los literarios “poseen un núcleo común” y ambos comparten tanto una “identidad estructural” como “un parentesco profundo entre la exigencia de verdad de uno u otro modo narrativo” (p. 39).

A continuación, a partir de la lectura de las “estampa[s]” y perfiles (Mendieta, 1983, p. 47) existentes y según ciertas pautas, presento un escueto arco narrativo de la vida de Juana Gutiérrez en donde intercalo comentarios sobre las personas que construyeron esas tramas. Por ello, debo repetir que no coincido con las lecturas globales que intentan reducirla, “procesos de sobreinterpretación” mediante (Eco, 1997, p. 59)²³, a un nacionalismo que no existe en su obra, sobre todo no en *¡Por la tierra y por la raza!* Al grado, por ejemplo, de llamar “españoles” (Mendieta, p. 9) a los secuestradores y violadores de la “India Muda”, cuando Gutiérrez de Mendoza (1924) denuncia, en el transcurso del relato, la persistencia de la esclavitud en el México independiente y de modo directo a los “mestizos” (p. 83) como perpetradores de las vejaciones a su abuela (p. 84).

²³ En el capítulo “La sobreinterpretación de textos”, de su libro *Interpretación y sobreinterpretación*, Umberto Eco (1997) brinda una magnífica lección sobre las interpretaciones hechas con sesgos doctrinarios (yo entiendo la mexicanidad como una doctrina), utilizando como ejemplo a “los adeptos del velo” (p. 66), quienes leyeron en Dante “un lenguaje o una jerga secretos sobre cuya base toda referencia a cuestiones eróticas y a personas reales debe ser interpretada como una invectiva cifrada contra la iglesia” (p. 65) y lo asociaron a prácticas “masonas” o “rosacruz” (p. 67). Para el escritor italiano, este supuesto argot hermético en realidad eran, con suma obviedad, “claves para descubrir sentidos no literales” de la poesía de Dante, es decir, pautas de lectura dejadas por el mismo autor. Tajante e irónico, Eco refiere: “La tragedia [...] es que no encuentra[n] en Dante ninguna analogía notable con la simbología masónica y al carecer de analogías que lo[s] conduzcan a un arquetipo ni siquiera sabe[n] qué arquetipo buscar (p. 68).

Aunque quedan recovecos de indefinición, la biografía de Gutiérrez de Mendoza está, en lo general, si no completada, al menos redondeada (tramada, siguiendo todavía a White). Ha sido un esfuerzo mayúsculo de muchas personas, sobre todo mujeres, entre las cuales también figuran sus hijas y nietas. La segunda edición de *¡Por la tierra y por la raza!* registra en su página legal: “Derechos reservados. Laura Mendoza Gutiérrez (Gutiérrez, 1967, p. 3), a quien Ángeles Mendieta (1983) agradece:

la gentileza de doña Laura Mendoza (1895-1975), quien me proporcionó en 1960 documentos sobre su madre, Juana Belén. Debo otros datos y el cuidado de esta edición a Susana Mendoza Gutiérrez y el retrato de doña Juana que ilustra esta obra a Andrea Gómez. (p. 7)

Ana Lau Jaiven (2018) hace lo propio: “En mi caso, llevo trabajando varios años sobre Juana y he partido de una entrevista realizada a su nieta la señora Susana Cataño Mendoza, quien además de sus recuerdos, amablemente me proporcionó folletería y publicaciones de su abuela” (p. 182).

Inicio el ejercicio recurriendo a la gran investigación fundacional, trabajo sobre todo archivístico: *Juana Belén Gutiérrez de Mendoza (1875-1942). Extraordinaria precursora de la Revolución Mexicana*, autoría de Ángeles Mendieta de Alatorre. La primera parte de este libro es presentada como autobiografía a partir de textos inéditos de Gutiérrez de Mendoza. Se consigna ahí lo que ella misma evoca respecto a su nacimiento:

No me consta, pero me han asegurado que nací en San Juan del Río, Durango, el nevado amanecer del día 27 de enero de 1875. Este dato debe ser importantísimo, porque lo han anotado con minuciosa escurpulosidad en los registros de la cárcel, cada vez que he estado ahí. Y a fuerza de repetirlo, me he acostumbrado a ello de tal modo, que cuando entro en alguna parte, especialmente a los edificios públicos, o cuando me presentan a alguien, digo invariablemente: Juana B. Gutiérrez de Mendoza, San Juan del Río, Durango, 27 de enero de 1875, etc., etc. (Gutiérrez citada por Mendieta, 1983, p. 18)

Aunque pudiera parecer que Juana no tiene demasiada claridad sobre su origen, se trata más bien de su afamada (entre quienes la conocieron y han estudiado) ironía²⁴. En sus notas autobiográficas, el primer recuerdo que menciona es el de su llegada a San Pedro del Gallo en 1879 y algunos sucesos tiernos de esa primera infancia (p. 15-17). Mendieta dice de esta primera parte de su vida que era hija de campesinos migrantes y que en San Pedro del Gallo aprendió a leer, se volvió autodidacta y comenzó a publicar sus primeros textos “en los periódicos más importantes de la época” (p. 43). Ana Lau Jaiven (2005) sintetiza del siguiente modo la vida temprana de Juana: Nace en “San Juan del Río, Durango, el 27 de enero de 1875 [...] Hija de Santiago Gutiérrez Lomelí, campesino de Jalisco, quien había emigrado en busca de mejores oportunidades de trabajo, y de Porfiria Chávez” (p. 2), hija de la “India Muda”. Juana se casó con Cirilo Mendoza en 1892, un minero a quien enseñó a leer, y se trasladó a “vivir a Sierra Mojada, Coahuila donde él fue contratado como rayador de mineral en la mina ‘La Esmeralda’” (Lau, 2005, p. 2). Será en Coahuila donde Juana comenzará su inclinación hacia las luchas obreras e iniciará su carrera como periodista:

La difícil situación de vida de los mineros, empujó a Juana a escribir para denunciar lo que veía, iniciándose con ello en el periodismo. Envió algunos artículos sin firma para que fueran publicados en periódicos de oposición” (p. 3)

Los primeros textos de Juana son denuncias sobre la explotación laboral en “el mineral de ‘La esmeralda’” en el oeste de Coahuila, cerca de la frontera con Chihuahua. En ese estado inaugurará una cadena de encierros carcelarios (Mendieta, 1983, p. 43). Por aquella época —Gutiérrez tenía alrededor de veinticinco años— muere su esposo y queda sola con tres hijos:

²⁴ Por ejemplo, Mendieta caracteriza su escritura como: “Irónica, sabia e indomable” (1983, p. 9) y Villaneda resalta: “El tono extremadamente audaz y sarcástico de *Vésper*, fundado y escrito por una mujer, no tenía precedente en la historia del periodismo mexicano” (1994, p. 22).

Santiago, Julia y Laura. También su hijo Santiago moriría por entonces (Villaneda, 1984, p. 83). La viudez y la “amenaza de ser nuevamente encarcelada” le hacen decidirse a migrar hacia Guanajuato (Valles, 2015, p. 229). En una fábula parecida al cuento tradicional que sitúa a Benito Juárez perdiendo un borrego en Guelatao y huyendo hacia la ciudad de Oaxaca,²⁵ Mendieta registra la migración familiar: “en el año de 1901 vendió sus cabras, y bajando de sus montañas se aposentó en Guanajuato” (1983, p. 9); a partir de la melancolía de Juana al evocar aquella parte de su vida en sus memorias:

tuve el impulso de volverme a la montaña, un deseo desesperado de abrazar a la ‘Sancha’, mi cabra favorita, de remontar a las cumbres, de ver el sol, aquel sol ardiente que reverberaba en las lomas y quemaba la frente [...] No. decididamente yo no volvería a la montaña mientras Porfirio Díaz fuera presidente. (Gutiérrez, citada en Mendieta, p. 19)

Así aparece Juana Gutiérrez en la historia de México, asentada en Guanajuato y habiendo fundado el periódico *Vésper*. Ángeles Mendieta, con un estilo romántico y mexicanista, dice que Juana decidió avecindarse en la capital del estado de Guanajuato para “dar testimonio de su fe juarista” (1983, p. 44). El periódico que a la postre daría renombre fue publicado en cuatro interrumpidas épocas, en “1901, 1903, 1910 y 1932” (p. 11), a causa de requisiciones de imprenta, censuras, exilios y encarcelamientos. Este periódico la coloca en el radar de Ricardo Flores Magón, quien no escatima alabanzas para Juana y *Vésper*:

Ahora que muchos hombres flaquean y por cobardía se retiran de la lucha, por considerarse sin fuerzas para el combate encaminado a la reivindicación de nuestras libertades; ahora que muchos hombres sin vigor retroceden espantados ante el fantasma de la tiranía, y llenos de terror abandonan la bandera liberal para evitarse las fatigas de una lucha noble y levantada, aparece la mujer, animosa y valiente, dispuesta a luchar por nuestros principios, que la debilidad de muchos hombres ha permitido que se le pisotee y se le escupa. La Sra. Juana B. Gutiérrez de Mendoza, acaba de fundar en Guanajuato un periódico liberal, *Vésper*, destinado a la defensa de las instituciones liberales y democráticas. Los dos primeros números que tenemos a la vista desbordan entusiasmo y fe por la sagrada causa de la libertad.

²⁵ Mismo que Benito Juárez desmiente en *Apuntes para mis hijos* (2003, p. 26-28).

Vésper, está destinado a desempeñar importante papel en este momento en que los buenos mexicanos luchan contra el personalismo entronizado. (citado en Mendieta, p. 22-23)

Así inicia la prestigiosa (y peligrosa al mismo tiempo) carrera periodística de Juana Gutiérrez de Mendoza, pues, como señala Flor Rubio (2020a), “participó en la edición y dirección de alrededor de 15 periódicos, de entre los que destacó el célebre Vésper”. Esta investigadora, en su tesis de maestría, elabora una excelente línea del tiempo que concatena las publicaciones en que participó como fundadora, directora o escritora. Rubio divide el esquema en tres etapas, señaladas con color naranja, amarillo y verde, que corresponden a las etapas “prerevolucionaria”, “revolucionaria” y “posrevolucionaria” (p. 12), respectivamente:

Producción 1897-1919							
Año	1897	1901	1903	1904	1906	1907	1909
Publicación	El Hijo del Al	Vésper	Vésper	El socialista y Fiat Lux.	Vésper	Partido Socialista.	Colaboración en La Corregidora- Vésper
1910	1911	1911	1912	1913	1914	1914	1919
Vésper	Vésper	La Voz de Juárez	Sinfonía	Combate	Anáhuac	La Reforma	El Alba
Producción 1922-1941							
1922	1924	1932	1933	1934	1937	1936	
Alto!	Por Tierra y Raza	Vésper	Tres Problemas Nacionales/ El Cuatatapá	El Cause	Genesis	República Femenina	
1938	1940	1941					
Más allá de los muros	Para Michoacán!	Chicomostoc					

Fig. 4. Cronología en la prensa de Juana Belén Gutiérrez de Mendoza. Fuente: Rubio (2020a, p. 12)

Acerca de *Vesper*, Cristina Devereaux (2009)²⁶ destaca que Juana “*took the dangerous rhetorical road and directed political threats directly to the dictator, Díaz*”, a diferencia de otros periodistas que dirigían las críticas “*through the safer trope of humor*” (p. 26). Esto la llevará, junto con Elisa Acuña a la Cárcel de Belén. Jonathan Gamboa (2010) menciona: “En 1903 [Elisa Acuña] formó parte de la mesa directiva del Club Liberal Mexicano, al lado de Juana Belén Gutiérrez de Mendoza y María del Refugio Vélez, entre muchos otros” (p. 16). Así, Juana es localizada por Gamboa, en su estudio sobre Acuña, en la infame Cárcel de Belén²⁷, antecedente inmediato del *Palacio Negro de Lecumberri* en la incultración de presos políticos durante el Porfiriato:

En 1904 fue recluida en la Cárcel de Belén junto a Juana Gutiérrez. Ellas, así como Dolores Jiménez y Muro, fundaron el grupo “Hijas de Cuauhtémoc” que combinaba las demandas de igualdad y cambios políticos. Ya libres, Gutiérrez y Acuña se dedicaron a redactar el periódico *Fiat Lux*, de tendencia socialista y, en el destierro, en San Antonio Texas, reanudaron la impresión del periódico *Vesper*, editado por la misma Juana Gutiérrez desde 1901, que había iniciado sus publicaciones en Guanajuato y que, con diversas interrupciones en su producción, se mantuvo hasta 1935 (p. 16).

Encarceladas, Elisa y Juana coincidieron con la “honrosa presencia de Ricardo y Enrique Flores Magón, Santiago de la Hoz, Juan Sarabia, Santiago de la Vega y otros liberales” (Villaneda, 2010, p. 47). Este grupo fue junto al destierro, “encabezados por Camilo Arriaga”, estableciéndose en Laredo, Texas (p. 48), donde Juana Gutiérrez los alcanzaría al ser liberada (bajo la condición también del exilio) (p. 49). Gutiérrez de Mendoza recuerda al “grupo de expatriados”:

Camilo Arriaga, Ricardo Flores Magón, Santiago de la Hoz, Juan Sarabia, Santiago R. de la Vega, Manuel Sarabia, Sara Estela Ramírez, Elisa Acuña y Rosette. Con la familia de

²⁶ La obra periodística de Juana Belén Gutiérrez es analizada a profundidad por Devereaux desde una perspectiva retórica. Aunque, como la misma Devereaux acepta: “Gutiérrez de Mendoza *may have rejected the term “mestiza” as an identifier because at the time in which she was writing (1897-1940), mestizaje meant assimilation into the dominant culture*” (p. 24). Desde mi perspectiva, en México todavía significa lo mismo.

²⁷ Se había sugerido que Belén, el segundo nombre elegido por Gutiérrez para sí misma, era en recuerdo de su estadía en esta cárcel. Sin embargo, Sofía Magallanes (2020) descubrió que “a finales de la década de 1800 [...] ya firmaba como Juana B. Gutiérrez”, lo cual desmiente esa hipótesis.

Arriaga, la de Flores Magón y la mía hacíamos buen número, con que fue a vivir también la excelsa poetisa Sara Estela Ramírez. (citada en Mendieta, 1983, p. 22)

Tras cruentas desavenencias, a partir de 1906 rompe el grupo y acaban enfrentados en injuriosas pugnas desde cada uno de sus periódicos, sobre todo de parte de los Magón, “pues en sus escritos, los comentarios sobre ellas [Juana y Elisa] primero son laudatorios y, después, se puede notar un tono distanciado y hasta crítico” (Gamboa, 2010, p. 16).²⁸

La autobiografía reconstruida por Mendieta se divide en dos partes y, la segunda, escrita ya en 1913 —presentada mediante retazos de textos escritos en la prensa, en distintas imprentas y casas editoriales, muchas de ellas improvisadas— da cuenta de Juana Gutiérrez ya en México, en medio de un “clima que lindaba en el terror” (1983, p. 27). En uno de aquellos textos, Juana narra, con una elegante y conmovida pluma, un encuentro con Santiago Orozco, “El último caxcán” (Gutiérrez, 1924, s. p.), quien tanta importancia tendrá en la vida y obra posterior de su madre adoptiva, sobre todo en la autodefinición identitaria desarrollada en *¡Por la tierra y por la raza!* (ver: II.4 y III.3 de esta tesis):

De lo alto de la barranca, por la vereda estrecha [...] ví descender una cosa con apariencia de ser humano. Era Santiago Orozco que bajaba a mi encuentro saltando por sobre las ramas y los peñascos. Cómo se apretó el corazón al verlo... Estaba desconocido. Un pantalón color indefinible; la camisa de azul rabioso; el sombrero de anchísimas alas caídas, como dos enormes alas rotas; y por debajo [...] la melena y la barba crecidas, juntándose en una sola cosa enmarañada, que no dejaba ver más que sus ojos, aquellos ojos grandes y brillantes como dos fanales. Subimos. Era la Mina de San Francisco, en la Sierra de Huautla [...] Cuantas cosas para contarse entre dos personas que no se han visto durante algunos meses vividos en el angustioso torbellino de la Revolución. (Gutiérrez, citada en Mendieta, p. 28)²⁹

²⁸ El artículo se puede consultar en el sitio *Memórica. Haz memoria* (Gobierno de México, s. p.) https://memoricamexico.gob.mx/swb/memorica/Cedula?oId=KfJ_H4QBQtMxhQCTCMIL

²⁹ Un poco más adelante, entre las páginas 30 y 31, Gutiérrez de Mendoza narra un encuentro con Zapata, quien la recibe como a una conocida. La descripción del general no deja bien parado a Zapata. Según esto, golpea e insulta a un prisionero atado que pedía clemencia. La escena la indigna y desespera “por la impotencia para impedirla”, aunque “Zapata [...] se disculpó de no haberme visto por la ‘*escuridá*’ y me pidió excusas por haber golpeado delante de mí a aquel *tal*, explicándome que era espía y que sé yo” (citada en Mendieta, 1983)

Devereaux resume las “desilusiones” de Gutiérrez de Mendoza en aquellos años: “*such as the 1913 assassination of Francisco Madero [...] the passing of the 1917 Constitution, which failed to bring quick reform for her people to fruition, and Emiliano Zapata’s assassination in 1919*” (2009, p. 28). Pero la tragedia fulminante, de entre todas, fue la muerte de Santiago Orozco, “EL BRAVO CAXCÁN” (Gutiérrez, 1924, p. 90): pupilo, hijo adoptado y político (casado con su hija Laura), quien fuera asesinado en 1915. Un año antes, Juana recuerda, “cuando mayor era la confusión y más intensas las sombras, Santiago Orozco, nativo del Cax, lanzó su grito de combate ¡POR LA TIERRA Y POR LA RAZA!” (Gutiérrez, 1924, p. 88), frase que titulará la obra cumbre de Gutiérrez de Mendoza. Junto con la “India Muda”, Orozco es la figura central en la heredad de Juana y en su afiliación identitaria (Ver: II.4 y III.3 de esta tesis).

Existe un estudio judicial publicado por la Suprema Corte de Justicia de la Nación en el libro *Historia judicial mexicana III. Criminalidad y delincuencia, 1849-1938*, cuyo título, retóricamente oblicuo³⁰, es: “El zapatismo como apología del delito” (2009) escrito por Carlos Barreto. Para dar cuenta “de la compleja posición del Zapatismo [...] hallándose envuelto en una fortísima campaña de descrédito que lo acompañó hasta la emboscada en Chinameca” (p. 35), el autor hace un detallado análisis de un expediente, el “Juicio de Amparo, 1911/ exp. 34”, que encuentra en la Casa de la Cultura Jurídica de Cuernavaca (p. 26), interpuesto ante el encarcelamiento de un “joven tipógrafo zacatecano” de nombre Santiago Orozco, quien “en los primeros días de octubre de 1911 arribó a Cuautla, Morelos” (p. 26). Orozco era un notable simpatizante zapatista quien llegaría a ser, a la postre, coronel del Ejército Libertador del Sur. El amparo es impuesto nada más y nada menos que por Juana Gutiérrez de Mendoza, y Orozco es el “hijo adoptivo” (p. 27) a quien Juana llama “EL ÚLTIMO CAXCÁN GUERRERO ASESINADO

³⁰ Porque da la impresión de suscribir aquello que el artículo denuncia y desmonta en su desarrollo: la estigmatización de la rebelión suriana como criminal y hecha por bárbaros y salvajes.

POR LOS USURPADORES” (Gutiérrez, 1924, s. p.) y a él dirige la sentida elegía en el capítulo V de *¡Por la tierra y por la raza!*:

los sucesores de D. Pedro de Alvarado que se habían apoderado ya de la Revolución [...] ostensiblemente nada podían contra Santiago Orozco, porque nada podía haber más legítimo que su causa, pero exactamente, aquella legitimidad amenazaba su bastardía y se dispusieron a exterminarla [...] Se le preparó la más cobarde celada y el 29 de Septiembre, diez y seis días después de iniciar la Restauración en la Villa de Milpa Alta, Santiago Orozco caía, herido a traición, para no levantarse más [...] Al morir el bravo caxcan cuyos restos descansan olvidados en el cementerio de Xochitepec, alguien recogió aquella bandera consagrada por el sacrificio, y sobre el cadáver del que supo levantarla se renovó la promesa de sostenerla en alto. Quizás no hayan olvidado aquella promesa algunos de los que la hicieron y un día la enseña del Cax vuelva a destacarse en el fondo azul del infinito. (p. 89-90)

Los cargos contra Orozco en Cuautla fueron: “apología del delito del criminal Emiliano Zapata”, por hacer campaña a favor de Zapata en las elecciones federales de 1911, mismas que ganaría Francisco I. Madero (Barreto, 2009, p. 27). Ante esto, “su madre adoptiva y ‘defensora’” elaboró el recurso de amparo, con el cual logró su liberación:

Argumentando que “mi referido hijo y defendido no ha cometido el delito que se le imputa, ni está comprobado el cuerpo del delito en los autos; no obstante esto por prevención y por considerar el referido Santiago Orozco como partidario del General Emiliano Zapata, el juez citado declaró su formal prisión”. (p. 27, *con comillas en el original*)

En otro de sus artículos, titulado “La escritura revolucionaria: Vida y publicaciones de mujeres periodistas durante el Porfiriato”, Ana Lau Jaiven (2014) recapitula la integración, tanto de Gutiérrez como de Orozco al ejército suriano. Juana Gutiérrez se había trasladado a Morelos en 1911 “acompañada de sus hijas Laura y Julia, para integrarse al proyecto agrario que perseguía Emiliano Zapata”. Los encargos conferidos y las tareas realizadas la hacen acreedora al “grado de coronela en el regimiento Victoria, que ella organizó junto con Santiago Orozco” (p. 82). Ángeles Mendieta registra, además de la voz directa de Gutiérrez de Mendoza, la de su hija Laura Mendoza.

Con rabia y dolor, Mendoza rememora la *Guerra Sucia* de la que también fue víctima su madre por su afiliación zapatista:

fue villanamente secuestrada en el zaguán de la casa [...] Mi tía Yova y yo, anduvimos de la seca a la meca en todas las Comisarías preguntando [...] estábamos por confirmar una tragedia, cuando la encontramos en la Inspección de Policía. A las dos de la mañana, el Inspector Pita, de vernos las caras desesperadas nos permitió que de lejos viéramos a mi madre, para que se nos quitara el temor de que la habían matado [...] En la penitenciaría, cuando volvió Urrutia a insistir en que mi madre le diera informes sobre los rebeldes, se interpretó de una manera tan criminal, que las compañeras Dolores Jiménez y Munro, María de Jesús Jaso y Manuela Peláez, fueron informadas que mi madre las había traicionado y se había vendido a Huerta. ¡Desgraciada gente! (Mendoza, citada en Mendieta, 1983, p. 37)

Luego de la ruptura entre carrancistas y zapatistas, madre e hija “de apenas veinte años, quien ya colaboraba con algunas acciones en el zapatismo”, fueron apresadas en 1915 y encerradas en “la Penitenciaría [del Distrito federal], donde permanecieron cerca de un año” (Villaneda, 2010, p. 108). Sin embargo, la influencia agrarista permanecería durante el resto de la vida de Juana Belén Gutiérrez y, en 1919, ya muertos Orozco y Zapata, emprendió el experimento de la “Colonia Agrícola Experimental [Santiago Orozco] en Acatlipa, dentro de la hacienda de Temixco, en Morelos, para trabajar la tierra de manera comunitaria al lado de quienes habían luchado con Santiago Orozco y con ella” (p. 82-83). A pesar de un préstamo de Secretaría de Agricultura y Fomento, en el gobierno de Adolfo de la Huerta, “la cantidad obtenida no fue suficiente, por lo que se tuvieron que suspender los trabajos y la situación se hizo muy difícil” (p. 110). La intentona fracasó y, a partir de entonces, inicia otra etapa de su vida, la última, dedicada a la enseñanza combinada “con una escritura contestataria mediante la publicación de libros y folletos y con una exaltada participación política”. De este período es el diario *El Desmonte* y también *Alma Mexicana*. Para Lau Jaiven, el primero atendía al ideario indigenista y zapatista; y el segundo a la lucha feminista (p. 83).

Sobre la labor educativa de la profesora Gutiérrez podría hacerse un trabajo extenso específico y éste podría titularse: “Habitar la contradicción”. Durante la cruzada vasconcelista, Juana Gutiérrez recibió nombramiento como profesora rural (Lau, 2018, p. 198) y, según consta en una carta manuscrita dirigida a Vasconcelos, publicada por Mendieta (1983), lo acepta “gustosa” en 1923 (p. 109). Para 1924, el descontento y desencanto son evidentes en *¡Por la tierra y por la raza!*, publicado mientras era Inspectora de Escuelas Rurales en Zacatecas, según Mendieta (p. 66). En todo el libro, pero sobre todo en el capítulo VI, se observa su indignación contra José Vasconcelos, a quien llama “mas ENEMIGO de los indios que el propio D. Pedro de Alvarado” (Gutiérrez, 1924, p. 94) y también contra el Departamento de Educación y Cultura Indígena (DCEI) y sus principios incorporacionistas (ver: II.5 en esta tesis). Aunque Villaneda celebra que haya respondido “al llamado de Vasconcelos” para sumarse a un “proyecto” que buscaba, entre otras cosas, “la incorporación de las diferentes etnias indígenas” (1994, p. 88), sería más exacto hablar de un “combate de retaguardia”, como caracteriza Claude Fell (2009, p. 261) a las pocas posiciones diferentes a la de Vasconcelos con respecto a la “cuestión indígena” (p. 260). En el subcapítulo “4.4 *El desarrollo de las misiones culturales*” (p. 254-269), de su libro *José Vasconcelos. Los años del águila*, el escritor francés dedica un par de páginas a “Juana Gutiérrez de Mendoza” como representativa de “raros autores” que hacen “crítica” a la “política desarrollada bajo el impulso de José Vasconcelos y Enrique Corona [segundo director del DECI]”. El texto de Fell es más bien desdeñoso hacia *¡Por la tierra y por la raza!*, al que llama “alegato”, “violenta requisitoria” (p. 261) y “opúsculo”. A pesar de ello, la glosa de Fell es ilustrativa de la postura abiertamente crítica que Juana Gutiérrez externó sobre las acciones impulsadas desde la Secretaría de Educación Pública, en donde ella misma trabajaba.

Lau (2018) resume la actividad que, como maestra y en la administración pública, desempeñó Gutiérrez de Mendoza en la década de los veinte:

- Maestra misionera número 139 dependiente de la Dirección de Educación y Cultura Indígena de la Secretaría de Educación Pública, el 1o. de marzo de 1923, nombramiento firmado por José Vasconcelos.
- Directora de la Escuela de Artes y Oficios del Departamento de Mujeres en Puebla, 21 de febrero de 1924.
- Inspectora instructora núm. 39, comisionada en San Juan del Río, Qro., dependiente del Departamento de Escuelas Rurales e Incorporación Cultural Indígena, el 23 de marzo de 1925, nombramiento firmado por Moisés Sáenz. Cargo que se haría efectivo desde el 16 de marzo.
- Administradora del Sanatorio del Estado, designada por Gobernación y Hacienda de Zacatecas el 7 de noviembre de 1927, para ocupar el puesto a partir del 11 del mismo mes. (p. 198)

Para 1937, se la encuentra en Morelia, Michoacán, en donde fue directora de la Escuela Industrial Femenina “Josefa Ortiz de Domínguez”. Flor Rubio (2020) destaca el programa feminista que Juana Gutiérrez continuó durante su labor docente:

aprovechó el equipo de los talleres que anteriormente ahí se impartían, como lo fue carpintería, peletería, foto estampado, bordado, corte y confección, para el adiestramiento femenino y a su vez para la impresión de nuevos escritos los cuales cumplían con la finalidad de concientizar y educar a la mujer frente a su lugar en la sociedad. (2020, p. 32)

En esa escuela laboraría por tres años, hasta que es destituida en 1940, ya con 65 años de edad. Todavía a esas alturas “editó un periódico, *Génesis*, para dar a conocer las actividades de la escuela y redactó un folleto, *Más allá de los muros*, para explicar su concepción de la educación” (p. 84).

Como he intentado subrayar, Juana ha sido vista como una feminista, liberal magonista o simpatizante zapatista, pero no es valorada desde su afiliación “india”. Lau Jaiven encuentra un impreso de 1940, llamado *Para Michoacán*, en donde aprecia lo que llama: “la dignificación de la

raza indígena a la que luego se abocará, casi como forma de vida” (p. 10). La historiadora transcribe a Gutiérrez de Mendoza:

Sigo creyendo que el elemento aborígen es la única base de la Nación y la familia la única base de la sociedad; de allí que por muy alta que sea la presión que pretendan aplicarme, no habrá poder humano que logre de mi parte una traición, a la familia ni a la raza...” (Gutiérrez, citada en Lau, 2005, p. 28).

El ideario de Juana Belén Gutiérrez de Mendoza, aceptado como indigenista, no como “indio” —llevado a su plenitud poética e intelectual en *¡Por la tierra y por la raza!*— ya se observa en el “Plan Político Social” de 1911 que escribieron “un grupo de intelectuales urbanos, entre los que se encontraban Juana Belén, Dolores Jiménez y Muro, Santiago Orozco, Camilo Arriaga, Gildardo Magaña y José Vasconcelos entre otros [...] para apoyar a Madero” (p. 9). El plan enarbolaba principalmente “el voto libre y la no reelección, abogaba por la reorganización de las municipalidades suprimidas por Díaz, por la federalización de la enseñanza” y, en donde Lau aprecia la influencia de Juana: “la protección de la raza indígena, procurando por todos los medios su dignificación y su prosperidad”, además de “repartición de las propiedades usurpadas, aumento de jornales para ambos sexos y reducción de horas de trabajo” (p. 9-10).

En particular, sobre *¡Por la tierra y por la raza!*, las biógrafas opinan:

Juana Belén Gutiérrez no dejó de escribir, fue preparando un pequeño libro al que llamó *Por la Tierra y por la Raza*. Cuando este libro vio la luz recibió críticas, tanto del clero católico como de comunistas; de los primeros, porque Juana Belén lo culpaba en parte de la marginación de los indígenas, de los segundos, por su acentuado nacionalismo y rechazo a toda imitación de modelos extraños a las tradiciones autóctonas. (Villaneda 1994, p. 89)

Villaneda complementa en 2010:

En él presenta las ideas y los ideales que en esa época tenía. Es, al mismo tiempo, una obra histórica que se remonta a los orígenes de las tribus de la región de Chicomostoc; una obra que podríamos definir como de filosofía política, pero que es, sobre todo, la declaración de sus ideas maduras a lo largo de muchos años. (p. 119)

Por su parte, Ana Lau (Jaiven), comenta el libro:

En este libro Juana empezó a delinear con mayor precisión su ideología acerca de los indígenas, al hacer una apología de la civilización y de la raza, usando a los caxcanes como el ejemplo a seguir para dignificar a los indígenas por la forma en que ellos se habían defendido y logrado mantener incólumes sus tradiciones. La creación del Consejo de los Caxcanes en Zacatecas fue una clara respuesta, en estos momentos, a las políticas integracionistas del Estado y como era su costumbre, Juana, se mostró aguerrida en sus juicios, perfilándose ya el nacionalismo que la acompañaría hasta sus últimos días. (2005, p. 16-17)

Lau continúa con la lectura de Juana Gutiérrez como de una especie de Fray Cristóbal de las Casas del siglo XX, protectora de “indios”, dando escasa relevancia a las reivindicaciones que ella hace de sí misma. En su texto de 2014, esta lectura es todavía más notoria:

Su experiencia como maestra misionera la llevó a integrarse en un grupo que reivindicaba a los indígenas zacatecanos, el Consejo de Caxcanes, en el que suscribió un ideario indigenista *sui generis*. La creación de este consejo era una clara respuesta a las políticas integracionistas que entonces se estaban promoviendo desde el Estado. Abundará en escritos posteriores sobre el tema, pero con un exacerbado nacionalismo y una xenofobia acendrada. (p. 83)

Algunas rectificaciones son necesarias. El territorio caxcán, ocupado a partir de la Conquista, se empalma más con el actual Jalisco que con el estado de Zacatecas, fundado oficialmente en 1831. En cualquier caso, eso no significa que los caxcanes sean zacatecanos (ni jaliscienses, como los mixes tampoco somos oaxaqueños: las categorías de la federación mexicana son anacrónicas para dar cuenta, identitariamente, de nuestras nacionalidades que preceden a las otras por siglos, pues, “A PESAR DE TODO” (Gutiérrez, 1924, p. 91) sobrevivimos: los caxcanes eran (son) caxcanes, los *ayöök jayu* somos *ayöök jayu* y basta. Respecto al “nacionalismo” y “el ideario indigenista *sui generis*” comento: en ese entramado se encuentra, precisamente, el planteamiento central de *¡Por la tierra y por la raza!* y sobre ello me concentro en el siguiente capítulo. Si algo he intentado en esta tesis es leer y releer el libro para categorizar su estructuración

reflexiva y literaria desde una profundidad que el texto exige. Por otra parte, comprendo por qué la historiografía mexicanista puede sentirse extrañada y se perciba excluida ante afirmaciones como la siguiente:

No hay que dar lugar a que allí donde la Verdad puso un signo que los extraños no alcanzan a comprender, el artificio lo altere para dar una idea falsa de su significado. No tenemos ninguna prisa por que se conozca lo que solo a nosotros [los indios] puede interesarnos, lo que solo para nosotros tiene valor. No tenemos ningún interés en que los extraños lean lo que fue escrito solamente para nosotros, puesto que solo nosotros podemos comprenderlo. (Gutiérrez, 1924, p. 24)

Pero vuelvo a lo importante, antes de exceder todavía más la permisividad ante mi falta de objetividad: Juana Belén Gutiérrez de Mendoza murió en la Ciudad de México en 1942 y las biógrafas cierran en el tono bronceado de la estatua que sugieren construir. A final de cuentas, la intención ha sido argumentar su derecho a yacer en el panteón de los grandes constructores de la mexicanidad, los héroes y las heroínas de la Revolución. Mendieta no lo oculta:

Caigo en el panegírico porque no soy insensible a la grandeza humana. Juana Belén trabajó para que se realizaran obras y se obtuvieran derechos que hoy disfrutamos sosegadamente. Desde aquel bastión ¡qué mezquinas se ven las rebeldías actuales y advertimos cuán necesitados estamos de grandes hombres y mujeres! (p. 57)

Otro tanto hace Villaneda, quizá con alguna licencia literaria tradicional en los relatos fundacionales nacionalistas:

Cuarenta años atrás había vendido sus cabras para comprarse una imprenta e iniciar una lucha en pro de los campesinos, de los mineros, de los obreros, de los indígenas. Cuando Juana Belén murió el 13 de julio de 1942, a la edad de 64 años [sic]³¹, su hija no pudo solventar los gastos de su entierro y tuvo que vender su máquina de escribir, esa máquina donde Juana Belén pasó horas y horas, procurando la *Justicia* y persiguiendo la *Libertad*. (1984, p. 92, *con negritas en el original*)

Y también Ana Lau Jaiven: “Juana murió como había vivido, peleando por sus ideales

³¹ En la edición de 2010 corrige: “a la edad de sesenta y siete años” (p. 125).

nacionalistas y mirando más allá del horizonte” (2005, p. 28) y “olvidada y en la pobreza” (2014, p. 84).

I.3 UN ALEPH DE OPRESIONES

En su artículo “Metáforas y articulaciones para una pedagogía crítica sobre la interseccionalidad”, Raquel Platero (2014) elabora, con admirable lucidez didáctica, la complicada idea de la interseccionalidad:

Para definir[la] sencillamente, se podría decir que hace consciente cómo diferentes fuentes estructurales de desigualdad (u “organizadores sociales”) mantienen relaciones recíprocas. Es un enfoque que subraya que el género, la etnia, la clase, u orientación sexual, como otras categorías sociales, lejos de ser “naturales” o “biológicas” son construidas y están interrelacionadas (p. 56).

La interseccionalidad —de ninguna manera una teoría homogénea—, conjunta muy diversas propuestas (incluidos numerosos diálogos y meta críticas) que han intentado comprender tanto el entrelazamiento y simultaneidad de distintas opresiones, como a las poblaciones (y corporalidades) receptoras y generadoras de estas opresiones y a las estructuras que causan la minorización, precarización, racialización y discriminación (todas violencias) contra grupos poblacionales específicos; siempre en alerta ante el riesgo metodológico de derivar en “la imagen borrosa de un sujeto político que no es evidente” (p. 56). Existen estructuras de dominación y procesos históricos de largo aliento que colocan en situaciones de desventaja o de privilegio a ciertas personas,³² y las consecuencias siempre están encarnadas en cuerpos específicos (Solis, 2023, p. 5). Se trata de procesos dinámicos en donde las identidades colectivas y personales tienen una íntima relación tanto con la situación de dominación como con la lectura de los procesos

³² Una misma persona, por ejemplo, un hombre cisgénero homosexual, puede ser objeto de homofobia en un espacio mientras ejerce violencia racista en otro o en el mismo lugar. O, viceversa, también se puede ser sensible o atender a ciertas luchas o denuncias y obviar o rechazar otras.

sociales, ineludiblemente situada, aunque se enmascare tras discursos objetivistas (Haraway, 1991, p. 39). Así, una mujer “india” y obrera, por el sólo hecho de ser esas tres, estaría en una extrema situación de marginación y, si la mujer fuera escritora, su obra seguramente padecería para entrar a cualquier canon. Tal es el caso de Juana Belén Gutiérrez de Mendoza, quien, además de lo mencionado, era anarquista, atea y anticlerical, militó con los zapatistas y, probablemente, era lesbiana o bisexual³³, lo cual obliga moralmente hasta a sus más acérrimas defensoras a censurarla y a sobreleer parte de su obra y prestar escasa atención a otra:

Los liberales mexicanos se enfrentaron al clero de su tiempo, pero no abjuraron necesariamente de su cristianismo, sin embargo, este no era el caso de Juana Belén que era profundamente escéptica en cuanto a la justicia divina [...] Yo confieso con alegría mi fe cristiana, pero admito que, en muchos puntos, aquellos liberales tenían razón. Los anarquistas, en cambio, eran radicales. (Mendieta, 1983, p. 52)

La vida de Gutiérrez de Mendoza parece un compendio prototípico de la intersección de opresiones, por lo que no es extraño que su obra sea poco conocida y que, a pesar del denodado esfuerzo de diversas historiadoras para restaurar su biografía, ésta sea poco conocida fuera de sus círculos de producción.

La mayor parte de los trabajos reivindicativos de la obra de Juana Belén Gutiérrez de Mendoza (no sólo la escrita) se concentran, con justicia, en el pensamiento de Juana B. respecto al “papel de la mujer” (p. 16) o la “discriminación que sufría” (Villaneda, 1984, p. 14) en el México decimonónico y del siglo XX; discriminación repetida después en la recepción de su obra y en general la de las mujeres revolucionarias. El papel de las mujeres en aquel periodo histórico, aunque parte vital de la “revuelta de 1910-1920” (Gutiérrez, 1924, p. 88) y en constante diálogo

³³ Mondragón (2019): “si además elegimos creerle a un venenoso artículo de Ricardo Flores Magón, Juana Gutiérrez de Mendoza era, además, homosexual, tuvo una relación estable con la poeta y periodista Elisa Acuña” (p. 449). Mendieta (1983) piensa que se trata de “una andanada de injurias de parte de sus amigos, los Flores Magón, en el periódico *Regeneración*” (p. 10).

con su contraparte masculina, fue ocultado intencionalmente por “Los historiadores mexicanos”, quienes “contumazmente daban un pequeño salto sobre asuntos femeninos: era cuestión de costumbres pero también de mezquindad” (Mendieta, p. 10). De ahí que estos acercamientos se concentren en la trascendencia de la obra de Juana Belén Gutiérrez como mujer. Alicia Villaneda justifica, quizá con hipérbolos, su interés en la vida de "la mujer más inteligente y extraordinaria de principios de siglo" (1994, p. 9) y la propone como la primera que, pública y directamente desde su tribuna periodística, “hace críticas reales al sistema social del México de principios de siglo”, directamente a Porfirio Díaz, y por eso paga severas consecuencias. Lau Jaiven (2005) llama “feminismo relacional” (p. 22) al enfoque al que puede inscribirse Gutiérrez de Mendoza y lo explica como un feminismo que “defiende la primacía de una pareja hombre/mujer, no jerárquica y pone énfasis en los derechos de las mujeres como mujeres, definidas por sus capacidades de engendrar y/o procrear” (p. 22). Así, la lucha de Juana apuesta, según esta autora, por la participación de las mujeres en la vida pública, el derecho al voto y la “educación que logrará su emancipación económica y moral” (p. 20). Un fragmento citado del infortunado periódico *Alba*, fundado por Juana y sobreviviente apenas por una emisión, la del 25 de agosto de 1919, sintetiza la apuesta de la escritora en los términos apenas mencionados:

Nosotras las que hemos formado un hogar, nosotras las que hemos tenido hijos lucharemos hasta el fin por hacer de ellos hombres dignos y fuertes. Hombres honrados y valientes que no digan siempre que nosotras tenemos la culpa de tanta degeneración, que no digan nunca que nosotras hemos sido las culpables de lo que son. Los hombres son lo que nosotras queremos, siempre nos han creído débiles incapaces de guardar un sentimiento más hondo, pero les daremos el ejemplo y no sigamos siendo las mujeres de siempre, levantemos nuestro espíritu y luchemos hasta el fin seamos dignas y fuertes ya que nosotras somos la vida. Sea pues nuestro fraternal saludo para aquellas que estén con nosotras y que luchen por la reivindicación de la especie. La mujer es la fuerza y *Alba* representa a la mujer [...] (Gutiérrez, citada en Lau, 2005, p. 21)

En el mismo sentido, Cristina Devereaux entiende a la lucha antiporfirista también como antipatriarcal, en donde la escritura de Gutiérrez de Mendoza “*challenged the foundations of the científicos, the aristocratic ruling class influenced by nineteenth century positivistic thinking, and confronted the gender conventions that kept women from speaking in public spaces*” (2009, p. 114). *Vésper*, el periódico que le atrajo fama como férrea opositora al régimen de Díaz a partir de 1901 y la acercó a los anarquistas de la época, en particular a los hermanos Flores Magón (Mendieta, 1983, p. 10), fue para Devereaux tan transgresor que reventó “*every gendered social convention in Mexico and crossed every forbidden boundary for women*” (2009, p. 113). Para la investigadora estadounidense, el impacto de Gutiérrez de Mendoza, quizá sin proponérselo, les mostró a otras mujeres que era posible actuar desde las convicciones más irreductibles —sobre todo en el campo del periodismo político dominando en su inmensa mayoría por varones— y que podían ser “*politically active within the social structure of journalism*” y también en la arena política y la administración pública (p. 153).

Además de las fuentes directas que he venido retomando, a Juana Belén Gutiérrez puede hallársele de manera indirecta en otros textos, sobre todo en aquellos estudios revisionistas sobre el feminismo en México que tratan sobre otras mujeres participantes o precursoras de la Revolución Mexicana, como en el caso de la obra *Las huellas difusas de Elisa Acuña Rosseti: Feminista, revolucionaria, periodista, maestra y misionera* (2010) de Jonathan Gamboa, quien dice sobre la referida: “En los trabajos sobre mujeres de la Revolución, ella siempre aparece en su papel de revolucionaria, casi siempre asociada a Juana Belén Gutiérrez de Mendoza y a Dolores Jiménez y Muro” (2010, p. 18). Jiménez y Muro (1848-1925) fue, según Alicia Valles (2015), una “maestra, poetiza y luchadora social” con quien Gutiérrez de Mendoza colaboró desde 1907. Juntas, “fundaron el grupo de Socialistas Mexicanos y el periódico *El Partido Socialista*. También

formaron el Club Político Femenil y el club Hijas de Cuauhtémoc”, esfuerzos colaborativos cuyo objetivo primario era “la valoración social de la mujer y su presencia en el panorama político”. A causa de esta *praxis* política, Gutiérrez de Mendoza fue “pionera en nuestro país del movimiento de reivindicación de los derechos de las mujeres” (p. 234). La “rebeldía y lucha”, reflexiona Valles, fueron la impronta que dejó Juana al “enfrent[ar] desde sus inicios la marginación y el rechazo por ser mujer, pobre y disidente religiosa” (p. 228). Entre Elisa Acuña (1887-1946) y Juana Belén Gutiérrez existió incluso mayor cercanía desde que se conocieron en la cárcel de Belén en 1903, al grado de que cuando se desintegró el grupo liberal antiporfirista, alrededor de 1906, conformado alrededor de los Flores Magón y el periódico *Regeneración*, sus antiguos aliados las acusaron de “ser lesbianas” e insinuaron una posible participación en “la muerte de Santiago de la Hoz³⁴”. Ambas mujeres negaron siempre las acusaciones (Mendieta, 1993, p. 23).

Flor Rubio (2020) secunda la recriminación hacia la “historiografía sobre la Revolución Mexicana” y propugna por un revisionismo que contravenga a la historia “construida entre los años cincuenta y sesenta del siglo XX”, en donde fueron hombres y sólo hombres “los abanderados indiscutibles de la gesta revolucionaria”. Las mujeres, prosigue la acusación, “pareciesen cuerpos sin nombre, ni rostro, que se dedicaron a coser banderas, alimentar a la tropa o simplemente curar a los heridos”. Así, es responsabilidad de la historiografía y de los historiadores el haber causado “que el imaginario social asociara los hechos históricos importantes con el ‘hombre’” (p. 10). En ese marco cobra mayor relevancia la figura de “una fémica [...] la mexicana Juana Belén Gutiérrez

³⁴ Sobre este personaje, la Enciclopedia de la Literatura en México (ELEM), registra:

Nació en Veracruz, Veracruz, en 1883 y murió en Laredo, Texas, Estados Unidos de América, en 1914. Poeta político, opuesto al porfirismo. Fundó el club Sebastián Lerdo de Tejada. En México se relacionó con Jesús y Ricardo Flores Magón, y con Juan Saravia. Fundó en Veracruz Excélsior. Escribió en El Hijo del Ahuizote. (Fundación para las Letras Mexicanas, párr.1)

de Mendoza” (p. 11), quien le interesa por “su obra, ideología política, compromiso social y feminismo (p. 10-11).

Todo lo anterior derivó, según las autoras mencionadas, en un soslayo de Gutiérrez de Mendoza como figura histórica. Beatriz Valles (2015) argumenta:

Juana Belén vivió comprometida hasta el sacrificio con una visión de un México diferente al que hasta entonces había vivido; sorprende, por tanto, la falta de reconocimiento a su lucha y el olvido en que su nombre y su vida han estado: a la fecha no conozco calle, colonia, escuela o institución en el estado de Durango que lleve su nombre. (p. 225)³⁵

A su vez, Ángeles Mendieta reclama: “Otros muchos, por menos, han recibido honores. ¿Por qué entonces para Juana Belén tanto silencio?” (1983, p. 11). Pero hablar de desconocimiento puede ser relativo (¿desconocida por quiénes?): a partir del rescate que desde hace cuatro décadas se ha hecho, detonado a partir del trabajo de Ángeles Mendieta (1983) —por cierto, iniciado por encargo de Antonio Díaz Soto y Gama, quien dialogó con Juana Belén Gutiérrez durante sus coincidencias dentro del ejército zapatista y cuyos pensamientos, en la *cuestión indígena*, tienen tantas convergencias),³⁶ su obra es rememorada pero sólo en ciertos círculos, sobre todo los historiográficos acerca de los feminismos, las luchas de las mujeres, los socialismos y las luchas obreras en México. La restauración de su figura no ha alcanzado espacios como el de la enseñanza

³⁵ Aunque sí existe una escuela en la capital de Durango: la Primaria General Profa. Juana Belén Gutiérrez, con Clave de Centro de Trabajo (CCT): 10EPR0399Z1.

³⁶ Juana Belén Gutiérrez tenía, al parecer, una relación compleja con Soto y Gama:

‘*La corregidora*’ inició ataques a Flores Magón-Sarabia y cuando esto sucedió el Licenciado Soto y Gama felicitó a ‘*La Corregidora*’ [e] hizo lo mismo con la redacción de ‘*Vésper*’. Aunque no habíamos olvidado la dudosa conducta de Soto y Gama en el asunto de Bernardo Reyes, aceptábamos su colaboración sin desconfianza. [Después de otro incidente] Soto y Gama quedó en Berlina y no volvió a dirigirme la palabra. (Gutiérrez, citada en Mendieta, 1983, p. 25)

Sobre el tema, dice Barreto (2009): “Ambos [Santiago Orozco y Juana Belén Gutiérrez de Mendoza, habían] tenido coincidencias en distintas épocas con Antonio Díaz Soto y Gama”. Luego en nota al pie: “Ambos, [Juana y Antonio] escribían en el mencionado semanario *Vésper*” (p. 56). Aun más: en la boda entre Santiago Orozco y Laura Mendoza, hija de Juana, Soto y Gama fungió como testigo (p. 59). Existen notables convergencias entre sus pensamientos, para muestra, la crítica al nacionalismo enunciado en el discurso que Soto y Gama dio en La Convención de Aguascalientes. Ambos, Soto y Gama y Santiago Orozco y eran parte de la delegación zapatista (Ramírez, F., p. 195-212).

de la historia en educación básica o universitaria. Aunque varios de quienes la han estudiado la llaman poeta, han sido mayormente historiadores quienes se han interesado en su obra y ésta ha tenido un acercamiento marginal al campo de los estudios literarios. Sólo he hallado dos investigaciones o trabajos de crítica que se proponen estudiar su obra desde alguna perspectiva literaria, el prospecto de estudio que he mencionado de Rafael Mondragón (2019), en donde lo destina como verbigracia para proponer una investigación mucho mayor: la de una “filología intercultural” (p. 450), urgente por la deuda de los estudios literarios para poder hablar de una literatura mexicana plurinacional y plurilingüe; y el de Sofía Magallanes (2020), quien hace un rescate de poemas escritos por Gutiérrez entre 1898 y 1899, aunque no los estudia. Pero, mucho más importante para las intenciones de mi tesis, Gutiérrez tampoco es conocida en el *mundo indígena* actual. Ya he hablado de la dificultad para englobar a naciones y personas tan diversas bajo estos conceptos *sombrilla*, sin embargo, no niego su utilidad. Aquí me refiero de las personas que mantienen su afiliación a los llamados pueblos indígenas, con la diversidad y complejidad de esta autoafirmación y el correspondiente reconocimiento comunitario (López, J., 2020, p. 17-20). Con esta denotación concreta (aunque problemática) intento referirme a los habitantes de este tiempo a los que Juana, en el suyo, llamó *nosotros*:

No tenemos ninguna prisa por que se conozca lo que sólo a nosotros puede interesarnos, lo que sólo para nosotros tiene valor. No tenemos ningún interés en que los extraños lean lo que fué escrito solamente para nosotros, puesto que sólo nosotros podemos comprenderlo. (Gutiérrez, 1924, p. 24)

Salvo en la situación sobre la cuál discurrí al inicio de este capítulo, en la que, pienso, existe una deuda monumental a los principios y memoria de Juana Belén Gutiérrez de Mendoza; a la encomiable reconstrucción biográfica aportó poco más que nada, además de sugerir una lectura diferente. Más que una tesis de descubrimiento, he intentado hacer una respetuosa y atenta

propuesta de relectura, pues, debo decirlo, espetar que: “Juana Belén Gutiérrez creía que los indígenas resguardaban y representaban realmente la mexicanidad” (Villaneda, 2010, p. 104); que “propuso la vuelta a la cultura indígena, por ser más a fin a nuestro mestizaje, adelantándose así al movimiento post-revolucionario que encontró, en lo propio, el perfil más acentuado de la mexicanidad” (Mendieta, 1983, p. 11) ; o inscribirla en una “retórica mestiza” (Devereaux, 2009) es, siendo benévolo, desconsiderado para sus ideales y memoria, y, con un poco de malicia, tramposo.

CAPÍTULO II. JA MĚJŮNĚK: ¡POR LA TIERRA Y POR LA RAZA!

En el año de 1924, en la Ciudad de México, fue impreso el libro titulado: *¡Por la tierra y por la raza!* Para mi estudio, me he concentrado, sobre todo, en esa primera edición de 1924, por la sencilla razón de que es la que la autora tuvo bajo su cuidado. La obra cuenta únicamente con una reedición de 1967, bajo el cuidado de Laura Mendoza, hija de Juana Belén Gutiérrez, la cual no presenta cambios de contenido, salvo la inclusión de un escueto prólogo escrito por Eulalia Guzmán, y algunas modificaciones de formato: cambio en la fuente y tamaño de la letra, sustitución de las mayúsculas por negritas para dar énfasis, estandarización del uso de puntos suspensivos (reduciéndolos al uso ortodoxo de tres puntos), supresión de símbolos gráficos para indicar saltos entre capítulos y eliminación de fotografías (Mendoza quita todas las de 1924 y agrega una en donde su madre se encuentra con dos niños).

Lo raro puede entenderse, según Andreas Kurz (2010, p. 12), ya como desconocido, ya como excelente o extravagante, de preferencia todas juntas. El librito (por su tamaño) es raro en más de un sentido: su exclusión de cualquier canon, la escasa atención a su cualidad de literario, la afiliación establecida por la autora (y el rechazo hacia la misma en la recepción de la obra), los distintos registros de lenguaje utilizados, la indefinición genérica, la imbricación de voces narrativas, la oscuridad apenas reparada de su autora y el énfasis en partes de su obra en detrimento de otras también integrales. También, entre las rarezas del libro está la cuestión de su editorial. En el colofón, en la última página, bajo el título “Comentarios de actualidad”, escribe el editor de nombre F. Pérez Negrete:

Esperamos vencer las dificultades que indefectiblemente se presentan para trabajos de este género cuando el criterio que los norma no está de antemano subordinado a determinados intereses. A causa de esas extremadas (extremadísimas) dificultades, la impresión de "¡POR LA TIERRA Y POR LA RAZA!" adolece de gravísimos defectos. Esperamos

corregir estas deficiencias, y presentar cada vez más correctos los trabajos que se hagan en esta casa. (Gutiérrez, 1924, p. 121)

La búsqueda de tal editor, y de su imprenta, fue estéril hasta la aparición del libro *Acercamiento a la reflexión política de mujeres mexicanas*, coordinada por Vanessa Góngora Cervantes en 2022. Ana Lau Jaiven continúa, en este volumen, la revisión de la vida de Gutiérrez de Mendoza, de cuya vida “cada vez se encuentran datos nuevos” (p. 34). Después de criticar a las “biografías” que “caen en falsedades precisamente por [...] escribir una hagiografía que poco o nada tiene que ver con el carácter de esta personaja”, hace un apunte al vuelo:

Con motivo del Año Internacional de la Mujer, en junio de 1975, se publicó un número de Historia Obrera del Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero (CE HSMO). Ahí apareció un artículo bien documentado de Pedro Siller (1951-2022), titulado “Testimonios: Juana B. Gutiérrez de Mendoza” [...] Siller es el único que muestra una fotografía donde Juana aparece con los dos niños que adoptó, Herón y Feliciano López Negrete. (p. 34)

La información de que Juana Gutiérrez adoptó a Feliciano Pérez Negrete (¿F. Pérez Negrete?), me condujo a distintas hipótesis que no pude comprobar: la primera, que, efectivamente, Feliciano estableció una imprenta en la cual, a la postre, imprimiría el libro; y, la segunda, que fuese una imprenta de Gutiérrez a la cual llamó de esa manera en recuerdo u homenaje de su hijo adoptivo, en cuyo caso se trataría de una autopublicación (igual que en el caso de la de 1967, de Laura Mendoza). La última suposición me llevaría a un juego metatextual interesantísimo, sin embargo, no cuento con evidencia para sostenerlo. Al final, como Claude Fell (2009, p. 262), anoto, en el espacio correspondiente a la editorial: “Imprenta de F. Pérez Negrete” (tal y como dice la carátula de la edición de 1924) y leo los comentarios y notas al pie de éste como de una persona diferente a la autora (con suerte el enigma pueda esclarecerse después). Rafael Mondragón (2019, p. 456) registra un “s. e.” en el sitio correspondiente a la editorial y, entre

corchetes, agrega al Consejo de los Caxcanes. De la misma manera, el resto de las fuentes que he consultado apuntan al Consejo de los Caxcanes como la editorial³⁷. Sin embargo, según afirma Juana Belén Gutiérrez de Mendoza en los paratextos, el misterioso Consejo no publicó, sino que autorizó la publicación.

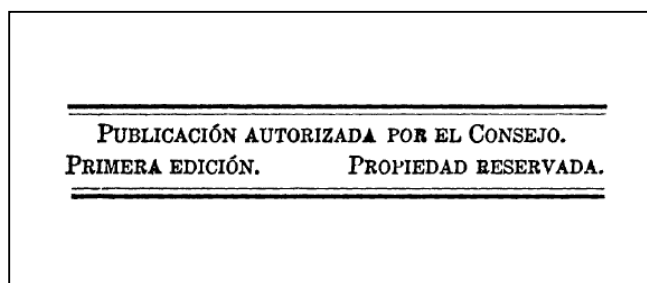


Fig. 5: Autorización del Consejo de los Caxcanes. Fuente: Gutiérrez (1924, p. 2)

El texto está dividido en siete secciones (seis más un apartado denominado “Complementarias”) cuya *dispositio* es elocuente por sí: transita desde un canto mitológico³⁸, pasando por una discusión con crónicas históricas, disquisiciones acerca de la “naturaleza” (Gutiérrez, 1924, p. 66) de la “raza autóctona” (p. 67), relatos anecdóticos y de tradición oral, referencias a tradiciones disímiles y hasta concluir en el programa político de la “Restauración” (p. 78). Riesgoso sería alterar esta *dispositio* durante la presentación del análisis, pues las pautas

³⁷ Lau (2018) anota como editorial: “Publicación autorizada por el Consejo” (p. 183 y 207).

³⁸ Aunque esto cambia en los posteriores capítulos, en el inicio la autora asocia la palabra “mitología” con mentira. No comparto tal definición y entiendo el “mito” fuera de la dicotomía *mythos-logos*. En mi tesis de maestría dediqué un capítulo (López, J., 2018, p. 47-67) a las complejas y variadas concepciones del mito y aventuré una definición:

el mito es siempre una creación colectiva e histórica. Es la respuesta –o las respuestas–, de un pueblo a la pregunta fundamental sobre la existencia, los motivos de ésta y su sentido. Explica la realidad de un modo diferente pero paralelo a la ciencia. En ciertas etapas históricas, ha demandado la fe de su pueblo, y ciertas culturas han sistematizado su corpus de mitos hasta crear un conjunto mitológico, en mayor o menor medida unitario y coherente. (p. 61)

Lo entiendo, al menos desde un punto de vista comparativo, como un camino hacia “la verdad” hermenéutica, es decir, hacia la comprensión del mundo o de la realidad; una alternativa a la ciencia y al arte, a la misma distancia de ambas. En esta propuesta sigo fundamentalmente a Ernst Cassirer (1987). Cuando, en adelante, utilice sin comillas la palabra mitología, o flexiones en el mismo campo semántico, lo haré en este sentido. Caso contrario, al acudir a los usos de Gutiérrez de Mendoza, procuraré siempre entrecomillar.

de lectura están en la misma obra (incluida una articulación entre capítulos que van dándose sentido mutuamente), por ello he decidido presentarlo en la dirección en que lo hice, ya se verá que tampoco puedo hablar de un sentido lineal. Tampoco me pareció prudente preseleccionar un marco genérico (el ensayístico o el del tratado, por ejemplo) y desde ahí analizar el libro, pues el proyecto no se calza en ninguno. Muy al contrario: la hibridación genérica, o una intencional fuga de cualquier asedio en ese sentido, es intencional y parte integral de la propuesta literaria, es decir, la política. La aparente fragmentariedad podría tener una explicación genética, pero también es posible explicarlo a partir de su propósito estético³⁹. Por esta razón, en este capítulo propongo, tal y como hice durante la investigación, acercarnos de manera conjetural (Ricoeur, 2006) o indicial (Ginzburg, 2008) al texto e ir recibiendo pautas para elegir las perspectivas desde donde puede ser estudiado en esta tesis.

El elemento cardinal del tercer capítulo de mi tesis, titulado “*Ja ëk Juana Belén ëts nmëëtnamyaytikjup: diálogos*”, es la voz autoral, sintagma nominal con el que me refiero a Juana Belén Gutiérrez de Mendoza con el filtro inescapable de lo escritural, en este caso lo ideológico-literario y los recursos literarios que utiliza para esta construcción. No deseo establecer una relación uno a uno entre la persona de carne y hueso (si es que eso no es también una configuración ficcional) con la voz que construye en *¡Por la tierra y por la raza!*; pero tampoco afirmo que el

³⁹ Entiendo el hecho estético como acciones y actividades creativas ligadas a la expresión artística (lo literario en este caso), tanto como a la *praxis* política. La siguiente definición concatena mucho de lo que he hallado en la propuesta político-literaria de *¡Por la tierra y por la raza!*

Las manifestaciones artísticas son políticas, porque suponen un desacuerdo, una confrontación con las particiones de la realidad sensible. El gran poder de subversión que poseen estas experiencias estéticas en general es su capacidad para ampliar los sujetos, los objetos y los espacios adecuados para el debate, creando nuevos escenarios para la política. Pero para que estos dispositivos subversivos del arte resulten eficaces deben ser contextualizados. (Pérez, 2013, p. 196)

También sigo a Hayden White (1992), quien entiende a los discursos historiográficos (inevitablemente discursos de ficción) como imbricaciones de tres dimensiones: estética (trama), epistemológica (argumentación) y moral (ideológica).

paso hacia lo literario aleja de toda posibilidad de diálogo con el autor-persona, menos en una obra tan frontal como ésta. Es evidente que hay un uso experto de herramientas literarias, una sofisticada construcción de un *yo* colectivo y una seria reflexión tras cada palabra, empero, esto no me conduce a discusiones sobre la confiabilidad del narrador (Pimentel, 1998, p. 139) ni a una concepción de autoficción afincada en la novela histórica (Doubrovsky, 1977). Muy al contrario, pienso, como Ricoeur (2004), que en la narración está lo humano y que sólo el relato de uno mismo nos da sentido. Así mismo, cuando menciono a Juana Belén Gutiérrez de Mendoza, Juana Gutiérrez de Mendoza, Gutiérrez de Mendoza, Gutiérrez, a la escritora o a la autora, me refiero a la misma voz autoral, en un afán de disminuir las repeticiones de un solo sintagma nominal.

II.1 LA TRADICIÓN LUMINOSA

Los primeros capítulos, titulados simplemente “I” y “II”, comienzan con un careo dicotómico entre la “Tradición luminosa” caxcana y la “Historia oscura” mexicana (Gutiérrez, 1924, p. 23). La estructura inicial será pareada, no solamente en cuanto a la propuesta sino respecto a los artificios retóricos, en específico literarios, utilizados. Si el primero es una escucha armónica (aunque inestable), el segundo es una discusión frontal y biliosa. El canto colectivo y antiquísimo de los caxcanes en el primer segmento del libro, mismo que Gutiérrez de Mendoza insertará después a la voz autoral, se transforma en el subsiguiente en una glosa de crónicas mexicanas del siglo XIX. El soporte de la tradición luminosa es claramente oral (coral), mientras que el de las crónicas oscuras es escrito. Esta relación (invertida para ciertas tradiciones hegemónicas) entre lo oral-verdadero y lo escrito-falso es fundamental: hay una trasposición de la estructura de poder (ideológica) que sostiene a la tradición escrita mientras recluye a la oral y que, sin embargo, ha permitido la sobrevivencia de lo ostraizado: la “Realidad” (p. 5) caxcana sobrevive precisamente porque no

está escrita y porque se ha dado por muerta. La inversión, más que paradójica, es una maniobra irónica de la autora en tanto intencional. Los “civilizadores” europeos y sus directos herederos mexicanos —la “minoría usurpadora”, dirá Juana Gutiérrez (p. 107)—, con su escritura, “han amontonado más mentiras que arenas amontonaron los Siglos” (p. 6)⁴⁰.

Las referencias del segundo capítulo serán explicitadas —la autora recurrirá a citas directas—; por el contrario, en el inicial no es posible ni deseable hacer un rastreo de las fuentes, al menos no en un sentido filológico. Puesto de otra manera, intentarlo contravendría al proyecto de la obra: “Aunque entre las sombras se haya perdido el sentido real de esta esperanza, es fácil comprenderlo. Basta con oír lo que dicen los Caxcanes sobre el particular” (p. 6). “Oír” es el verbo seleccionado en el texto. No leer, ni investigar, ni estudiar: oír. Aunque la erudición de Gutiérrez de Mendoza es evidente y es tentador hacer un rastreo de las fuentes directas que utilizó, la voz autoral indica el desatino de seguir aquella senda: ¿para qué si la fuente está puesta frente a nuestros ojos tal y como estuvo ante los oídos de ella? Los caxcanes, vivos, aún pueden arrojar “la mirada que penetre la inmensa sombra que los Siglos proyectan sobre la tierra” (p. 6). La legitimidad del canto estriba en que no existen intermediarios. La autora escuchó de los mismísimos caxcanes la historia de “Aquel que lanzó sus flechas a lo Infinito y del Caos herido por ellas arrancó el Día y la Noche” (p. 5) y recibió de ellos la orden (autorización) para publicarla. Aún más: es revelado que la misma enunciación —y escucha— ha sido realizada en la ciudad perdida: “Vivíamos aquí; lo reconozco por las estrellas, en ese mismo sitio. Había un lago muy

⁴⁰ La relación esencialista establecida entre pueblos indígenas y oralidad, aunque rebatida actualmente, ha sido un tropo constante en los acercamientos —apologéticos o desdeñosos, artísticos o científicos— hacia los pueblos que han recibido la etiqueta de ágrafos. Tal postura ignora milenios de escritura en lo que, desde el siglo XX, fue nombrado como Mesoamérica (Kirchhoff, 1960). En el caso de la escritura epíomeca, puede consultarse: *Historia mixe-zoque* (Colmix, 2018).

grande junto a la montaña. Había palmas y cactus. En el cactus más grande tenía su nido el Cuáutli [águila] que sabía ir hasta ilhuícatl [el cielo, las alturas] y que admirábamos por eso” (p. 8).

En efecto, prioritaria es la cuestión de la legitimidad, exhibida desde los paratextos de ambas ediciones. Con ello se construye la idea de una “autorización” de los caxcanes para registrar en un soporte escrito, con todas sus limitaciones y peligros, la “tradición luminosa”. La portada de la primera edición, de 1924, contiene un sello en la esquina superior izquierda:

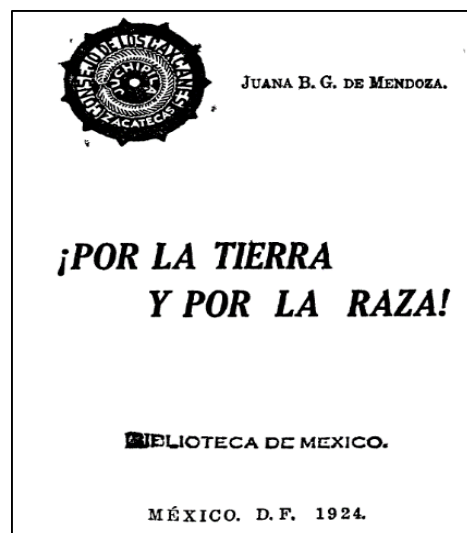


Fig. 6. Sello de del Consejo de los Caxcanes. Fuente: Gutiérrez (1924, p. 1)

A su vez, la reedición de 1967 tiene en su tercera página una reelaboración que en la primera edición se encuentra en la página 98:



Fig. 7. Logotipo del Consejo de los Caxcanes. Fuente: Gutiérrez (1967, p. 3).

La edición de 1924 coloca, entre las páginas 106 y 107, una fotografía del consejo, conformado por dos mujeres y cuatro hombres (Juana Belén Gutiérrez de Mendoza una de ellas). Y la segunda edición, al cuidado de Laura Mendoza Gutiérrez, la llama, en singular: “Juana B.G. de Mendoza. Fundadora del Consejo de Caxcanes” (Gutiérrez, 1967, p. 5). De esta manera, el estilo del primer capítulo tendrá como uno de sus objetivos principales la credibilidad y, tanto el primero como el segundo, colocarán al centro de su discusión el tema de la veracidad. No se transmite una “Mitología” sino “Realidad, y Realidad muy bella; Realidad sobre la que ha caído como un aluvión de arena amontonada por los Siglos, la Mentira” (Gutiérrez, 1924, p. 1). Realidad tres veces: olvidada mas recuperable.

Gutiérrez inicia el capítulo con una voz autoral en primera persona que no la incluye: “Sólo un indio comprende el alma de su Raza”. De a poco, irá borrando los límites entre el *yo* y el *nosotros* y ella misma se irá integrando. A la profecía lanzada en mayúsculas: “TENOCHTITLAN ESPERA QUE RETORNE QUETZALCOATL”, le suceden las siguientes afirmaciones hiperbólicas en primera persona: “Que nuestros Teocalis sin torres fueron la primera manifestación intelectual” (p. 6) y “Los hombres de nuestra Raza [fueron] los primeros pobladores de la Tierra y su civilización la primera Civilización del mundo. El retorno de esa Civilización es lo que nuestra Raza espera” (p.7). Cuando aparecen las primeras dos intervenciones de “los Caxcanes”, inician en plural y de manera exclusiva: “Ellos dicen esto” (p. 6) y “Los Caxcanes agregan” (p. 7). A partir de esta frase, todo el capítulo será expresado por boca de los caxcanes y la manera en que comienzan es verdaderamente extraordinaria, hermosa por trágica y por actual⁴¹: se lamentan y disculpan por el uso del castellano para auto enunciarse y dar cuenta de la tradición caxcana.

“Para explicarlo con claridad nos hace falta nuestra lengua, la que hablaba de estas cosas, la que brutalmente nos arrancó la Conquista, pero si no podemos decirlo claramente con

⁴¹ Muchas personas de mi generación iniciamos discursos públicos en nuestras comunidades con esas palabras: “*Määkxtap ku äts jöma nyaktëkat amaaxiin*” (“Perdónenme porque voy a hablar en español”).

nuestra lengua mutilada, lo diremos como se pueda con nuestra lengua postiza, con esta lengua extraña que ni siquiera sabe pronunciar el nombre de los nuestros, que no sabe decir donde fue Chicomostoc ni donde está Huehuechocáyan; que no podrá decir nunca qué cataclismo nos dispersó, ni a que sitio fueron arrojados nuestros hermanos, que lejos de nosotros formaron otra familia, articularon otros sonidos y creyeron en otros Dioses.... Lo diremos así.... en esta lengua extraña...” (p. 7, *con comillas en el original*).

La cita anterior guarda una extraordinaria coincidencia con la poesía de muchos escritores indígenas contemporáneos, quienes se lamentan de la sustitución paulatina de sus lenguas con el castellano hegemónico. Para muestra el extraordinario poema de Humberto Ak’abal (2021, párr. 1-6), “El canto viejo de la sangre”:

Mi lengua nació entre árboles / y tiene sabor de tierra; / la lengua de mis abuelos es mi casa. // Y si uso esta lengua que no es mía, / lo hago como quien usa una llave nueva / y abre otra puerta y entra a otro mundo / donde las palabras tienen otra voz / y otro modo de sentir la tierra. // Esta lengua es el recuerdo de un dolor / y la hablo sin temor ni vergüenza / porque fue comprada / con la sangre de mis ancestros. // En esta nueva lengua / te muestro las flores de mi canto, / te traigo el sabor de otras tristezas / y el color de otras alegrías... // Esta lengua es solo una llave más / para cantar el canto viejo de mi sangre.

La relación rota con la lengua de los padres o los abuelos, que define a los despojados de una tradición, está presente en lo que Gloria Anzaldúa ha llamado “las deslenguadas”, chicanas mal hablantes de castellano, pues el español, en aquella otra geografía, pasó de ser la lengua opresora a una lengua minorizada:

Deslenguadas. Somos los del español deficiente. *We are your linguistic nightmare, your linguistic aberration, your linguistic mestisaje [sic], the subject of your burla. Because we speak with tongues of fire we are culturally crucified. Racially, culturally, and linguistically somos huérfanos —we speak an orphan tongue*” (1987, p. 58).

Esta manera de auto enunciación es fundamental en el proyecto ético tanto como en el estilístico de *¡Por la tierra y por la raza!*, tal es el inicio del canto: una declaración de derrota ante la pérdida de la lengua.

El canto narra el tiempo de los primeros días de los primeros humanos, hijos de Quetzalcóatl y Xochiquétzal y su llegada a “XOCHIPILLAN” (p. 11)⁴². Ellos descubren el miedo, la guerra y la muerte; pero también la cacería, la arquitectura, la astronomía, la agricultura y los nombres de las cosas, construyen “‘la Piedra del Agua’, que sacamos del fondo, y la ‘Piedra del Sol’ que arrancamos del crestón más alto” (p. 13). En general, la narración en voz de los caxcanes se da en plural, aunque hay momentos cuando se vuelve singular, lo cual refuerza la idea de una monodía: “Una vez, no recuerdo cuando, soplabla el aire tan fuerte que las aguas del lago se hacían pedazos sobre las rocas” (p. 8-9). Narran así la primera muerte y renacimiento del “hermano menor” y en el lugar donde éste vuelve a la vida se funda Xochipillan (p. 11).

Se trata de un relato prototípico del “héroe civilizador” (Cardona, 2006),⁴³ en este caso Quetzalcóatl.⁴⁴ El proceso civilizatorio continúa y construyen el primer “Teocal-li”, “la primera cueva” que les “inspir[a] veneración” y nace la “Danza del Xúchitl”, “la fiesta de los Dioses, del Amor y de las Flores” (p. 14) —que se sigue celebrando hasta actualidad, 2024—. Llega entonces el culmen, el descubrimiento del fuego: “Una noche vimos que allá en lo alto una estrella se hizo pedazos que vimos caer al otro lado de la montaña (p. 14, sic). Quetzalcóatl hace “chocar” otra piedra con la caída del cielo, “Técpatl” (obsidiana), “arranca luz de la piedra” y después les muestra la manera de aprovecharlo (p. 15).

⁴² En una nota al pie, dice: ‘Juchipila, corrupción de XOCHIPILLAN, nombre de origen mitológico y que significa: “Lugar del Dios de las Flores”’ (1924, p. 11).

⁴³ Cardona describe:

El Héroe civilizador. Como arquetipo, el héroe responde a patrones universales e inmutables que hacen de él un personaje fundamental en la construcción de un sentido mitológico. En el mito del origen, la figura del héroe se inviste de humanidad, contrapuesta a la figura de los inmortales. El héroe se mueve en el mundo de lo visible, ha sido visto (por lo menos en la memoria queda su imagen) y ha luchado contra las fuerzas del caos” (p. 57)

⁴⁴ En el discurso de los caxcanes, causa confusión el siguiente pasaje: “Después y para siempre, aquel de nuestros hermanos que supiera enseñarnos cosas buenas era como el Tahtli [padre] que dormía en el lago, y le llamábamos también así, Quetzalcóatl” (p. 11). En posteriores líneas, puede caber la interpretación de que, al mencionar a Quetzalcóatl, se trate de un heredero del primero. Sin embargo, desde mi interpretación, dentro del universo de la obra, el título de “Quetzalcóatl” se otorgaba a hombres sabios, pero a estos nunca se les confundía con el “original”. Pienso que todas las menciones se refieren a aquél primer Quetzalcóatl.

Eventualmente se presenta la discordia: Tequepanohua⁴⁵, el más grande constructor de cuevas, es reñido por Tezcatlipoca y Quetzalcóatl debe intervenir. La beligerancia se extiende: los seguidores de Tezcatlipoca, rival de Quetzacóatl, aspiran a llegar al firmamento, no tener que trabajar y, sobre todo, no morir: “Les decía que había que llegar a donde estaban las estrellas, para no tener que recoger frutos, ni ir a dormir al lago [morir] cuando viniera el cacalotl [cuervo], porque allá ninguno se dormía así” (p. 18).



Fig. 8. *Tekepanoa [Tequenanohua]*. Fuente: Ramírez, E. (2021)

Con el aumento poblacional, se desata la guerra intestina con mortandad en ambos bandos, hasta que los héroes se enfrentan en combate singular: “llegaron a la orilla del lago y el agua arrebató a Quetzalcóatl y se lo llevó para librarlo de Tezcatlipoca [...] Muchos se fueron tras de él” (p. 19). Sobreviene una etapa oscura y de tribulaciones, guiada por Tezcatlipoca, la cual culmina con el cataclismo y la pérdida de Chicomostoc, las “Siete Cuevas” (p. 16):

Quando Tezcatlipoca dijo que el lago venía a llevarnos a todos porque se había enojado el que mandaba el agua, y que mandarían rayos sobre nosotros y quitaría las montañas, fue tan grande el espanto, que huímos sin saber a donde [...] Cuando después de muchos soles el

⁴⁵ La referencia que encontré sobre este personaje se encuentra en el ya mencionado canal de *YouTube: El sucio rincón de Edgardo*, dedicado a la “enseñanza de la lengua mexicana [...] variante de Texcoco” (Ramírez, E., 2021, min. 10:36-10:40). Ahí, Edgardo Ramírez afirma que el significado del nombre es “el que pasa trabajando”.

lago dejó de perseguirnos, no sabíamos de los que faltaban, ni sabíamos tampoco dónde estaba ya Chicomóstoc⁴⁶, ni donde estábamos nosotros. (p. 21)

Termina así el primer movimiento de la obertura trágica. Chicomóstoc se ha perdido y Quetzalcóatl, hasta 1967, no ha vuelto. Algunos van en su búsqueda y otros permanecen en donde se suponía había estado Chicomóstoc: “pero no estaba el lago, ni el cuahutli, ni el cactus, ni el Teocal-li... sólo había un Cax”. De ahí el nombre de los caxcanes, afirma la voz autoral (de manera directa, sin citar a los caxcanes): son “los que acamparon en el Cax”, separándose así de sus primos anahuacas, “los que fueron a buscar el lago donde estaba Quetzalcóatl, son los que se establecieron ‘junto al agua’, Anáhuac, donde ayer fué la gran Tenochtitlan” (p. 22). Cax es, en esta afirmación, un lugar —una montaña—, pero no se registra un significado de la palabra. A cambio, se presenta una foto:

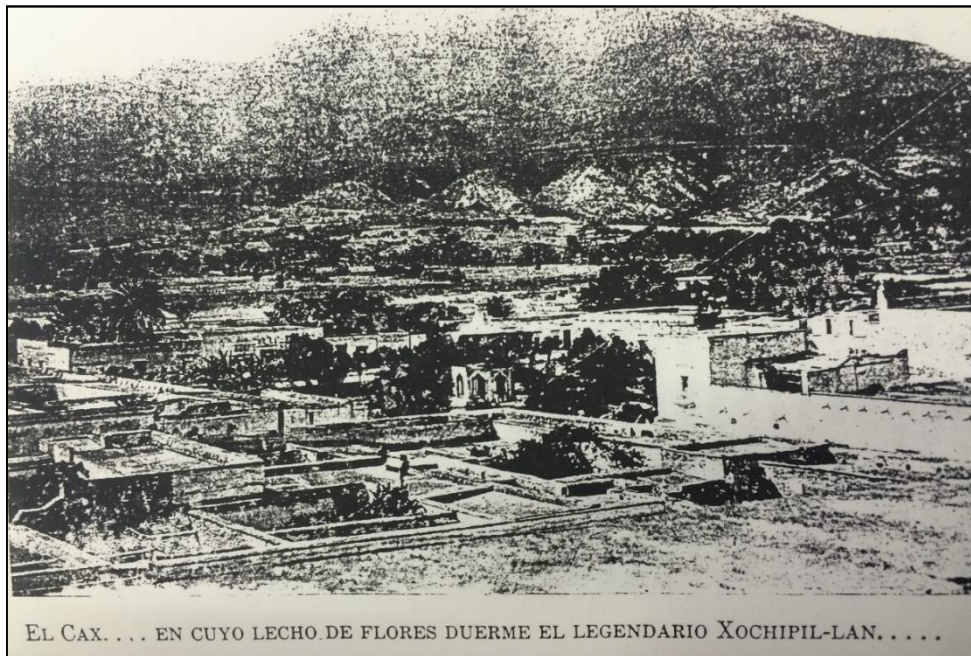


Fig. 9. *La cadena montañosa llamada “Cax”*. Fuente: Gutiérrez (1924, s. p.).

⁴⁶ En el texto, a veces aparece como “Chicomostoc” y a veces como “Chicomostóc”. En la revisión de 1967 se mantiene la inconstancia.

Respecto a la etimología de “caxcán”, es por todos aceptado que se trata de una palabra de origen yutoazteca, sin embargo, no me ha sido posible corroborar la etimología propuesta en *¡Por la tierra y por la raza!* Sobre la duda y la inexistencia de una convención acerca del origen de la palabra, o si se trata de un exónimo o un autónimo, Elías Amador (1897) expresaba ya sus dudas a fines del siglo XIX:

CAXCAN.—*Acatcane, catcane* ó *cacane*? — Nombre de la antigua y belicosa tribu que habitó en los Cañones de Juchipila y Tlaltenango y parte del Estado de Jalisco, á la venida de los españoles el año de 1530. —Difícil es encontrar la genuina significación de la palabra *caxcan*, la cual se presta á varias interpretaciones en el idioma mexicano, si es que de éste procede. La primera que por analogía se presenta es *inquieto, desasosegado*, que es lo que significa *acatcane*. En seguida viene la de: *carrillos sucios* ó *manchados*, de *catzahua*, ensuciarse y *cantli*, carrillos, tomando en composición las primeras sílabas de esas dos palabras. También puede ser esta: *carrillos flacos* ó *enjutos*, de *caxaua*, enflaquecerse ó estar sin carnes, y *cantli*, carrillos. Pudiera ser también *cacane*, carrilludo. Por último, no es remoto que la palabra referida sea una corrupción ó adulteración de *aocaxcan*, que según Molina, equivale a ‘apenas, con dificultad,’ y que sin duda se aplicó á los indígenas de dicha tribu, por razón del idioma que hablaban, tal vez poco inteligible ó duro. Como quiera que las anteriores deducciones me parecen aventuradas y solamente las indico con el carácter de conjeturas. (p. 12)

El libro *Los orígenes de los caxcanes y su relación con la guerra de los nayaritas* (1995), emparenta a los caxcanes con una tradición regional en la que convivían varios pueblos: la tradición Chalchihuites, a los que llaman precaxcanes (p. 27). La hipótesis es que la Guerra del Mixtón (también rememorada por Gutiérrez) no se reduce a la última batalla ni a los caxcanes. A los autores, Phil Weigand y Acelia García, les causa desconcierto que los caxcanes hayan aparecido sólo para esa guerra y luego desaparecieran. Proponen que, en realidad, la “guerra contra los nayaritas que duró 180 años” es una continuación del mismo conflicto de dimensiones supraétnicas. Incluso Francisco Tenamaztle estuvo entre los nayaritas después de ser derrotado en el Mixtón (p. 96). Sobre la cuestión de la etimología los autores no ofrecen alternativa ni suscriben ninguna. Sobre el mismo asunto, en la entrada de *Wikipedia* (consultada el 12 de septiembre de

2023) se registra que puede significar: “‘No hay’. Esta hipótesis se fundamenta en la suposición de que cuando los españoles les preguntaban que si tenían agua y alimentos ellos respondían: ‘No hay, no tengo’”. Tal versión es reproducida sin apenas discutirla en la mayoría de las referencias hacia los caxcanes en *internet*. En cualquier caso, para los fines del texto y también de esta investigación, es de importancia secundaria: los caxcanes son guardianes de una historia “sepultada entre las ruinas; arrancadas y dispersas algunas de sus hojas, esculpidos en la inmortalidad de la piedra y de la gloria”; ellos “poseen ese secreto” y no pueden estar equivocados (Gutiérrez, 1924, p. 23). En el universo de la obra, la etimología no admite discusión.

II.2 LA HISTORIA OSCURA

En el primer capítulo subyace el asunto de: ¿Quién escribe y quiénes cantaron? En el segundo segmento, al *locus* de enunciación se suma la recepción: ¿para quién se escribe? O, aún más, ¿por qué se publica la “Tradición luminosa”? Tales preguntas han sido guías para navegar la obra entera y en el inicio del segundo capítulo se encuentra una respuesta provisional, hasta contradictoria: escribe para nosotros, para los “indios”. La voz autoral enfatiza el secretismo, debe decir sólo lo “indispensable” para proteger el secreto de la reconstrucción de Chicomostoc:

Hay que preservar para nosotros solos ese tesoro [...] No tenemos ninguna prisa por que se conozca lo que sólo a nosotros puede interesarnos, lo que sólo para nosotros tiene valor. No tenemos ningún interés en que los extraños lean lo que fué escrito solamente para nosotros, puesto que sólo nosotros podemos comprenderlo, y sólo el brazo fuerte del indio puede continuar la ejecución de la obra y sólo su indómito valor puede defenderla. (p. 24)

Se aprecian en la cita anterior los saltos que va dando la voz autoral no sólo del singular al plural, sino de la primera a la tercera persona. En este pasaje, el plural ya es usado sin recurrir a la “cita de autoridad” de los caxcanes.⁴⁷ Tales saltos, inscripciones, son característicos de la prosa de

⁴⁷ Noel Angulo Marcial la define de la siguiente manera:

Juana Belén Gutiérrez de Mendoza y fundamentales a la hora de intentar la comprensión el libro, en un sentido hermenéutico.

“Mientras tanto no hablemos más que lo indispensable por el momento” (p. 24), afirma la voz, otra vez en plural. Una línea horizontal, pequeña y centrada, al final de la página 28 en la versión de 1924, marca un cambio abrupto dentro del capítulo, después de la auto censura inmediata anterior (a todas luces con una función retórica). Estas rayas, que la autora utiliza para dar saltos entre algunos capítulos y en el interior de los mismos, desaparecen en la reedición de 1967. La decisión editorial es entendible, porque no hay un criterio sistemático en su uso e, inclusive, en lugar de líneas, la autora usa en ocasiones puntos continuos o tres asteriscos en triángulo. Sin embargo, en este caso específico, la pausa enfática se pierde al ser sustituida por doble espacio solamente. Además, durante todo el arranque del texto, el efecto buscado mediante el uso de distintos artificios retóricos es el de estar escuchando un discurso oral y, en este pasaje, el peso del silencio premeditado se pierde en cierta medida. “No *hablemos* más” (p. 24, las cursivas son mías) dice la voz y, poco antes, había empezado el capítulo así: “Y *calla* la Tradición luminosa para que *hable* la Historia oscura, sirviéndose de signos desconocidos, de *sonidos* extraños, que no pueden *articular* las lenguas mutiladas, paralizadas por la crueldad que quiso hacerlas *hablar* a su antojo o *enmudecer*” (p. 23, *las cursivas son mías*). El juego entre el silencio, la enunciación secreta y la mutilación de la lengua se encuentran latentes en el texto desde su inicio.

Después del momento de silencio, el capítulo se concentra en “la historia oscura”. La tradición caxcana da paso a una disertación histórica: será un esfuerzo argumentativo para: “quita[r] la vaguedad de la leyenda a la tradición” (p. 30). Nombres de cronistas (y discusiones

La cita de autoridad es un recurso argumentativo que emplea un autor apoyándose con fragmentos de textos producidos por otros autores reconocidos como soporte y aval de una opinión o de una teoría introducida. La cita de autoridad incrementa la credibilidad de nuestros argumentos; no obstante, se debe evitar que sustituya el argumento del autor. (2013, p. 103)

con ellos), fechas y personajes desfilan en la disquisición de la escritora alrededor de la Conquista de la Nueva Galicia, hasta llegar a la desastrosa Guerra del Mixtón. El intercambio principal se dirige hacia Francisco Frejes y su libro: *Historia breve de la conquista de los estados independientes del Imperio Mexicano* (1878) y no abre con cumplidos: “citamos al fanático Fr. Frejes [...] De lo escrito y publicado por Fr. Frejes en... 1839 transcribimos los fragmentos que aparecen entre comillas”. Tal es la declaración: hará citas directas, aunque no será demasiado rigurosa al hacerlo, pues utiliza mayúsculas para resaltar, resume y elimina fragmentos sin anunciarlo. La intención es, por una parte, desdecir algunas afirmaciones y descartar los argumentos que no le sirvan y, por otra, utilizar los que sí, dicho por boca de *ellos*. El diálogo será pretexto para demostrar la veracidad de lo que se ha llamado como “mitología” y, viceversa, los huecos de la “historia” pueden llenarse con la “Tradición luminosa”.

La obra de Fray Francisco Frejes fue publicada en 1838, por Aniceto Villagrana y, según Alberto Núñez Merchand (1998, p. 97), reimpressa al siguiente año por un J. Ojeda. La edición a la que tuvo acceso la autora es una tercera de 1878, prologada por María Emilia Beltrán Puga y Marcaйда⁴⁸, cronista y compiladora del estado de Jalisco. Esto se evidencia cuando la cita en un fragmento refiriéndose a “Fernando de Cortés”:

⁴⁸ He obtenido dos “testimonios” textuales (Blecua, 2001), el primero y el tercero, que varían notablemente. El original de 1838 no concluye y el editor incluye una nota de disculpa:

La necesidad de insertar en nuestro periódico muchos documentos oficiales, cuya importante publicación se ha detenido ya mucho tiempo, y otras ocupaciones preferentes de la imprenta, nos privan por ahora de la satisfacción de dar á luz á continuación de esta memoria histórica, la última parte en que su apreciable autor ha hecho una recapitulación de los hombres célebres que intervinieron en la conquista de la N. Galicia y en la fundación y gobierno de sus primeros establecimientos una colección de anécdotas curiosas, y un excelente ensayo sobre las reformas y mejoras que pueden hacerse en las misiones —EE.” (Frejes, 1838, p. 166).

El tercer testimonio, el consultado por la autora, es más bien una compilación décadas posterior e incluye los faltantes: culmina el subcapítulo “Progresos de la religión” y agrega el “Ensayo sobre colonización”; ambos planeados como parte de la obra original pero no publicados por la decisión del editor registrada en la cita anterior. Además, Beltrán Puga, la editora de la versión de 1878, agrega dos obras independientes de Frejes, una de 1833, *Memoria de los sucesos más notables de la conquista particular de Jalisco por los españoles*; y el *Ensayo de un jalisciense sobre educación secundaria de hombres y mujeres* —de 1843, según Moreno y Esquivel (2017, párr. 22)—. Finalmente, por algún

A lo que la Sra. Emilia Beltrán Puga y Marcaryda agrega: “Esos autores serán los españoles apasionados, no los mexicanos [mexicas]; para ellos y sus hijos todos fue el aventurero más afortunado merced al tiempo en que hizo su conquista; pero es y será el más grande de sus verdugos” (Gutiérrez, 1924, p. 33):

Una digresión es necesaria para apreciar la complejidad que, en su madurez intelectual, alcanzó Gutiérrez de Mendoza. Existe una marcada diferencia entre las plumas de ambas mujeres (de 1878 y 1924, respectivamente), en sus lecturas y en el uso que cada una da a las palabras del fraile. Para Puga, la obra de Francisco Frejes tiene una inconmensurable valía en tanto “ilustre ciudadano [...] jalisciense” (Frejes, 1878, p. 3) y su obra es importante por su aportación a la “historia patria” (p. 5). Esta palabra, “patria”, se repite ocho veces en sus cinco páginas introductorias (tituladas “Notas biográficas de fray Francisco Frejes”) y siempre se refieren al México moderno:

El Ilustre Fray Frejes nos ha dejado escritas obras de verdadero mérito, instructivas y morales, en las que revela no obstante ser sacerdote, y de otra época, que era hombre de espíritu liberal: en su levantado y patriótico lenguaje manifiesta cuán amante era de la independencia de su patria, como enemigo de sus opresores. (p. 5)

En contraste, en las cuatrocientas veintiséis páginas que, de la compilación, son autoría de Frejes, la misma palabra sólo se repite catorce veces y se refieren a las patrias de cada uno: mexicanos (en *Historia breve*, “mexicano” puede referirse al “Imperio Mexicano” [Mexico] o el estado nacional “mexicano”), españoles, guachichiles, zacatecanos, “los defensores del Mixtón” (p. 89), etcétera. No se trata de la “Patria” sino de patrias enfrentadas.

En extremo opuesto se halla la ponderación que hace la voz autorial: “Nuestro nacionalismo tampoco es el ‘patriotismo oficial’, entiéndase bien. Para nosotros la patria no es la región política; para nosotros LA PATRIA ES LA REGION NATURAL” (Gutiérrez, 1924, p. 73), es decir, que

motivo no explicado, cierra con un *Cuadro general estadístico de Paso de Sotos* [nombre anterior de Villa Hidalgo, Jalisco], escrito por Benito Esparza, en 1878.

antecede por siglos y hasta milenios al Estado nacional y al Virreinato. Una de las columnas más fascinantes del pensamiento de Gutiérrez de Mendoza, por aventajada, es ésta sobre el territorio, al que no afinca en “la caricatura que [...] se conoce como ‘patriotismo’”, sino en “la Naturaleza misma”, en la relación inconmensurable e inalienable entre territorio y ser humano (p. 72). Tal postura se parece mucho a lo que los movimientos indígenas dijeron en las décadas finales del siglo XX, sobre todo desde las posturas hoy llamadas esencialistas. Para muestra:

En la variante tlahuitoltepecana de ayuujk, la comunidad se describe como algo físico, aparentemente, con las palabras de *näjx*, *käjp* (*näjx*: tierra; *käjp*: pueblo). Interpretando, *näjx* hace posible la existencia de *käjp* pero *käjp* le da sentido a *näjx*. [...] Nos referimos a su dinámica, a la energía subyacente y actuante entre los seres humanos entre sí y de estos con todos y cada uno de los elementos de la naturaleza. Quiere decir que cuando hablamos de organización, de reglas, de principios comunitarios, no estamos refiriéndonos sólo al espacio físico sino a su existencia espiritual [...] (Díaz, 2007, p. 39)

Otro vértice de contraste es la valoración que dan las dos escritoras a la etiqueta de “conquistador”. A Beltrán Puga, liberal del siglo XIX, Frejes le interesa por mexicano y por ser uno de los “más distinguidos historiadores de un pueblo y de una patria tan querida y merecedora de todo nuestro amor” (Frejes, 1878, p. 7). El fraile no es ni mucho menos cruel. De hecho, en muchos pasajes simpatiza con los “indios”, aunque de manera condescendiente: “no hay gentes en el mundo más susceptibles de la buena moral y la política” (Gutiérrez, 1924, p. 26); y es mucho menos amable con los españoles.⁴⁹ La autora incluso marca en mayúsculas ideas como la siguiente:

⁴⁹ A continuación, algunos ejemplos. Sobre Cristóbal Oñate: “Cuando decía ésto Oñate no advertía que por las crueldades que cometían los jefes y encomenderos se habían decidido los indígenas á preferir la muerte á la más ominosa esclavitud, despues de haber sido privados de sus señores naturales, sus propiedades y posesiones” (Frejes, 1878, p. 176). De igual manera, respecto de las tropas triunfantes del Virrey Antonio Mendoza: “¡Lastimoso espectáculo por cierto, el que presentó el cerro después de la acción; pero incapaz de mover los corazones de los que se deleitaban en contar las víctimas de su ambicion” (p. 144). Y acerca de Pedro de Alvarado:

Celebren otros historiadores la memoria de éste y otros conquistadores, miéntras yo los compadezco, porque ignoro si los excesos que cometieron en la conquista de estos Estados, podrán hacer contraste seguro para sus almas con el bien que trajeron á los indígenas con la religión verdadera, no como objeto principal de sus expediciones, sino solamente porque ellos eran católicos. (p. 138)

Y, por último, quizá la aseveración más tajante:

“CIERTAS APTITUDES LAUDABLES QUE POSEÍAN HAN PERDIDO [los indios] DESPUÉS DE LA CONQUISTA, HABIENDO HECHO ANTES CON ELLAS GRANDES PROGRESOS” (p. 27). Pero nunca acaba por creerle y, mordaz, cuestiona: “Y todavía Fr. Frejes que tan compasivo quiere aparecer, se lamenta en esta forma” (p. 58) ; o, “Lo que el P. Frejes toma por ‘guerras de religión’ fueron guerras de organización, pero es natural que un fraile no conciba [...] guerras que no sean de religión, ya que ellos [...] todo quieren que esté o haya estado subordinado a la religión” (p. 31). El programa ideológico de Frejes es abiertamente mexicanista y anti español, pero, desde la perspectiva de la voz autoral, un historiador mexicano del siglo XIX no deja de ser un conquistador:

“Los conquistadores y encomenderos no pensaban sino en DESTRUIR Y ANIQUILAR A LOS INDIOS PARA ENRIQUECERSE A SI MISMOS”. Después de esta confesión hecha por un conquistador, (y fraile por añadidura) nada hay que agregar sobre lo que de los indios “cuenta la Historia”. (p. 60, *con comillas en el original*)

La glosa es escrita con la entraña, con lo que Ángeles Mendieta, a su estilo, intitula: “tempestades de odio” contra las injusticias (1983, p. 11). La misma Gutiérrez describe: “una cólera sorda pero inmensa que rugía dentro de [mí]” (citada en Mendieta, 1983, p. 19). O, en palabras de Santiago R. de la Vega, dedicadas a la memoria de “doña Juana B. Gutiérrez de Mendoza” en 1950: “con una “pasión [...] que [sólo] rivalizaba con su ironía” (citado en Mendieta, 1983, p. 71). La expresión de los neozapatistas la “digna rabia” (Subcomandante Insurgente Marcos, 2009) que, muchas veces, también yo he sentido, resuena en la fogosidad que todos los lectores han notado en la pluma de Gutiérrez.

El manuscrito que tengo de la historia, dice: que S. Santiago se apareció en el Mixton matando indios y que así lo publicaron los españoles. No es la primera vez que estos bárbaros levantan falsos y quimeras contra los santos, haciéndoles cómplices de sus maldades. ¿Qué tenía que hacer S. Santiago con los infelices é inocentes indígenas que solo se defendían de una agresión injusta? (p. 88).

Como mencioné con anterioridad, la autora cita de modo entrecomillado, pero no siempre transcribe sin intervenir. Tampoco registra el paginado, por lo cual no es sencillo localizar los fragmentos que utiliza. Por ejemplo, el inicio de la lectura comentada, en la página 15 de *¡Por la tierra y por la raza!*, consta de dos párrafos continuos que, en el libro de Frejes (1878), aparecen en las páginas 13 y 19 de la “Introducción”, respectivamente. Luego de los dos párrafos, viene un apunte en la voz aural: “A lo que agregamos nosotros, que esas mismas cordilleras que confirman la exactitud de los cálculos de Kirvan, confirman también la Tradición del agua que arrebató el primer Teocal-li en Chicomostóc” (Gutiérrez, 1924, p. 25). De esta manera irá *hilvanando* y *zurciendo* argumentos, y *tijereteando* párrafos cuando lo considera necesario.

El ejercicio de transcripción y comentario continúa con una cita que inicia en la página 26 y se prolonga hasta la 28 de la edición de 1924 de *¡Por la tierra y por la raza!* La cita se corresponde con su contraparte en *Historia breve* (p. 32-37), salvo por un par de apuntes intercalados, el uso de mayúsculas para subrayar ideas y la supresión de un fragmento de la página 36. Ambos, Frejes y Gutiérrez, pretenden desmentir el estigma de “viciosos” de los “indios” y, algo muy importante, tanto para el fraile católico como para la escritora acax (p. 85), que: “ALCANZARON QUE HABÍA UNA DEIDAD Y LA ADORNABAN E INVOCABAN SIN FIGURA QUE LA REPRESENTARA”. Para la “Tradición luminosa” esto es importante porque, en un episodio de la narración caxcana, Tezcatlipoca intenta convencerlos de que:

allá, en lo alto, estaba Uno que tenía la luz del Técpatl que no se apaga nunca; el que mandaba el Sol, el Agua y los Vientos; el que ponía los frutos en los árboles y mandaba el rayo. Que ese era el que daba la vida y lo daba todo, y que llegando a donde estaba él, no tendríamos que recoger más frutos [...] (Gutiérrez, 1924, p. 17)

Los caxcanes, con auxilio y guía de Quetzalcóatl, no caen en los ardides de Tezcatlipoca (al menos no todos) y, en esto, la voz autoral piensa que los caxcanes son superiores a los españoles porque creían, como los hebreos, en el “Uno” sin representación.

Gutiérrez de Mendoza encuentra en la narración de Pantecal, un “cacique ó señor del pueblo de Pzapsingo [Tzapotsingo]”, hijo de Xacanaltayorit⁵⁰ (Frejes, 1878, p. 39), la confirmación de la “caminata” caxcana para volver a Chicomóstoc que mencionan los caxcanes en el capítulo inicial⁵¹. Lo que Pantecal afirma, según Frejes, es que de “Aztlán”, en el “Norte”, emigraron los que a la postre se convertirían en mexicanos [mexicas] y caxcanes, entre muchos otros pueblos hablantes de alguna lengua yutoazteca (p. 40). En las siguientes imágenes, presento dos versiones de lo relatado por Pantecal. Se puede observar que Frejes apenas parafrasea a Matías de la Mota Padilla⁵² (1870), quien, a su vez, afirma haber extraído la mayor parte de su información de Antonio Tello (1891),⁵³ en su libro *Crónica miscelánea en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la santa provincia de Xalisco*:

⁵⁰ Gutiérrez de Mendoza lo registra con una errata: “Xacanaltayarit” (1924, p. 29).

⁵¹ El testimonio de Pantecal también sirve a todos los historiadores que lo retoman para dudar de la aseveración generalizada de que los “indios” hacían sacrificios humanos (p. 32).

⁵² En su “Introducción”, Frejes declara haber basado su trabajo en de la Mota Padilla:

La divina Providencia dispuso llegase á mis manos una coleccion de documentos preciosos y testimonios auténticos que de tan interesante historia sacó el Lic. D. Matías Mota Padilla de la Chancillería de la Audiencia de la Nueva Galicia, y del archivo de los padres Franciscanos de Guadalajara. No queriendo tener inútil un hallazgo tan apreciable, y estando cierto de que nada hay impreso sobre el particular-, me he propuesto arreglar á mejor método y órden las dichas noticias, y formar una historia breve y corrida de tan recomendables sucesos (Frejes, 1878, p.12).

Y, de modo más tangencial, en Francisco Javier Clavijero: “Poseyendo la historia antigua de México del padre Francisco Javier Clavijero, se tiene cuanto se puede desear para saber la historia natural y civil de nuestros antepasados, y solamente añadiré lo raro y extraordinario que encuentre haber en los Estados independientes del Imperio” (p. 13).

⁵³ El *Diccionario biográfico de historia antigua de Méjico. Tomo II. N-Z*, de Rafael García Granados (1995), hace una síntesis concreta de todo lo narrado sobre “Pantecatli” en la crónica de Tello:

Al llegar los españoles a Guaristemba fueron bien recibidos y al saberlo los de Tzapotzingo son guiados por Pantecatli y van a verlo para darle la bienvenida, 38. El cacique Pantecatli al tener noticias de que Nuño de Guzmán proseguía su viaje a Culiacán, y estando seguro de su ida, vuelve con su gente a su pueblo de Tzapotzinco. Aunque el cacique Pantecatli y los suyos habían sido agraviados por Nuño de Guzmán y los que lo acompañaban no hicieron mal alguno a 108 que se regresaban sino que los consolaban, 128. Los indios de Tepic mandan llamar a Pantecatli, que al llegar a Tzapotzinco encontró que los principales estaban preparados

Dice el padre Tello, á quien sigue el padre Ornelas y otros, que en el pueblo de Tzapotzingo (que está entre Xalisco y Centizpac), un cacique, señor de dicho pueblo, llamado Pantecal, á quien bautizó el padre Fr. Juan de Padilla, siendo su padrino D. Nuño de Guzman, decia haberle oido á su padre, que era el señor de la provincia de Acaponeta, y se llamaba Xonacaltayorit, indio de mucho nombre en toda la tierra, que de sus abuelos y antepasados sabia, que de lo mas interno del Norte, de una provincia llamada Aztatlan, salieron varias familias en dos diversos tiempos, y entraron por el Nuevo-México, Zibola, Sonora, Sinaloa, Acaponeta, Centizpac, Xalisco, Ahuacatlan, Tonalá, y por las provincias de Avalos y Colima, y pasando por la sierra de Michoacan, fueron á poblar de asiento en Texouco. La segunda vez salieron otras muchas familias, que entraron por Topia, Guadiana, Zacatecas, Xuchipila, Teul, Nochistlan, Tlaltenanco, Teocualtichi, y pasaron por Querétaro, hasta poblar en la laguna de Méjico; y que unos y otros hacian mansiones de diez, veinte y treinta años, daban guerra á las naciones que hallaban dispersas; y estas, como ménos unidas entre sí, se ponian en fuga y se retiraban á los montes, quebrados y barrancos, dejándoles á los mexicanos sus poblaciones; otros, vencidos y cautivos, se subyugaban á los mexicanos, y quedaban entre ellos, de que nació mezclarse y pervertirse la lengua azteca, que es la que mas extendida está en el reino de la Nueva-Galicia, aunque no con

Con respecto á la poblacion de éstos estados independientes del Imperio hay una noticia auténtica, y que dió un casique ó Señor del pueblo de Pzapotsingo que estaba entre Jalisco y Santispac llamado Pantecal, á quien bautizó el Padre Fray Juan Padilla, sirviendo de padrino Nuño de Guzman. Decia el casique, haberle oido decir varias veces á su padre que era Señor de Acaponeta, llamado Xacanaltayorit hombre de mucho nombre y crédito en todo el estado, que sabia de sus ascendientes, que de lo mas interior del norte de una provincia llamada Aztlan, salieron varias familias en diversos tiempos y entraron poblando las provincias de Sonora, Sinaloa, Acaponeta, Santispac, Jalisco, Ahuacatlan, Tonalan y Colima, y que pasando la sierra de Michoacan, fueron á poner su asiento y capital de su gobierno á Tescoco: que por segunda vez salieron otras gentes con muchas familias, que entraron invadiendo la sierra madre, y saliendo por Guadiana, Zacatecas, Comanja y Querétaro, poblaron la laguna de Méjico: que unos y otros hacian mansiones de diez, veinte y treinta años, y daban guerra á las demas naciones que les impedian el paso, de donde se comenzaron á poblar los montes y barrancas, huyendo las gentes

Fig. 10. Versiones de Pantecal. A la izquierda, tal y como se encuentra en *Historia de la conquista de Nueva Galicia* (de la Mota, 1742, p. 21). A la derecha, el parafraseo de Frejes (1878, p. 18).

Frejes tampoco es claro en la intervención que hace a sus fuentes, pero la traslación que hace es prácticamente una calca, lo cual no deja dudas de que ésa es la versión en que se basó. Desde la interpretación de Juana Belén Gutiérrez, la caminata desde Aztlán no es la primera, antes bien es un regreso hacia el sitio primigenio: el Chicomostoc de los cantos caxcanes, y tal retorno es demostrable desde crónicas conquistadoras cuya fuente primaria se puede rastrear hasta el siglo XVII. Otro autor citado por Gutiérrez de Mendoza en tal empresa es José Arlegui, fraile y cronista de Zacatecas, y su *Crónica de N. S. P. S. Francisco* (1851). Las “Sietes cuevas” —Arlegui dice,

para matar a los de Nuño de Guzmán. Habían cogido a dos mexicanos Tzayohue y Cuamotoczi y Pantecatí al verlos presos preguntó por qué estaban así y le respondieron que acabarían con los mexicanos y los del bando de Nuño de Guzmán. Pantecatí les preguntó quién había dado tal orden a lo que le respondieron que don Cristóbal, cacique de Xalisco. Pantecatí les dice que lo matarán primero a él, (don Cristóbal), porque los de Xalisco eran sus enemigos y en cambio los mexicanos eran amigos y dignos de su amistad, 129. En unión de varios indios principales son bautizados por fray Juan de Padilla y fray Andrés de Córdoba, 137. (p. 95, los números en el texto corresponden al citado MLA que sigue el diccionario)

según la autora— se localizan en “Villanueva, en el lugar conocido por LOS EDIFICIOS, al suroeste de Zacatecas, pero estas no son las primitivas, se les llamó así para conmemorar el recuerdo de las primitivas” (Gutiérrez, 1924, p. 29). Sin embargo, en la exploración que he hecho de la crónica de Arlegui, la cita no existe, aunque sí hay menciones a las cuevas:

Salieron estos de las partes del Poniente, capitaneados y comandados de siete señores ó caciques, con innumerables hombres y mugeres de un sitio que llamaban las siete cuevas: trajeron consigo maíz, algodón y las demás legumbres y semillas que hay en esta tierra, necesarias para la vida humana, y como el gentío era mucho, é hicieron en el camino varias mansiones, iban en las partes que paraban edificando casas muy primorosas, y sembrando lo necesario para su sustento mientras pasaban adelante: y dejando en cada mansión los enfermos y viejos y algunos mozos, poblaron toda la Nueva-España. (Arlegui, 1851, p. 4)

En *Monarquía indiana*, de Juan de Torquemada (1975)⁵⁴ y, de manera más rotunda, en *Historia antigua de México*, de Francisco Javier Clavijero (1917) en el siglo XVIII, sí puede hallarse la sugerencia de que estas cuevas están cerca de Zacatecas:

No es conocida la situación de Chicomoztoc, donde los mexicanos residieron nueve años: yo creo sin embargo que debía estar a veinte millas de Zacatecas, hacia mediodía, en el sitio en que hoy se ven las ruinas de un gran edificio, que sin duda fue obra de los mexicanos durante su viaje; porque además de la tradición de los zacatecas, antiguos habitantes de aquel país, siendo éstos enteramente bárbaros, ni tenían casas, ni sabían hacerlas, ni puede atribuirse sino a los aztecas aquella construcción descubierta por los españoles. (p. 126)

Se trata de la actual zona arqueológica conocida como “La Quemada”, en el municipio de Villanueva, Zacatecas (aproximadamente a dos horas en automóvil de Juchipila, en la actualidad), cuyo “origen y filiación” son polémicas entre los historiadores y arqueólogos; en el sitio *Mediateca del INAH* (s. f.) se especula que pudo haber sido “capital caxcana o de una federación de esa y

⁵⁴ Dice Torquemada en su crónica de 1615:

Chicomoztoc, que quiere decir, sitio y pasaje de Siete Cuevas; en el cual lugar estuvieron nueve años [...] Los mexicanos salieron de un pueblo llamado Chicomoztoc [...] Y de allí vinieron al que se llama Tullan. En este lugar estuvieron nueve años, al cual llegaron muy disminuidos de gente, por haber dejado en las mansiones que venían haciendo mucha de ella [...] y de esto hay mucho rastro en todas esas tierras hacia el norte, dé los cuales vide yo siete leguas de Zacatecas, a la parte del mediodía, unos edificios y ruinas de poblaciones antiguas de los mayores y más soberbios que pueden pensarse (p. 155-118).

otras etnias nortenas.”. Lo que sí se sabe es que, a la llegada de los españoles, llevaba “siglos deshabitada” (INAH, párr. 2). Para *¡Por la tierra y por la raza!* lo importante es que los majestuosos edificios existen semidestruidos para afirmar que hubo una reconstrucción caxcana, pues aquellos prefirieron quedarse antes que “seguir buscando el lago y el águila”, junto con sus primos los aztecas (Gutiérrez, 1924, p. 29). Tal reconstrucción, afirma Gutiérrez de Mendoza, no fue sólo material, sino “también restablecieron la institución de los Quetzales⁵⁵ con todos sus sistemas de organización y de enseñanza” (p. 30). El contenido programático de esta reconstitución es materia de los capítulos posteriores y en este razonamiento y metáfora —la de una reconstrucción sobre cimientos antiquísimos pero firmes— se asientan sus bases.

Durante el comentario que hace Gutiérrez de Mendoza de *Historia Breve*, una de las intervenciones más largas es causada por la siguiente frase de Frejes: “EN EL ESTADO DE ZACATECAS HUBO ANTES DE LA CONQUISTA DE LOS ESPAÑOLES ALGUNAS GUERRAS DESASTROSAS QUE CONSUMIERON MUCHA POBLACIÓN Y PROBABLEMENTE FUERON GUERRAS DE RELIGIÓN” (p. 30). En estas guerras, de aquel periodo oscuro son colocadas las lides entre los seguidores de Quetzalcóatl y los de Tezcatlipoca, quienes volvieron para destruir por segunda vez el Cax. A lo anterior sucede una afirmación oscura: entre 544 y 1170 (ignoro por qué la elección exacta de las fechas), por seis siglos, no se sabe nada de los caxcanes porque a ningún historiador podía interesarle. Sin embargo, la autora asevera: “entre los Caxcanes se sabe todavía que en los jeroglíficos que contenían la historia del Cax, se consignaban las guerras entre los pueblos de Mazapil, Tepechalá (Tepetzalá) y

⁵⁵ En la rehabilitación de tal institución, el Consejo de caxcanes es un paso previo:

Que por sobre el derecho de la fuerza de las conquistas, por sobre el derecho divino de las monarquías, por sobre el derecho legal de las democracias, y por sobre todos los derechos artificiales habidos y por haber, está el DERECHO NATURAL de la especie humana, y en uso de ese supremo derecho, este Consejo inicia la restauración de la antigua INSTITUCIÓN DE LOS QUETZALES y los conceptos éticos de su civilización autóctona. (Gutiérrez, 1924, p. 104)

Tzacatzotlah (Zacatecas)” (p. 31). Declaración enigmática, no porque desentone con el resto del discurso, sino porque es extraída casi íntegramente de Frejes, salvo que ahí no son los caxcanes quienes lo afirman, sino, precisamente, un historiador europeo: “A esto se agrega haber encontrado [...] Boturini⁵⁶, entre los geroglíficos que contenía la historia de estos Estados, uno que designaba las desastrosas guerras que hubo entre [...] los de Mazapil, Tepechala y Zacatzontlah” (Frejes, 1878, p. 43). *¡Por la tierra y por la raza!* no es, ni mucho menos, una obra libre de erratas o defectos de edición o de impresión, muy al contrario, es una publicación apresurada, escrita con muina y en la medida de las posibilidades de su autora (profesora en ese momento) y su impresor. Tampoco es mi intención hacer una apología de la obra ni una evaluación historiográfica de la misma. Lo que intento es leerla con una atención que nadie le ha dado y que, estoy convencido, se merece; para interpretar y dialogar con el proyecto político-literario y desmenuzar los mecanismos que utiliza para la construcción de su voz autoral. Con todo, es menester decir que aquí pudo haber tropezado: el pasaje parece alterado. Podría ser que no poner las comillas se tratara sólo de una omisión (como le ocurre en otros lugares), pero, en tal caso, no hubiera trasladado tal conocimiento de Boturini a los caxcanes.

En la misma intervención del párrafo anterior, sin citar tampoco, Gutiérrez (1924) retoma la idea de Frejes de que en estas guerras se halla la causa de que los “de Tevul [Teul⁵⁷ de González Ortega]” (p. 31) traicionaran a Tenamaxtle durante la Guerra del Mixtón (p. 53-54). Siguen un par de apuntes sobre los gobernantes “indios” (p. 32) y sobre Hernán Cortés (p. 33); luego un tremendo salto en el hipotexto de Frejes (de la página 48 hasta la 126) y, por fin, llegamos al año de 1540: cuando “los caxcanes decidieron hacer la guerra a los conquistadores” en las inmediaciones de

⁵⁶ Coleccionista y etnógrafo italiano que recorrió Nueva España en el siglo XVIII, por cuya causa se llamó *Codex Boturini* a la *Tira de la peregrinación de los mexicas*.

⁵⁷ Gutiérrez de Mendoza afirma que la palabra viene de “Teo-oc”, “otro templo” (1994, p. 31).

Guadalajara [hoy Nochistlán, Zacatecas]. Las hostilidades narradas por Frejes son transcritas casi ininterrumpidamente desde la página 33 hasta la 54 en *¡Por la tierra y por la raza!* (1924); aunque durante el trayecto la autora va resumiendo o quitando líneas, incluso párrafos. Por ejemplo, el original dice:

Se agravaban más los cuidados con las noticias que sucesivamente recibía el gobernador interino Cristóbal Oñate del descontento de los indígenas: se le dió aviso de que *los indios de Guaintimota habían asesinado á su encomendero Juan de Arce, que los indios de Hostotipaquillo en grandes trozos salían á hostilizar por Compostela y otros pueblos, y que los cascanes del Norte* formaban un fuerte no lejos de Juchipila en el cerro llamado del Mixton, para salir de allí á invadir la ciudad de Guadalajara.” (Frejes, 1878, p. 126, *las cursivas son mías*)

Su contraparte, en la transcripción, sólo queda:

Se agravaban más los cuidados con las noticias que sucesivamente recibía el gobernador interino Cristóbal Oñate del descontento de los indígenas: se le dió aviso de que *los Caxcanes del Norte* formaban un fuerte no lejos de Juchipila, en el cerro llamado del Mixton, para salir de allí a invadir la Ciudad de Guadalajara" (Gutiérrez, 1924, p. 33, *las cursivas son mías*).

Importa mucho a la autora subrayar la participación caxcana, incluso embellecerla y engrandecerla. Esto se observa cuando se refiere al hostigamiento militar que sufre Guadalajara (Nochistlán), hecha por pueblos que después serán conocidos como “los disidentes del Mixtón” (Frejes, 1878, p. 126), una alianza entre distintas naciones que ella reduce a sólo los caxcanes: “los Caxcanes los obligaron a levantar [la ciudad]” (Gutiérrez, 1924, p. 34). Otro ejemplo está en la página 142 de *Historia breve*: “Activó [...] el Virrey D. Antonio de Mendoza [...] un ejército capaz de contener la sublevación general que en el norte de la N. Galicia habían promovido los cascanes y otras naciones” (Frejes, 1878). La transcripción se mantiene casi exactamente igual, salvo que no hay mención a otras naciones y “caxcanes” se escribe con <x> (Gutiérrez, 1924, p. 48).

La narración se aproxima a su punto álgido con la llegada, temeridad, peripecias y muerte de Pedro de Alvarado —en donde, por cierto, se pierden dos subtítulos, aunque se conserva la mayor parte del contenido:⁵⁸ “Siguen los sucesos adversos en la Nueva Galicia. Muerte de Pedro de Alvarado y traslación de la ciudad de Guadalajara” (Frejes, 1878, p. 130); y “Destrucción de las fortalezas de los indios, se decide su suerte para siempre” (p. 142)—. Después de una discusión entre Oñate y Alvarado (Gutiérrez, 1924, p. 42-43), se decide que este último, ensoberbecido por sus victorias en anteriores campañas, atacará de manera frontal a las huestes de Tenamaxtle (p. 45) —también llamado Don Diego Zacatecas (p. 36)—,⁵⁹ reunidas en el “Peñol de Nochistlán” (p. 35). La ruina le viene al “Adelantado” de esta decisión y muere por las heridas sufridas cuando le cae encima un soldado (de nombre Baltasar Montoya) y su caballo, a causa de la retirada desordenada de sus tropas (p. 44-45). Gutiérrez de Mendoza, lacónica, reduce la respuesta de Oñate, la confesión y el testamento de Alvarado, que pueden leerse en Frejes, a la siguiente frase: “A consecuencia de esto D. Pedro de Alvarado murió el 4 de Julio de 1541” (p. 46).

El Virrey Antonio Mendoza forma un ejército (no sólo con españoles)⁶⁰ y él mismo lo encabeza. Atraviesan México y Michoacán y, al llegar al “cerro de Pajacuaran”, encuentran “indios” parapetados en un fuerte (p. 48-49). Estos no tienen agua y deben acudir a llenar cántaros a un río cercano. Los conquistadores, al mando del mismo Virrey Antonio Mendoza, fraguan un ardid: mandar “indios auxiliares” con cántaros, simular ser parte del ejército de sublevados e infiltrarse el fuerte (p. 49). Frejes la adjetiva: “la traición más vil que se podía imaginar”; y

⁵⁸ En este inter se encuentra la falla de paginado, hay un salto de la página 36 a la 41, sin que esto afecte al texto.

⁵⁹ Frejes sigue a de la Mota Padilla, cuya fuente es Antonio Tello, cronista contemporáneo de Tenamaxtle. Para la versión más aceptada en que su nombre era Francisco Tenamaztle, véase: *Francisco Tenamaztle. Primer guerrillero de América. Defensor de los derechos humanos*, de Miguel León-Portilla (2005).

⁶⁰ Dice Frejes: “Los más eran auxiliares mexicanos, tlaxcaltecos y tarascos. Solo mil eran españoles” (Frejes, 1878, p. 82). Para conocer más sobre la composición de los ejércitos llamados conquistadores, puede consultarse, en el *blog Noticonquista*, el artículo: *El indio conquistador y la alianza indígena-española a partir de 1521*, de Carlos Brokmann (s. f.), en donde se desmiente la asunción de que *un puñado de españoles* lograron la conquista.

describe: “Los auxiliares tirando los cántaros y armados de puñales, hicieron en sus mismos hermanos la carnicería más horrenda” (1878, p. 143-144). Gutiérrez de Mendoza cita este fragmento, mas prescinde de la palabra “hermanos”: “Los auxiliares tirando los cántaros y armados de puñales, hicieron la carnicería más horrenda” (Gutiérrez, 1924, p. 49). Los traidores no son hermanos de los caxcanes ni de ella: ¿cómo podrían serlo?

Una segunda traición ocurre alrededor “Tenamastle”, el héroe trágico (p. 51). Se narra ahí la derrota “indígena”⁶¹ en el “Peñol de Nochistlán”, a causa de la falta de agua y: “por la defección de uno de sus principales caciques, que a horas excusadas se salió de la fortaleza con dos mil indios y sus respectivas familias” (p. 52). Y todavía habrá una tercera traición, la de los “indígenas de Teul” —del linaje de Texcatlipoca— en el cerro del Mixtón, cercano a Juchipila. Frejes repite la expresión: “la traición más vil que se puede imaginar” y especula sobre la muerte de Tenamastle y los otros líderes “indios”: “probablemente allí acabaron su carrera los más valerosos jefes, porque no se supo más de ellos” (Frejes, 1878, p. 148; Gutiérrez, 1924, p. 54)⁶². Así, la larga cita —de dieciocho páginas— en *¡Por la tierra y por la raza!* culmina con tres asteriscos en triángulo (figura que sustituye a las líneas antes utilizadas).

Hasta aquí, los objetivos del capítulo pueden sintetizarse en: evidenciar que la “historia” está contada a modo por los conquistadores (y, sin embargo, utilizar esas mismas fuentes cuando es útil); subrayar que los “indios” creían en un único dios y que ni siquiera un conquistador puede negar las virtudes que poseen; señalar que los mexicanos siguen siendo conquistadores; valorar la magnitud de la Guerra del Mixtón y que se perdió por la traición de los descendientes de Texcatlipoca; magnificar el papel de los caxcanes en la Guerra del Mixtón y en general en la historia de Nueva Galicia y Mesoamérica; empatar la leyenda del regreso a Chicomóstoc con

⁶¹ A lo largo de su texto, Frejes utiliza ambas palabras, “indio” e indígena, de modo intercambiable.

⁶² Extrañamente, Gutiérrez de Mendoza no refuta esta hipótesis ni vuelve a mencionar a Tenamastle.

fuentes históricas; y demostrar que el nuevo Chicomóstoc es La Quemada. Todo escrito desde un estilo muy similar a las crónicas novohispanas (y las mexicanas que las suceden), en donde diversos tipos de “transtextualidad” (Genette, 1989)⁶³ ponen en relación a los textos, de maneras no siempre declaradas, al servicio de un propósito ideológico específico. Tales crónicas pueden ser leídas, desde las *Cartas de Relación* (Cortés, 1993) hasta *Excursión a los indios Ranqueles* (Mansilla, 1984), a veces como historia y a veces como literatura, siempre rondando las zonas limítrofes o compartidas entrabas. En esa lógica, el capítulo segundo de *¡Por la tierra y por la raza!* se inscribe en la tradición de los textos que comenta, retoma y adapta; y no hace nada que no hicieran los historiadores canónicos. Si el capítulo alcanza o no sus propósitos —o cuáles sí y cuáles no—, o si se yergue de entre sus contradicciones, es decisión del lector y, en una obra tan ideológicamente determinada como ésta, sospecho que una evaluación en esos términos dependerá en gran medida de las militancias de cada audiencia.

El capítulo comienza su colofón con un comentario, en el cual se entremezcla una cita directa no declarada: “Quedaban ocultos en las quiebras del cerro algunos miles de indios resueltos a morir de hambre antes que entregarse a sus enemigos”⁶⁴; el resumen de otra: “Algunos frailes hicieron desistir al Virrey de su propósito, y con los supervivientes del Mixton se fundó nuevamente Juchipila”⁶⁵; y un lamento de Gutiérrez de Mendoza: “¡Cómo debieron recordar los

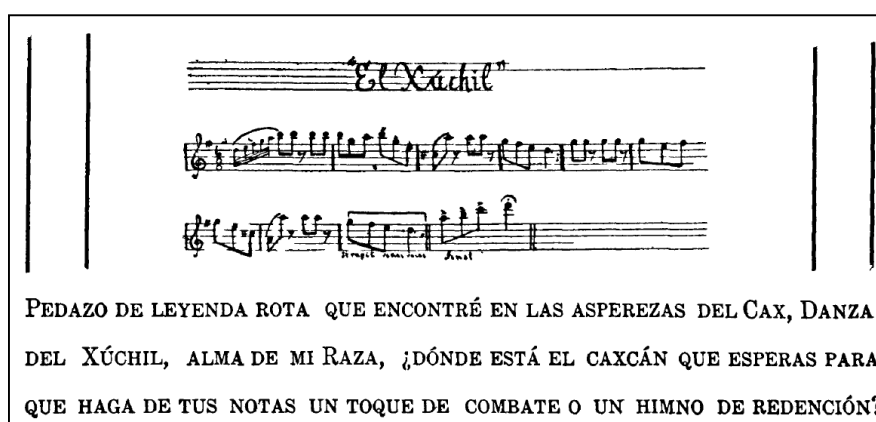
⁶³ Genette la define como: La transtextualidad o transcendencia textual del texto, que entonces definía, burdamente, como “todo lo que pone al texto en relación, manifiesta o secreta, con otros textos (p. 9-10).

⁶⁴ Su contraparte en Frejes, dice: “aún se habían quedado ocultos en una quiebra del cerro más de seis mil, sin duda resueltos á morir de hambre ántes que entregarse á sus enemigos” (1878, p. 151).

⁶⁵ El fragmento resumido es el siguiente:

Sabedor de esto el virey, trató de que entrasen los soldados sobre ellos á acabarlos á fuego y sangre, y oida semejante resolución por los misioneros que con otros capellanes estaban en el ejército, se fué el virey con la mayor intrepidez el P. Fr. Antonio Segovia, y le dijo: *Basta ya, señor, de justicia, dése lugar á la misericordia. Yo me obligo á subir al cerro y me prometo con el auxilio de Dios reducir á esos infelices y traerlos á pedir la paz.* Suspendió el virey la respuesta sorprendido del valor del padre, pues le parecía que no debía exponer su vida á la venganza de los indios; pero el celoso ministro lo decidió diciéndole que contaba con Dios, á quien dejaba de fiador de su vida. Aceptó al fin Mendoza la propuesta, y tomando dicho padre por compañero al P. Fr. Miguel de Bolonia, sin más armas que el Breviario, una imagen de Cristo y otra de la expectación de María Santísima, que cargaba en un nicho pequeño, y es la misma que hoy se venera bajo la advocación

tiempos de la tradición en que las fieras les disputaban los huecos de las montañas!” (1924, p. 54). Se registra ahí tres acontecimientos: el fin de la guerra y la persecución de los sobrevivientes; la apología de estos por los frailes y la refundación de Juchipila en su actual localización; y detalles sobre la “Fiesta del Xúchil”. De sumo interesante es el postrer apunte, pues no sólo se refiere a una festividad que se sigue celebrando hasta la actualidad, sino que la autora presenta una imagen con “un trozo del son indígena”, “la danza del amor y de la muerte” (p. 55) para los caxcanes, descubierta por ella en el cax, según afirma:



El Xúchil

PEDAZO DE LEYENDA ROTA QUE ENCONTRÉ EN LAS ASPEREZAS DEL CAX, DANZA DEL XÚCHIL, ALMA DE MI RAZA, ¿DÓNDE ESTÁ EL CAXCÁN QUE ESPERAS PARA QUE HAGA DE TUS NOTAS UN TOQUE DE COMBATE O UN HIMNO DE REDENCIÓN?

Fig. 11. Partitura *El Xúchil*. Fuente: Gutiérrez (1924, p. 56).⁶⁶

Otra nota peculiar, en la mención Fiesta del Xúchil, es que Gutiérrez de Mendoza afirma que Frejes tenía conocimiento de la danza y de la persecución que los caxcanes sufrieron por

de Nuestra Señora de Zapopan, subió al cerro del Mixton: á las 36 horas salieron con los PP. mas de seis mil indios de paz, y cumpliendo su palabra el virrey, fundaron nuevamente con ellos los mismos misioneros el pueblo de Juchipila en el lugar en donde hoy se halla. (Frejes, 1878, p. 151-152)

⁶⁶ He solicitado la ejecución de la melodía, para comprobar su verosimilitud. La ejecución, que tengo en formato .mp3, fue realizada en clarinete. Daniel Reyes (2022), músico, compositor y director de bandas filarmónicas tradicionales mixes, en entrevista (después de ejecutar la pieza), afirmó lo siguiente:

Algunos signos no son muy visibles, las notas sí, y así dice esta frase. De hecho, tiene el estilo y forma de danza, el compás lo ratifica y la cadencia así lo refiere. La partitura es real. Está armonizada en sol mayor, es propio de un sonailable, corto, pero al repetirlo se convierte en danza. El compás es de 6/8. Puede que sea de origen nahua (por el término Xúchil). La cadencia y presentación es para danza pues refiere que algún instrumento toque primeramente solo (como un violín, por ejemplo), posteriormente todos (podrían ser guitarras y tambor). El movimiento de evoluciones se va repitiendo hasta la salida. Puede tener relación con la danza Xochipitzahuatl, que es propiamente de origen azteca. La bailan actualmente en zonas de Hidalgo, Morelos, Tlaxcala y Puebla.

celebrarla. Lo acusa de soslayar los datos consignados por alguien referido solamente como “el recopilador” en “el manuscrito del que [Frejes] tomó sus datos” (p. 54). El cronista, con anterioridad, ha declarado sus fuentes: de la Mota Padilla y Clavijero. Sin embargo, en ninguno de éstas he podido hallar referencias a la fiesta o danza mencionadas.

Para mayor impresión, la voz autoral se torna lírica y melancólica y no puedo menos que citar íntegramente el bello y triste lamento:

Algo como un estremecimiento de las sombras, pasa, al imaginar aquellas hecatombes..... Los nobles y valerosos caxcanes aguardando, en los suntuosos plenilunios del mes de Junio, en la sombría noche de su esclavitud, para ir en silenciosa peregrinación hacia donde florecía el “palo del cuervo”, mudo el acatl, entonar a media voz y danzar calladamente, arrojando sin ruido la mágica esfera cuyos giros formaban el lazo sutil que unía las almas..... ver a los que se amaban estrecharse temblando de amor y de miedo al mismo tiempo..... Cuantas veces los sorprendió la muerte en su primer abrazo! (p. 55)

Gutiérrez de Mendoza, mostrando nuevamente su preclaridad, emite una amonestación hacia la trivialización y folklorización de tradiciones de los pueblos llamados indígenas, apropiados culturalmente por los gobiernos mexicanos, las corrientes indigenistas y por la industria del turismo,⁶⁷ “destinándolo[s] a objeto de curiosidad para “touristas [sic] insulsos, o entretenimiento de sabios ociosos” (p. 108), como sucede actualmente con la Fiesta del Xúchil en Juchipila o en Oaxaca con la Guelaguetza⁶⁸ y en muchas otras regiones. No consiente que se le

⁶⁷ Sobre el asunto, Yásnaya E. Aguilar Gil (2020), acusa:

Otra visión que llamaré *new age* ha hecho también terribles estragos: nuestra relación con la naturaleza es en muchos casos más compleja que en otros pero no para todos los pueblos originarios. Ni todo lo rural es indígena ni todo lo indígena es rural. Me causa indignación que muchos de los simpatizantes del movimiento indígena utilicen nuestros rituales y supuestos métodos de curación sin conocerlos en absoluto, me indigna que utilicen la palabra Pachamama sin entender el sentido, otra vez, sin comprender. La cultura de cada uno de los pueblos originarios no se reduce a ceremonias de “limpia” con copal ni de viajes psicodélicos mediante hongos. Nuestras lenguas no son todas poéticas y musicales. Es insospechadamente mucho más complejo. Es una lástima que la mayoría de las personas que se interesan por los pueblos indígenas lo hagan mediante el folclor, la idealización o la caricaturización de nuestras culturas, que además son tan distintas entre sí. Creo que son estos acercamientos los que han impedido que el resto de la población mexicana no indígena se interese por los pueblos originarios. (p. 99)

⁶⁸ Escribí la siguiente columna de opinión al respecto: *Entre embustes y convites. El Racismo de la Guelaguetza* (López, J., 2021).

haga “pasar por un plebeyo regocijo popular”, cuantiménos católico, a una festividad caxcana “consagrad[a] por el martirio” (p. 55).

Finalmente, la autora vuelve a llamar la atención sobre el *locus* de enunciación de quienes escribieron la historia, “los conquistadores”, quienes “intencional y lamentablemente” la tergiversaron: “Esas falsedades de la Historia han tenido para nosotros consecuencias más funestas que la conquista misma. A causa de ellas ni nosotros mismos nos reconocemos” (p. 60). Cierre brutal y resonante el de este capítulo.

II.3 OTRO SOL EN LA VIDA DEL CAX

La transición entre los primeros capítulos fue de contrapunteo, con una estrecha relación entre los mismos: la “tradición luminosa” se completa con la “historia oscura”, en una síntesis inestable y contradictoria, como incoherente y voluble es la situación histórica a la cual busca darle sentido. Los silencios, medias verdades y contradicciones son integrales en la relación entrambas. A partir del III, los capítulos se avocan hacia la “Actualidad”, tercer componente de la ecuación propuesta: el tiempo mitológico (Tradición luminosa), la Conquista (Historia oscura) y la resistencia indígena (Actualidad), variables interrelacionadas tanto diacrónica como sincrónicamente. Los traslados entre capítulos —y en el interior de los mismos— son más saltos (algunos mayores que otros) que transiciones; en donde se puede leer un contenido resultado de un proceso reflexivo tan ecléctico como habilidoso y potente (hermético en pasajes⁶⁹). El despliegue de referencias, casi todas

⁶⁹ Para muestra este pasaje oscuro:

El nacionalismo no es una invención; tiene su origen en la misma razón de afinidad que todas las cosas; esa ley de afinidad, principio de toda forma y fuente de todo sentimiento, no se limita a la materia inanimada, en la que solo busca el elemento propicio para depositar lo sensible. Esa ley no deja de existir ni de ejercer su influencia al efectuarse la separación de los cuerpos, al contrario, su influencia aumenta en razón directa de la sensibilidad adquirida por la transformación, y constituye una condición precisa para el desarrollo, ya que este no tiene más objeto que el de preparar la transformación de la materia.

Esa ley que da origen a la formación de especies y a la agrupación de razas en un proceso de selección, no desliga lo sensible de lo insensible, ni labora sus productos indiferentemente, lo mismo aquí que allá, sino

implícitas, compone un estilo erudito (lleno de influencias anarquistas, marxistas y hasta de crítica teológica), a pesar del ejercicio de modestia que es más un despliegue de *Captatio benevolentia*: “no es esta una investigación de sabios que nos haga llenar muchas páginas de erudición” (p. 64).

El capítulo inicial es un canto donde la voz autoral de Juana Belén Gutiérrez de Mendoza se integra de manera paulatina y armónica. El segundo es una serie de increpaciones y esclarecimientos, de adaptaciones e interpretaciones tan reivindicativas como beligerantes: es una pelea muy parecida a lo que hoy llamaríamos activismo, una pugna militante nacida de la participación en procesos colectivos (incluidos numerosos rompimientos, desencantos) y de arriesgar la propia integridad física y la libertad, como mencioné en el anterior capítulo. En las secciones III y IV, el texto tiene una transformación en tono y objetivo: es un estudio sobre la “naturaleza” de “nuestra raza” y las virtudes que la llevarían a la gran Restauración, a la “inesperada resurrección de nuestra RAZA que se pone en pie, fuertemente abrazada al signo revelador que anuncia a Tenochtitlan el retorno de Quetzalcóatl” (p. 61).

La noción fundamental sobre la que se asienta la disquisición es la de las “razas”. No hay un cuestionamiento a la existencia de las mismas; lo que se propone, como en el caso de muchas luchas de poblaciones históricamente racializadas, es la inversión de la jerarquía hegemónica y una reivindicación de la esencia —aquello que, se piensa, constituye ontológicamente a la población marcada, minusvalorada y violentada histórica y sistemáticamente—. Los pensadores

que especializa su producción conforme a las propiedades regionales, con particularidades absolutamente locales; y de esa relación que se mantiene a través de todas las transformaciones, se origina el sentimiento de adhesión que es tanto más vivo cuanto más directamente la vida toma de lo inanimado sus elementos de manifestación, elementos que indudablemente son los más propios para que esa vida llene la misión a que está llamada en el misterio de la Creación. (Gutiérrez, 1924, p. 66-67)

Aunque es posible asir el sentido general de un determinismo geográfico y de la influencia del medio físico en la diferenciación entre “razas”, así como de las posturas materialistas de producción y desarrollo; es difícil comprender a cabalidad el significado de diversos conceptos presentados y rastrear los significantes de los mismos. Por ejemplo, la “ley de afinidad”, planteada como está, ofrece la posibilidad de entenderse desde definiciones químicas, físicas, sociológicas y hasta alquímicas.

indígenas de fines del siglo XX, sobre todo mixes y zapotecos, localizaron la inmanencia indígena en la “comunalidad”⁷⁰:

La explicación de los componentes comunitarios nos adentra en la dimensión cerebro-vertebral de la comunidad, de su inmanencia. Nos referimos a su dinámica, a la energía subyacente y actuante entre los seres humanos entre sí y de éstos con todos y con cada uno de los elementos de la naturaleza. Quiere decir que cuando hablamos de organización, de reglas, de principios comunitarios, no estamos refiriéndonos sólo al espacio físico y a la existencia material de los seres humanos, sino a su existencia espiritual, a su código ético e ideológico y por consiguiente a su conducta política, social, jurídica, cultural, económica y civil.

Bajo el concepto de comunalidad explico la esencia de lo fenoménico. (Floriberto Díaz, citado en Cardoso y Robles, 2007, p. 39)

La propuesta de Gutiérrez de Mendoza tiene entrecruces con aquella propuesta, aunque no existió diálogo entre ambas corrientes de pensamiento, ni los pensadores indígenas han tenido, en su inmensa mayoría, conocimiento de la propuesta de la escritora que se asevera “india” (de ahí uno de los objetivos de mi trabajo: hacer posible ese diálogo para nosotros, herederos de ambas lucubraciones paralelas). Para la autora, lo fundamental constitutivo “indio” se halla en una acción-no acción, una espera prolongada y latente: “la resistencia” (p. 66), que no es sino una “adhesión” (p. 64) a “la región natural” (p. 68), apego al cual denomina “nacionalismo” (p. 66). Se trata de un empecinamiento en no adaptarse y tampoco extinguirse (p. 69). Tal nacionalismo, es decir, la simbiosis y absoluta interdependencia con el territorio, es una capacidad que “la naturaleza misma [...] ha dotado” a la “raza autóctona” (p. 67), ahí radica la esencia indígena. El territorio va a salvar a la “Civilización indígena” y el territorio debe ser salvaguardado a toda costa:

No nos está permitido romper arbitrariamente la relación que la Naturaleza establece entre los hombres y las cosas [...] No nos consideramos autorizados en ninguna forma para alterar el procedimiento natural de nuestro propio desarrollo aplicando un procedimiento artificial, necesariamente defectuoso (p. 73).

⁷⁰ Aunque esta primera visión de la comunalidad ha sido complejizada por distintos autores, colectivos e instituciones educativas.

Procedimiento artificial que bien puede ser llamado “extractivismo ampliado”, comprendido no sólo como una “modalidad económica sino [como] un régimen político” (Gago, 2019: p. 103) que se beneficia de la indiscriminada explotación de recursos naturales, de la violencia exacerbada y de apropiaciones culturales epistémicas, “lo que [Rita] Segato define como “dueñidad”: un régimen de apropiación que radicaliza la forma colonial” (p. 71). La teoría de la adhesión a la región natural y las luchas actuales contra la minería rapaz y las violencias sobre los cuerpos no hegemónicos, sobre todo de las mujeres indígenas (Segato, 2016, p. 22), se inscriben en la misma pugna y resistencia y llegan a conclusiones y denuncias muy aproximadas. Aunado a lo anterior, hay en Gutiérrez de Mendoza una crítica explícita contra lo que hoy se denomina “globalización del capital” (p. 71) que, para diversos autores, inicia con la llegada europea al continente que bautizaron como América (por ejemplo, Silvia Federici (2010); Christian Gaulen (2007); Phillip Lyotard (2000); y las autoras arriba mencionadas, entre muchos otros). Gutiérrez de Mendoza (1924) lo dice de otra manera:

A la decadencia no solo de algunas razas, sino de la especie en general, se llegará sin duda si se continua el arbitrario traslado de individuos fuera de sus regiones, como se ha hecho hasta aquí, por inconsciencia o petulancia del hombre que se considera absolutamente desligado de la naturaleza y cree que puede trasplantarse impunemente por el solo hecho de que no tiene raíces como los árboles. Habría que saber con precisión hasta qué punto el hombre difiere y puede prescindir de los elementos que lo crearon..... en esta materia demuestran más sabiduría los hortelanos que los civilizadores. (p. 68)

En un momento histórico en que se impulsa un nacionalismo heredero de la Revolución Mexicana —en donde participó activamente la escritora y a cuyos triunfadores también llama “sucesores de D. Pedro de Alvarado” (p. 89)—, es destacable la idea de otro “nacionalismo”, uno indígena confrontado con el “patriotismo” mexicano (p. 72). Para la escritora, la “raza india” es

una con la región natural⁷¹ y esta relación puede comprenderse dentro de lo que recientemente se ha llamado “sistemas de gobierno comunal” (Tzul, 2018). Los caxcanes, y el resto de los pueblos llamados “indios” son tan viejos como la tierra y tan actuales como la misma. Lo ancestral, en tanto vivo, es presente. Es del todo imposible que los caxcanes se hayan ido mientras siga erguido el Cax, en indisoluble imbricación:

Quizás llegue a extinguirse cuando desaparezca la región que la produce; valdría la pena hacer la prueba; ¿por qué no intentar la desaparición del Cax?... ¡Sería tan fácil!... No hay otro medio de que el cálculo encuentre el resultado que busca [la extinción caxcana por diseño estatal], porque mientras el Cax exista, los CAXCANES serán como han sido siempre, defensores de esta región donde todo lo que vive les ha dado algo de su propia vida [...] Se dirá que esto es muy sentimental; nosotros decimos que esto es muy natural. (Gutiérrez, 1924, p. 69)

Una pausa parece prudente, en este momento, para hacer una recapitulación esquemática de la idea de “región natural” de Gutiérrez de Mendoza, de donde se pueden inferir las siguientes consideraciones:

⁷¹ Diversos estudios sobre territorialidad se concentran en lo “geosimbólico” (Zambrano, 2014, p. 59), es decir, la carga simbólica, afectiva y significativa que los pueblos (no solamente los indígenas) otorgan a la relación o las relaciones que establecen con sus territorios y que pueden ser orientadas con mayor énfasis hacia aspectos identitarios, económicos (de dominio humano sobre el entorno), legales, espirituales, de resistencia, sobrevivencia o memoria. Analía Soledad D’Angelo (2019) hace un didáctico y esquemático recorrido por las concepciones de territorialidad. Dentro de las que encuentro más cercanas a mi comprensión, desde la experiencia de mi pueblo mixe, están las que llama “aproximaciones críticas a la noción de territorio” (p. 75-81), en donde cita a Flabián Nievas, quien, para hablar de “ontogénesis”, afirma:

“el fuerte anclaje que tiene el territorio en las personas está dado porque ese territorio no es el terreno, sino las relaciones sociales que allí se asientan y lo articulan, lo integran como paisaje en la necesaria relación hombre-naturaleza, de la que no puede prescindir. Y las relaciones sociales son, se sabe, la humanización misma del hombre” (p. 78, *con comillas en el original*)

Prefiero seguir a Gladys Tzul (2019) cuando habla de “tierra comunal” (en vez de territorialidad), que se extiende a los lugares —incluidas las cantinas, por ejemplo— y los discursos sobre los que la asamblea, como máxima autoridad, ejerce precisamente su autoridad (párr. 23), aunque su derecho haya sido trastocado en diversos grados. También, sigo la noción de “tramas comunales” (Tzul, 2018, p. 386) para dar cuenta del entretrejimiento entre estas relaciones contingentes, complejas y específicas, pues la categoría, pienso, subraya el aspecto narrativo de la relación con la “tierra comunal” (p. 391) que otros autores llaman territorialidad.

Por otro lado, Gutiérrez de Mendoza estaría en desacuerdo con la idea “unilineal” (Morín, 1996, p. 67) en que lo territorial es resultado de la experiencia humana y sus reflexiones, en esa exclusiva dirección: para Gutiérrez de Mendoza es al revés, es el territorio (y la presencia o la expulsión de los mismos) quien determina a las “razas” o pueblos. Actualmente, se tiende “a cuestionar y ampliar las interpretaciones sobre los territorios y la territorialidad [...] hacia una comprensión de co-determinación donde los ‘productos y los efectos son, al mismo tiempo, causas y productores de aquello que los produce’ (Villanueva, 2019, p. 222).

- Primero, el “territorio nacional”, reclamado como “originariamente [de] la Nación” (declaración abiertamente retroactiva) por la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (2020, p. 30), no es tal: pertenece a las naciones distintas y precedentes a la mexicana, que son ellas mismas uno solo con el territorio. En este sentido, Gutiérrez de Mendoza bien podría ser una “extraordinaria precursora” (Mendieta, 1983), pero no de una revolución mexicanista, muy al contrario: de las luchas actuales por el reconocimiento de México como un país plurinacional⁷² y por los derechos autonómicos de los pueblos indígenas que enfrentan en el Estado a la mayor amenaza a su existencia misma.

- En segundo lugar, la población denotada con el título de indígena precede, por milenios, a tal etiqueta. La gran “Civilización indígena” (Gutiérrez, 1924, p. 94) tiene sus orígenes en los tiempos mitológicos de Xochiquetzal; y los doscientos años de México, tiempo de “decadencia” (p. 68), significan muy poco en su definición. Además, Gutiérrez de Mendoza evita con escrupuloso cuidado el uso de sustantivos como “prehispánico” o “precolombino”, títulos que definen a estas naciones en razón de haber sido conquistados.

- Luego, los caxcanes sólo pueden medrar en su propio territorio, morirían si les es arrebatado o si, como a los Yaquis —agredidos con la mayor saña y brutalidad por Porfirio Díaz (Abbondanza, 2008)—, los desterraran de su “región natural” (Gutiérrez, 1924, p. 73).

- Otra consecuencia más oblicua, resultado de una omisión más que de una propuesta, es que Juana Gutiérrez, como Francisco Clavijero, después los grandes arquitectos de la mexicanidad

⁷² Pedro Cayuqueo entiende por plurinacional, en su contexto, como:

lo opuesto al Estado-nación, aquella ficción de las élites chilenas del siglo XIX que artificialmente homologó el Estado con una nación única, la chilena, de características monoculturales y monolingües. Evidentemente, esa no es la realidad de Chile, un territorio habitado por al menos una docena de primeras naciones preexistentes al Estado desde hace siglos. Estas naciones han forjado para sí una identidad en diálogo con la nación chilena, pero que, sin embargo, no logra confundirse con ella y reclaman por tanto valoración, reconocimiento. Eso es el Estado plurinacional, el reconocimiento a la diversidad de naciones que componen el Estado. (Muñoz, 2021, párr. 4)

y hasta llegar a la antropología del siglo XX, asientan *lo indígena* como un bloque relativamente uniforme, heredero en su abrumadora mayor parte un tronco *étnico*: la familia yutonahua, localizado en el ámbito rural: “¿A qué lo llamaríamos a las ciudades, o que le llevaríamos a sus montañas?” (p. 108). Para la escritora, es muy importante mencionar el parentesco entre caxcanes y tenochcas (y más tarde, la alianza con los acax), y la mitología e historia que selecciona para el programa político de la Restauración, es exclusivamente la referente a estos pueblos, sin mención alguna a las naciones de otras familias lingüísticas como la otomange, mixezoqueana o totonacotepehua, entre otras. En esto continúa con la tradición mexicana que Ralph Beals (2011) denunciaba en 1933: “nuestro conocimiento de México [...] se limit[a] a los aztecas y los mayas” (p. 193), y esta marcada acotación será muy importante en la afiliación identitaria que establece hacia lo “indio”.

- Una quinta proposición es que esta idea se encuentra lejana de las visiones que entienden a *lo indígena*, ya como raíz de lo mexicano, ya como lastre del progreso nacional, siempre otorgándole una importancia derivada de su relación con lo mexicano. En *¡Por la tierra y por la raza!*, el Estado mexicano importa lo mismo que los herederos de Alvarado y los conquistadores del Mixtón: se trata de resistirlos y volver al origen. Hay un mensaje simple mas poderoso: la “civilización indígena” es significativa por y para sí misma, sin trivializaciones ni valoraciones exógenas. Habrá que lidiar con el estado-nación, porque tal es la “Actualidad”, no porque su trascendencia sea definitoria de la identidad indígena. Aunque, como he mencionado, Juana Gutiérrez sí piensa a la multiplicidad de naciones como un bloque que conforma una sola “núcleo cultural” (López, A., 2015, p. 10), su conclusión tiene empalmes con aquellas que comprenden a la categoría “indígena”, no en términos identitarios sino políticos, relacionales frente al Estado

mexicano. En especial, me refiero a la lucidez de Yásnaya E. Aguilar quien, según Federico Navarrete, en el prólogo del libro *Ää: manifiestos sobre la diversidad lingüística* (2020):

Sostiene y demuestra que lo que tienen en común esta gran diversidad de pueblos, comunidades y grupos no es una forma de vida ni una cultura, pues estas son tan diferentes como las lenguas que hablan, sino una relación específica y particular con el Estado, el colonialismo interno y el racismo que han padecido. Los pueblos indígenas no son la raíz de la nación mexicana sino su negación efectiva: son naciones que existieron previamente a la conformación de ella, que no participaron en su definición, conducida por las élites criollas y "mestizas", y que han sido en buena medida sus víctimas históricas; por otra parte, aún hoy mantienen formas de organización comunitaria y regional que son independientes, o al menos autónomas, del Estado. (p. 15)

El esencialismo, según Estrada, Oyarzún e Yzerbyt (2007), tiene como “principal característica” el uso del “concepto de esencia para comprender el sentido de la existencia humana” (p. 114). Los autores establecen un recorrido por los rostros del esencialismo filosófico, biológico y psicológico para proponer lo que se ha entendido como “esencia”: “el conjunto de características y propiedades biológicas, culturales o sociales que se encuentran a la base de un grupo social [...] [Esta atribución] constituye el núcleo estable compartido por los miembros de un mismo grupo, siendo ella la condición necesaria y suficiente para pertenecer a una categoría social” (p. 115). La definición anterior comprendida dentro del “contexto del esencialismo” o, mejor dicho, los esencialismos, los cuales son tanto “una característica atribuible a categorías o grupos sociales”, como una “creencia” (p. 115) en la posibilidad de la esencia, en que esta puede hallarse y describirse, y en que el concepto tiene la suficiente estabilidad para comprender a las colectividades en cuestión. En esa línea de pensamiento, existe un marcado esencialismo en la lectura social hecha por Gutiérrez de Mendoza (1924); sin embargo, su esencialismo la lleva en una dirección diametralmente opuesta a quienes afirman que existe una condición ontológica que justifica un supuesto atraso en la “raza india”, una “decadencia” (p. 67) o una “inferioridad de

raza” (p. 68). Para ella, tal situación, una supuesta “suspensión de nuestro desarrollo” (p. 68) —misma que acepta—, es una consecuencia y no una condición, un síntoma de una enfermedad producida por “la violencia de un desarraigamiento o una invasión que impone al ser humano condiciones contrarias a las que les son propias”, incluso al nivel de la nutrición. No es la esencia lo que explica la “atrofia” actual (de 1924), pero se requiere tomar en cuenta la esencia para curar la “herida” o debilitamiento (p. 67) de la “raza india”.

Para resolver la grave situación, se requiere “devolver cada raza a su centro y dejarla en el pleno goce de sus elementos propios para que recobrar su primitivo vigor, destruido por la acción deprimente o absorbente de las invasiones o los trasplantes” (p. 67). Cuando la voz autoral habla de nutrición, sí se refiere a la alimentación —incluso presenta un plan económico en el capítulo “Complementarias” (p. 100-119)—, pero también a la educación, materia central del capítulo cuarto y continuación directa del anterior, separado sólo por monotemático: se refiere a la educación tradicional, la vía del regreso. La ponderación de lo nuevo como algo inherentemente deseable es criticado en una férrea y apasionada defensa de “la Tradición”. La respuesta a la situación actual va en sentido inverso: “restaurar nuestras enseñanzas tradicionales” (p. 71). Contrario a lo que opinaron los grandes educadores mexicanos⁷³, quienes veían en la educación una titánica y noble labor ineludible para la salvación de los indios a través de su forzada incorporación a la nación mexicana, a la “raza” mestiza y hacia el dominio del castellano (es decir, su efectiva extinción); la idea pedagógica de Gutiérrez de Mendoza es “analógica”, plantea un futuro que no es más que la vuelta al origen: “el pasado es una edad venidera” y “el remedio es la recurrencia (Paz, 2008, p. 21). A Gutiérrez (1924) le desagradan sobremanera las posturas positivistas de evolución y la idea de una nueva “Humanidad [...] en el camino de su perfección”.

⁷³ Para muestra los autores citados en el subcapítulo III.2 de esta tesis.

Ridiculiza el sobreuso de lo “¡nuevecit[o]!”: los “nuevos horizontes”, “nuevos intereses”, “nuevas ideas”, “nuevos sistemas”, “nuevas verdades”; y ofrece la alternativa de lo tradicional⁷⁴:

las tradiciones nuestras no nacieron de la revelación, nacieron de la verdad demostrada; cada una de ellas una sabia enseñanza; tanto así que para recobrar el esplendor de nuestra civilización y de nuestra prosperidad perdidas, no tenemos que hacer mas que restaurar nuestras enseñanzas tradicionales” (p. 78).

El piso mínimo de una “educación tradicional” es que sea definida por nosotros mismos, quienes aún nos afiliamos a pueblos o naciones distintos al mexicano, aun cuando los “hombres nuevos” la tachan de “literatura retrospectiva” o un anacronismo orientado a la “supresión de adelantos y descubrimientos” (p. 78). Se trata de la exigencia de una educación propia sin interferencia estatal en la que, de nueva cuenta, encuentro en las conclusiones de la autora sorprendentes coincidencias con ideas mucho más cercanas a mí, inclusive de mi generación. Por ejemplo, la educación impulsada en los “38 municipios autónomos rebeldes zapatistas (Marez)”, quienes, en los años posteriores a 1994, “han puesto en práctica su derecho a la autodeterminación en la educación formal sin pedir ni esperar autorizaciones legales u oficiales” (Baronet, 2011, p. 202); o los sueños de una “educación comunal” construida desde fines del siglo pasado y concretada, entre otros espacios y caminos, en las universidades comunales de Oaxaca. Tajëëw Díaz y Luna Marán (2023) afirman:

Nuestras comunidades también han intentado garantizar el acceso a una educación laica, gratuita y *respetuosa de nuestras formas de pensar*. Gracias a ello, hemos visto enraizarse y florecer una educación comunal, por ejemplo, en el Bachillerato Integral Comunitario y la Escuela de Música Cecam, ambos en Tlahuitoltepec. Estos casos han servido como referencia para crear una *educación propia*. Recientemente se fundó la Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca, con más de dieciséis sedes en el estado, dos de ellas en

⁷⁴ Por tradición entiende no solamente la caxcana o mesoamericana, sino también las tradiciones “de otros países y de otros hombres que no conocemos” y, en especial, la judía: “algo tiene de israelita la dispersión de las Siete Tribus Nahuatlacas en Chicomostoc”; “La erección del cue sobre el Teocal-li y el desacuerdo que originó entre los nuestros, tiene gran semejanza con la conocida leyenda de la Torre de Babel” (Gutiérrez, 1924, p. 75), y “Nuestra esperanza en el retorno de Quetzalcóatl es algo muy semejante a la esperanza de los creyentes en el advenimiento de un Mesías” (p. 76).

Guelatao y Tlahuitoltepec [comunidades de las autoras]. Estas iniciativas buscan cimentar un piso común para *resistir a los modelos occidentales de pensamiento que imponen los espacios educativos ordinarios*. Pero el objetivo es mayor: *nos parece urgente compartir y explicar cómo habitamos el mundo* porque la humanidad, concebida como un ser colectivo, necesita reconciliarse con el entorno para detener su destrucción. (párr. 6, *Las cursivas son mías*)

La cita anterior concatena diversos aspectos que ya señalaba Juana Belén Gutiérrez de Mendoza un siglo antes: la necesidad imperiosa de una educación autónoma; la denuncia de la educación estatal como espacio violento y diseñado para destruir nuestras formas de vida; la insuficiencia de solamente insertar contenidos en la educación formal mexicana; la necesidad de recurrir a nuestras propias tradiciones de pensamiento en la construcción de otra propuesta educativa; y la urgencia de salvar el entorno o la región natural de las agresiones del progreso económico. También, comparten la idea de un porvenir orientado hacia las enseñanzas de nuestros abuelos y abuelas, una valoración del pasado no como algo retrógrado sino como única opción de posteridad: “Al respecto, cuando insistimos en que el ‘futuro es comunal’, nos referimos a que otras formas de habitar la tierra nos han permitido sobrevivir en armonía con el entorno natural” (Díaz y Marán, párr. 4).

Mucho puede discutirse con el esencialismo de las ideas hasta ahora recuperadas de la obra, por el momento sólo pretendo hacer un resumen y resaltar la particularidad de una propuesta que enfrenta directamente los valores y postulados canónicos de la educación mexicana, en donde la autora tomaba parte en aquellos años: hablaba desde las entrañas de la ballena. Juana Belén Gutiérrez cree encontrar en ese nacionalismo de la resistencia, del aferramiento a la región natural y de la imbricación identitaria entre ser humano y territorio, la antítesis al proyecto civilizatorio mexicano. Al desarrollar una respuesta esencialista ante los embates estatales, no difiere mucho de numerosas posturas indígenas o indigenistas que recurren a la figura de la *madre tierra* (Díaz,

citado en Robles y Cardoso, 2007, p. 40)⁷⁵ o a lo comunal para la definición de *lo indígena*. Pero no se queda ahí: con décadas de adelanto, hace la reclamación de la libre determinación y el derecho a oponerse a las políticas integracionistas, columnas centrales del famoso *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo* (OIT) y de los *Acuerdos de San Andrés Larráinzar* (Sámano, Durand y Gómez, 2001, p. 109) bandera insignia de los movimientos indígenas reunidos alrededor del neozapatismo de finales del siglo XX.

En distinto derrotero, la arenga y la discusión de Gutiérrez de Mendoza están orientadas hacia la “resistencia” (1924, p. 66) y a subvertir estructuras tanto sociales como de pensamiento y, en este esfuerzo, como no puede ser de otra manera, la pluma no es recatada ni se contiene: es combativa. Acaso el pasaje más fuerte de todo el libro sea el siguiente: “solo hay una casta desprovista en absoluto de este sentimiento [de adhesión por el territorio propio], la de los individuos de origen simiesco [los *civilizadores*]” (p. 70). Sin justificar el exabrupto, debo contextualizarlo, se trata de una sátira de la teoría darwiniana de la evolución y una superposición: las asociaciones con los “monos” se hacían —y siguen haciendo con atosigante frecuencia— hacia los “indios” y los afromexicanos. También, en otros pasajes, invertirá asociaciones de ese tipo,

⁷⁵ *Verbigratia*: el poema “*Määkxü, it naxviin (Perdón, madre naturaleza)*”, de Lucio López (1994):

Hoy que veo más montes talados, / cosechas precarias y lluvias tardías, / vengo a pedir nuevos tratados, / a quienes nos los daban en otros días. // Emprendí este camino, / al igual que ayer mis padres, / y a la sombra de este encino, / vengo a platicar con ustedes. // Con profundo respeto, traigo mi gallo, / mis cigarrillos y licores buenos, / he venido al Cerro del Rayo, / a exponerles quejas por atrocidad de mis hermanos. // Madre tierra, que me diste la vida, / Madre tierra, que me ves crecer, / que alimentas a mi gente sufrida, / algún día tus entrañas he de volver.

Registro también la versión en ayöök, traducida por Delfina Reyes:

Määkxü, It Naxviin / Xyam ku äts vinpux vinyojkva'atsy kopk käts ntun'ixnü, / va'ajts yüünü vään juu' pyöjtükünü tyë'mini jats nëjü töö tsöjk kyook miinü, / xyamts ätse'e amotuva pëktsoova nkuvut, / miitsta pën yak nëja'vip jats ve'eme'e xyakta y'it. // Paatys ätse'e yë töö' tinpük, / axjööñ äts nmüjit titöñta y'ijt, / jä'ätse'e yaj xojüpa'tki, / miits nmëët namyaaytükuaanjata nmëët nakyotsuva'anjata. // Mëjü vintse'kinmëët nyakkuvut yë na'tseev, / nju'uk jats yë oynëë mëknëë, / yaja äts nkuvut Añükääts kojim, / miitsta ntuknëjavava'anta vintsojatsy äts nmujayu tyun jyomjatkitinü tyuntijatkitinü. // It Naxviin, pën äts nja'vin njööntykün tüxmëë, / It Naxviin, pën m'ixp vintsov äts njööntyka, / miits pën myakjööntykip äts nsaatsypaatpa mujayu, / vinpijtnuvaps ätse'e mjojkëjxm ku jä it tipaatnüt.

como en el uso que hace del adjetivo más recurrido por las poblaciones criollas hegemónicas para denostar a las “indias”: salvajes. Gutiérrez de Mendoza hablará de: “civilizadores salvajes herederos de la Conquista” (p. 95). En directo, discutía con opiniones como las de José Vasconcelos, para muestra las siguientes extraídas tan solo del prólogo de *La Raza Cósmica* (1925): “por encima de la eugenesia científica prevalecerá la eugenesia misteriosa del gusto estético [...] Los muy feos no procrearán, no desearán procrear, ¿qué importa entonces que todas las razas se mezclen si la fealdad no encontrará cuna?” (p. 28-29); “vemos con profundo horror el casamiento de una negra con un blanco [...] es repugnante mirar esas parejas de casados que salen a diario de los juzgados o los templos, feas en proporción, más o menos, del noventa por ciento” (p. 29); “en unas cuantas décadas de eugenesia estética podría desaparecer el negro junto con los tipos que el libre instinto de hermosura vaya señalando como fundamentalmente recesivos e indignos, por lo mismo, de perpetuación” (p. 31); y “esa abundancia de amor que permitió a los españoles crear una raza nueva con el indio y con el negro; prodigando la estirpe blanca a través del soldado que engendraba familia indígena” (p. 14): menudo eufemismo para las violaciones multitudinarias generalizadas durante la Conquista y el Virreinato español (Espino, 2019)⁷⁶.

Gutiérrez de Mendoza opera desde una perspectiva que, hoy, los teóricos del antirracismo llamarían racalista. No racista, porque no existe un sistema de dominación que soporte su ideología y oprima estructural e históricamente a grupos sociales o naciones específicos. Vale la pena, en un afán de clarificación conceptual, diferenciar entre racismo, racialización y racialismo, pues en la propuesta de Juana Belén Gutiérrez de Mendoza estas nociones pueden ser

⁷⁶ En su libro *La conquista de América: Una revisión crítica* (2014), Antonio Espino hace una extensa revisión, en crónicas de la época, de “LAS PRÁCTICAS ATERRORIZANTES EN LA CONQUISTA DE AMÉRICA” (p. 64). En donde, por cierto, afirma que:

Los soldados de Pedro de Alvarado, en su avance desde la costa hasta su territorio [el de Tenamaztle] (en 1541), añadieron ‘nuevos agravios, violaciones de mujeres casadas y solteras, que son notorias a todo el mundo, como ha sido costumbre de los soldados españoles, en todas aquellas tierras de Indias’” (p. 137).

problematizadas y, en la actualidad, existen “ideología[s]” que sugieren, abierta o soterradamente, que “las sociedades blancas” o blanqueadas, son “víctimas” de racismo (Gall, et al., p. 73). La racialización es, según Alejandro Campos (2012) “la producción social de los grupos humanos en términos raciales. [En donde] las razas son un constructo social histórico, ontológicamente vacío, resultado de procesos complejos de identificación, distinción y diferenciación de los seres humanos” (p. 186). El concepto de racialización —además de enfatizar el hecho de que las “razas” son una creación o producción social históricamente rastreable— expone la manera en que las “razas”, como rótulos, les son impuestas a los grupos humanos, de manera que “no existen grupos raciales *per se*, sino solamente grupos socialmente racializados como resultado de prácticas, doctrinas y voluntariosas producciones de saber” (p.186). Dicho con otras palabras, las “razas” son las etiquetas que se le imponen a los grupos o pueblos racializados. En este sentido, existe un debate acerca de si los grupos hegemónicos, al ser entendidos como “razas”, están siendo también racializados. En esta tesis me referiré como “poblaciones racializadas” únicamente a las que sufren la racialización como procesos y estructuras de opresión.

Ahora bien, el racialismo es la creencia en la existencia de las “razas”, consecuencia de los procesos de racialización, frecuentemente impulsadas desde los mismos aparatos ideológicos estatales, incluidos los sistemas educativos nacionales, como denunciaba Gutiérrez de Mendoza en el caso de México. El racismo, en esta línea argumentativa, es:

una muy peculiar manera no solo de dar significado a la biodiversidad y sociodiversidad humanas, como hace el racialismo, sino también de ubicarlas en un cierto orden. El racismo implica una jerarquización de las categorías, es decir, no solo una delimitación, sino una organización de acuerdo a una gradualidad de cualidades (morales, intelectuales, civilizatorias, psicológicas, biológicas). No hay racismo sin una lógica comparativa cuyo fin último sea el establecimiento de niveles jerárquicos entre las entidades comparadas. (Campos, 2012, p. 192)

Para hablar de racismo, se requiere que este pensamiento respalde la jerarquización demográfica efectiva: el sometimiento, la marginación y hasta genocidios de las poblaciones marcadas. Sin un sistema estructural que sostenga históricamente una opresión, no se puede hablar de racismo, motivo por el cual se afirma que no existe el “racismo inverso” (Gall et al., p. 73). De esta manera, en el libro *¡Por la tierra y por la raza!* puede hallarse una defensa de la diferencia que es hecha en términos racialistas y deriva, por momentos, en insultos; no logra escapar de un tiempo en que la existencia de las “razas” es por todos asumida como verdad científica, incluidos los organismos gubernamentales como la Secretaría de Educación Pública (SEP), en cuyo Boletín Anual de 1923 pueden leerse las siguientes líneas:

La raza indígena en Chiapas se encuentra diseminada en todo su territorio, pero los indios de algunas regiones, han olvidado su vida anterior y hoy visten bien, hablan castellano y algunos han logrado adquirir cultura. La raza Zoque que habita en el Oeste del Estado, la Sontón o Chiapaneca que ocupa las márgenes del Grijalva, los manes que están colindando con Guatemala, son individuos más o menos civilizados y si en su gran mayoría no saben leer ni escribir, se debe a que siempre les ha faltado escuelas en donde adquirir esos conocimientos. (Corzo, 1923, p. 451)

Por último, en otro pincelazo de preclaridad, se encuentra la equivalencia que hace Gutiérrez de Mendoza (1924) entre las posturas ortodoxas dominantes que acotan la participación política ciudadana a una escala de izquierdas y derechas⁷⁷: desde su relación con las luchas indígenas, no hay diferencia significativa entre éstas, ambas son “disfra[ces] de “conquistadores

⁷⁷ En su famoso estudio *Derecha e Izquierda. Razones y significados de una distinción política* (1996), el politólogo italiano Norberto Bobbio argumenta que la direccionalidad así nombrada persiste. Su texto es una elocuente apuesta por los valores democráticos y la “moderación” (p. 73- 86) y pone a prueba la dicotomía en situaciones histórica y geográficamente específicas. Bobbio prefiere hablar de izquierdas y derechas, en plural, y cifra la diferencia entre éstas (dentro de una gama gradual) en:

“la diferente actitud que las dos partes —el pueblo de la derecha y el pueblo de la izquierda— muestran sistemáticamente frente a la idea de igualdad”: aquellos que se declaran de izquierdas dan mayor importancia en su conducta moral y en su iniciativa política a lo que convierte a los hombres en iguales, o a las formas de atenuar y reducir los factores de desigualdad; los que se declaran de derechas están convencidos de que las desigualdades son un dato ineliminable, y que al fin y al cabo ni siquiera deben desear su eliminación. (p. 15, *con comillas en el original*)

modernos”, rostros rebuscados de intentos por: “la imposición de normas, la expropiación de elementos, la nulificación de voluntades [...] civilizarnos matando nuestra civilización [...] apoder[arse] de nuestras riquezas y [...] modificar nuestra voluntad arrancándonos el corazón” (p. 71); lo mismo José Vasconcelos que Lázaro Cárdenas, figuras opuestas en la balanza izquierda-derecha mexicanas, pero convergentes en la necesidad de incorporar a los “indios” y librarlos de sí mismos. Mostrando su bagaje político, Gutiérrez de Mendoza se refiere a la “Tercera Internacional” [Comunista]” (p. 71) —fundada en Moscú por el partido Bolchevique en 1919 (Pujals, 2016, p. 65)—, a la cual llama, con sorna, “Incubadora Internacional”. La acusa de ser una falsa “fraternidad internacional”, de en realidad encubrir una empresa imperialista y la compara con la Compañía de Jesús en estas líneas aplastantes:

Estos conquistadores modernos se parecen tanto a los otros, a los antiguos, que no se distinguen unos de otros, del mismo modo que no se distingue la Roma Negra de la Rusia Roja, como no se puede distinguir tampoco la Humanidad hija de la Iglesia, de la Humanidad hija de la Incubadora Internacional, que lo mismo que la Iglesia, aspira al dominio del Mundo [...] Hay en verdad una analogía tan completa entre la Compañía de Jesús y la Tercera Internacional, que no es fácil encontrar entre una y otra ni la diferencia de un detalle, como no sea en la indumentaria de sus esbirros [...] No es la primera vez que un disfraz engaña multitudes. (Gutiérrez, 1924, p. 71-72)

En México, tanto como el “liberalismo [...] de derechas” (Bobbio, 1996, p. 118), la izquierda “comunista” o la “capitalista” (p. 24) han perseguido el borramiento de la diferencia étnica y han acusado a las luchas indígenas de dividir al proletariado y de encausar a México hacia una supuesta “balcanización si se reconocía el derecho a la libre determinación de las naciones originarias” o de ser inventos del PRI, “Carlos Salinas de Gortari” (Aguilar, 2023, párr. 6) o de cualquier otra fuerza partidista⁷⁸. Se ha acusado a las movilizaciones indígenas por la

⁷⁸ La práctica se conserva hasta la actualidad. Cuando cualquiera de nosotros hace una crítica hacia el Estado, o hacia el “deseo de estado” como lo llama Gladys Tzul (citada en Aguilar, 2023, párr. 9), se nos acusa de ser conservadores, burgueses o élites en nuestras comunidades. Y aún peor: de deberle nuestros procesos reflexivos al Estado al cual le

autodeterminación de estar “empeñad[a]s en alcanzar la formación de un Estado propio” (Velasco, 2003, p. 35), demanda que el movimiento indígena no ha hecho: “No pedimos separación — señalaría esa vez el Subcomandante Marcos—, sólo respeto a la lógica federal. Lo que sería la mejor forma: que a cada pueblo [...] se dé autonomía. Los pueblos sí son capaces de autogobernarse” (p. 150-151). Yásnaya E. Aguilar Gil (2020) menciona, sobre la lejanía de las pugnas entre diestras y siniestras: “El movimiento indígena no es de izquierdas o derechas, esa división nos es ajena, es una lucha por el reconocimiento de nuestros derechos y por establecer relaciones interculturales sanas y equitativas” (p. 100). Sorprendentes empalmes entre lecturas hechas con un siglo de distancia.

II.4 LA “INDIA” MUDA Y EL BRAVO CAXCÁN

El arranque del capítulo V establece la posibilidad, primero, y luego la existencia de otra historia, la “nuestra”, resguardada en la tradición y en “libros de piedra [...] mutilados” (Gutiérrez, 1924,

mordemos la mano. En una experiencia personal, como respuesta a una crítica que hice hacia la apropiación estatal del simbolismo del “Bastón de Mando” (López, J., 2021), se me acusó de hacer:

una elaboración intelectualizada de la etnicidad, muy propia de las élites indígenas cuya reproducción depende de campos (académico, intelectual) sostenidos por estructuras estatales. [Lo cual] conlleva una connotación política conservadora: esa distinción entre lo auténtico y lo espurio es ejercicio de violencia simbólica. (@j_eleln, 2023)

Lo que el *tweet* acusa de ser una distinción violenta “entre auténtico y espurio”, es en realidad una discusión sobre representatividad: solamente las asambleas comunitarias pueden elegir a sus autoridades y otorgarles legítimamente los bastones en las comunidades indígenas, y sólo mientras dura su servicio (para un estudio sobre los Sistemas Normativos Internos, en un caso específico, ver: “*Te toca, vas tú*”. *El nombramiento de autoridades municipales en Santa María Quiérolani: Conflictos y transformación* (Díaz, 2017)). Ha habido casos dramáticos consecuencia de descalificaciones parecidas, como el que, en una entrevista, recuerda Yásnaya Aguilar, cuando Andrés Manuel López Obrador:

celebraba un mitin en el municipio Cuautla, Morelos. Desde el estrado, el presidente señaló a un grupo de personas que protestaban contra el gasoducto y las dos centrales termoeléctricas que conforman el Proyecto Integral Morelos (PIM); un proyecto que, durante su campaña, había prometido cancelar. Les increpó: “Escuchen, radicales de izquierda: para mí no son más que conservadores”.

Entre el grupo de opositores al PIM estaba Samir Flores Soberanes, un locutor comunitario de origen nahua que encabezaba la defensa del territorio en el municipio de Amilcingo. Fue asesinado diez días después. (Lozano y Acuña, 2022, párr. 37-38)

p. 81). Con la somera mención a la escritura, la voz autoral refrenda su desacuerdo con las visiones de los pueblos indígenas como ágrafos. La otra historia descansa y centellea en los cantos, relatos y estelas, pero sobre todo en nuestra existencia contra toda probabilidad o pronóstico. Para Yásnaya E. Aguilar Gil, nuestra existencia no es “la raíz de México, somos su negación constante” (citada en Ferri, 2017) y, para Juana Belén Gutiérrez de Mendoza (1924), nuestro habitar este tiempo es “la mejor rectificación a las falsedades” que sobre nosotros ha dicho la “Historia” (con mayúscula) patria (p. 81). Acudiendo a un autor Yucateco, de apellido Castillo⁷⁹, profetiza “el despertar de los Siglos y las Razas” y “un supremo Juicio Final” para los “herederos de Alvarado y Hernán Cortés” (p. 81). A continuación, presenta tres relatos que otorgan un sustento anecdótico fundamental para el ideario político de su lucha: le permiten autonombrarse “india” y legitimar su voz autoral; mientras le confieren autoridad para hablar desde el testimonio y con el derecho de acudir a una memoria que le pertenece en herencia y reapropiarla. Gutiérrez de Mendoza (1924) es “india”, es una acax deslenguada y se conduele con los suyos, con su abuela e hijo adoptivo: su heredad (la que recibe y transmite) es, ante todo, el sufrimiento reeditado en cada generación superviviente, las “heridas coloniales” de una “historia de dolor reciente”, como ha dicho Francisco Huichaqueo (citado en Solis, 2023, p. 24).

⁷⁹ Puede ser Ricardo Mimenza Castillo (1888-1943), aunque es extraño porque la obra del poeta yucateco tiene un marcado hispanismo. Mimenza Castillo escribió el libro *Museo Yucateco* (1920), en donde puede hallarse un poema titulado “Jardines de piedra” que versa así:

Los jardines de piedra visito con radiante / corazón... Allá, lejos, el *Kú* del Adivino / levanta su episodio señero en el camino, / bajo el fulgor lechoso del astro rutilante..... // El genio de la noche sacude su turbante / y llueve de los astros, su polvo diamantino. / ¡Oh noche azul y argéntea, cuyo esplendor divino / y, alado, me transporta cabe la Edad distante! // ¡Oh la rara cabeza de Uxmal, arcanos ojos / de la Bella de piedra, labios donde cerrojos / de silencio mantienen en prisión el secreto // de la *raza* difunta y el tiempo evanescente... / De vuestra antigua *historia*, romped el amuleto, / enigmas de la Mano Roja y de la Serpiente! (p. 4, las cursivas son mías)

El poema que consigna Gutiérrez de Mendoza (1924) dice:

Los jardines de piedra de nuestras ruinas exhalaran sus almas seculares y maravillarán al mundo con el despertar de los siglos y las *razas* y las costumbres de antes de la era de la Conquista para apedrear con los escombros de los *cues* y los teocalis venerandos, la figura siniestra de los que apagaron la luz de la *Historia* en la hoguera y en la sangre del indio. (p. 81, las cursivas son mías)

El primero de los relatos se refiere a prisioneros acax. Es, como el resto de las narraciones, brutal. Por los datos geográficos y el rastreo filológico, más que por la similitud de los nombres), es seguro afirmar que se trata del pueblo acaxee (aunque todas las lecturas han pensado que acax y caxcán es lo mismo, como muestro en el capítulo anterior), el cual habitó parte de lo que hoy son los estados de Sinaloa y Durango (Delgadillo, 2022, p. 16). La mención del “desolado Presidio de Sn. Pedro” y la fecha consignada, 1882, permite localizar “la trágica procesión de carretas” (Gutiérrez, 1924, p. 83) arribando al Real Presidio de San Pedro del Gallo, Durango, en ruinas para esa época, parte de la red de presidios del Camino Real de Tierra Adentro (Carrillo, 2017, p. 13-15). En las semblanzas biográficas sobre la vida de Gutiérrez de Mendoza está registrado que su familia habitaba en San Pedro del Gallo (Villaneda, 2010, p. 24), en donde ella y su hermana asistieron a la escuela (Lau, 2018, p. 183), situado a poco más de doscientos kilómetros de “la Capital del Estado”, hacia donde eran llevados los prisioneros y “adonde no llegó ninguno” (Gutiérrez, 1924, p. 83). Los acax fueron “perseguidos como fieras después de consumada la Independencia” y los “últimos valientes” eran transportados desnudos y atados (hombres, mujeres y hasta un niño menor de diez años), por soldados a quienes la autora llama “imbéciles mestizos”, continuando con la demarcación que hace de ellos. Unos mueren estoicos y silenciosos, y los gritos de los otros eran “tan angustiosos, tan hondos, tan torturadores, que parecía exhalar en ellos todo el dolor humano. Oh! Aquellos gritos... quien los oyó una vez no los olvidará jamás”. Último en morir fue el pequeño, silencioso, y su tumba, como la de los demás, fue un “agujero cavado en la llanura desolada” a donde los aventaron “atados todavía” (p. 83).

El relato siguiente constituye, junto con la sentida elegía dedicada Santiago Orozco, el núcleo narrativo de la construcción del yo autoral. Se trata de los dos pasajes de mayor potencia anecdótica. Desde el recuerdo de “D. Justo Díaz, anciano vecino de Papasquiario”, Durango en

1884 (p. 84) y la constatación en los archivos parroquiales de Santiago Papasquiaro en 1900, “de donde obtuvo una copia el Sr. D. Pedro Chávez, residente de Alamillo” (p. 86), se narra la tragedia de la “India Muda” (p. 84). También perteneciente al pueblo acax, es tomada prisionera y “dada en matrimonio, por el amo, al Caporal de la Hacienda [...] como si se tratara de bestias”. La autora llama a estas “donaciones” una “costumbre” mexicana al “estilo español”: la “abolición de la esclavitud” nada significó para las poblaciones “indias” en el México independiente. La joven, en ese momento, se hunde en un “mutismo completo” por décadas, a pesar de que su esposo intenta “obligarla a hablar o a gritar siquiera”. Procrea seis hijos por los que nadie sabe si siente amor u odio (p. 84). Años después, el asedio de los “indios” obliga al caporal y a su familia a huir hacia la ciudad de Papasquiaro. Al arribar al paraje la “Cuesta de los Mexicanos” (nombre irónico y literario), son atacados, asesinados y descuartizados. Agonizante, uno de los sobrevivientes encontrados (entre quienes estaban dos hijas de la “Muda”), da cuenta de que la “India” no era muda sino por decisión: era hablante del “dialecto Acax” y, aunque a ella también le arrancan la cabellera, los “indios” la llevan con ellos (p. 85).

En un gesto que yo entiendo como estético tanto como político, Juana Gutiérrez apunta en una nota al pie, como de pasada: “Este relato me interesó particularmente porque la India Muda era mi Abuela” (p. 86). Toda la historia de la mujer que sólo recibe dos nombres propios, India Muda y Abuela, ha enternecido a quienes han estudiado *¡Por la tierra y por la raza!* y, sin embargo, como mencioné en el capítulo anterior, casi nadie establece un pacto de lectura en el cual tomen la afiliación como algo más que una excentricidad de una indigenista (Villaneda, 1994, p. 9; Rubio, 2020, p. 85), anarquista (Lau, 2018, p. 194; Rubio, 2020, p. 69) y revolucionaria (Lau, 2018, p. 195; Villaneda, 1994, p. 91, pero no una acax. Su obra es catalogada como:

un folleto que a grandes rasgos presenta las ideas y los ideales indigenistas que en ese momento tenía, pero también la podemos considerar como algunas estudiosas previas,

Alicia Villaneda o Ana Lau Jaiven, una obra histórica que relata la conquista y se remonta a los orígenes de las tribus de la región de Chicomostoc” (Rubio, 2020, p. 31).

Aunque el editor de *¡Por la Tierra y por la Raza!* (1924)⁸⁰ apunta: “N. D. L. A.” (p. 86)⁸¹, la afiliación se pierde en el vacío y la nota no se ha tomado en cuenta para la lectura de su obra.

Me parece necesario y pertinente hacer un comentario respecto a la imparcialidad con que se habla de la *desaparición* de naciones enteras en México. Tanto caxcanes como acaxeos son pueblos a quienes la historiografía mexicana ha declarado *desaparecidos* con la neutralidad —Gutiérrez de Mendoza utilizaría otros adjetivos— con que, con demasiada frecuencia, ha minimizado los numerosos genocidios (uno por cada pueblo exterminado o *incorporado* a la identidad nacional) sucedidos en el territorio reclamado como nacional. Bajo el paraguas del científicismo y de una supuesta objetividad, las narrativas nacionalistas pueden, de manera impune, presentar resultados de investigaciones (Zermeño, 2008, p. 85), hechas desde instituciones oficiales, a las cuales no se tacha de ideológicas ni se les exige una distancia personal, como sí se hace con las investigaciones hechas por indígenas cuando tratan de comprender a sus pueblos con herramientas metodológicas adquiridas en espacios académicos (Cruz, 2020): la mexicanidad ha sido el único paradigma étnico-identitario considerado aceptable para ser usado como marco teórico en investigaciones de ese tipo (Bartra, 1987). Por eso, han sido epidemias y *cambios culturales inevitables*, casi siempre comprendidos dentro de “la noción mestizaje” (Zermeño, 2008, p. 80), los que causan la desaparición de los pueblos, no políticas de exterminio ininterrumpidas desde la Colonia hasta la actualidad (López, J., 2020, p. 15; Gutiérrez, 1924, p. 86), como puede verse en la siguiente imagen con la firma del INAH y CONACULTA:

⁸⁰ Mencioné en arranque del capítulo II la posibilidad de que se tratara de un complejo juego literario y metatextual y el editor fuera, en realidad, la misma autora. Por más sugerente y tentador que fue explorar el texto de esa manera, lo he leído bajo el supuesto de que aquel F. Pérez Negrete fue el editor y, con base en eso, doy este comentario.

⁸¹ La abreviatura se desata en la edición de 1967: “Nota de la autora” (p. 75).

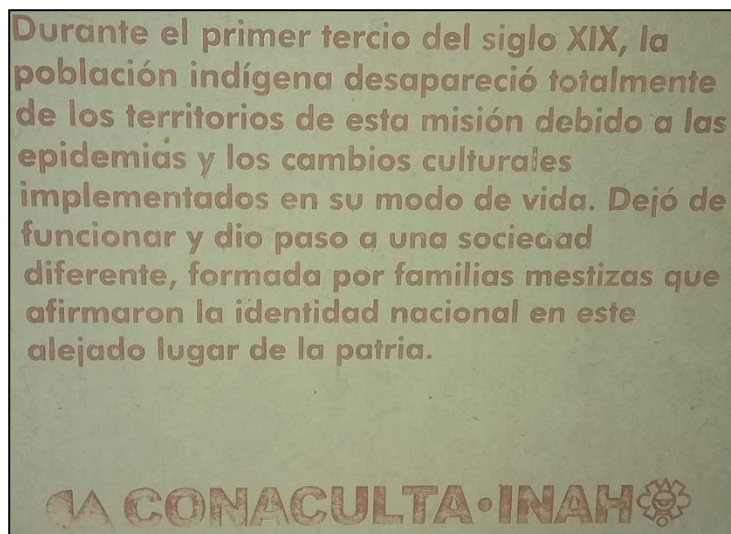


Fig. 12. Placa informativa localizada en la Misión de San Ignacio de Kadakaamán, Mulegé, Baja California Sur.
Fuente: Fotografía personal (2018).

Como con los cochimíes, cuya supuesta desaparición es explicada en la imagen anterior⁸², se ha dicho de los caxcanes que *se fueron* desde el siglo XVI —aunque Raquel Güereca (2022) los localiza todavía en el s. XVII, desde una perspectiva que complejiza el establecimiento de una relación uno a uno entre etnia e idioma (p. 139-145)—; y de los acaxee que *desaparecieron* en el s. XVIII (Delgadillo, 2022, p. 41). Sin embargo, esta *desaparición* es puesta en entredicho por los testimonios de Juana Gutiérrez (aunque nadie la haya escuchado). Según la autora y sus fuentes escritas y de tradición oral, los hablantes de acax vivían en el siglo XIX y su heredera escribe en

⁸² Aunque la placa del sitio y diversas fuentes oficiales han declarado extinto al pueblo cochimí:

A principios de la década de los noventa del siglo pasado, mucho tiempo después de que los misioneros y los científicos comprobaran la inexistencia técnica de los cochimí, un grupo de habitantes de la ex misión de Santa Gertrudis se presentó ante la oficina del antiguo Instituto Nacional Indigenista en Ensenada, para solicitar que se llevaran a cabo los trámites correspondientes para ser reconocidos como indígenas pertenecientes a este grupo. No obstante, ninguno de estos habitantes conocía el idioma nativo, pero se reconocía a sí mismos como cochimíes. (*Atlas de los pueblos indígenas de México*, INPI, 2020)

Desde entonces, los cochimíes han recorrido un largo y burocrático camino en busca del reconocimiento y la defensa de su territorio. Blanca Velasco, en su tesis de maestría titulada expresivamente *¡Aquí estamos! Identidad, memoria y territorialidad del pueblo cochimí de Baja California* (2017), hace una exhaustiva investigación en donde problematiza “el discurso sobre su extinción” (p. 57) y “profundiz[a] en cómo se ha configurado históricamente la identidad cochimí, cómo es que se clasifican a sí mismos/as para establecer sus fronteras en las relaciones e interacciones con la alteridad, representada por los demás pueblos originarios y [...] la sociedad hegemónica nacional” (p. 3).

pleno siglo XX, aunque con una lengua “postiza” (Gutiérrez, 1924, p. 7). Los caxcanes, desde las sombras, cantan durante la segunda década del siglo XX y construyen un programa político hacia la “restauración” de su “raza” (p. 103). A la voz autoral le interesa no solamente aseverar la vitalidad de ambos pueblos, sino emparentarlos: los acax son “Aliados de los caxcanes dispersos a quienes dieron abrigo en sus montañas, continuando como ellos la defensa de su territorio” (p. 83)⁸³. Después, en pleno siglo XX, ella, mujer acax, es una de los fundadores del Consejo de Caxcanes.

El tercer relato inicia con una fugaz mención de un párrafo a la “epopeya” (p. 86) de Tomóchic⁸⁴, cuando una comunidad chihuahense se sublevó ante el régimen porfirista (recargada sobre caciquismos locales). La rebelión fue aplastada brutalmente en 1892 y los habitantes de Tomóchic casi exterminados (Aguiar, 2002). El suceso acaeció durante la vida de Gutiérrez de Mendoza, quien lo menciona para entretejer un proceso ininterrumpido al que llama: de exterminio y rebelión (1924, p. 86). El trasfondo es un drama ininterrumpido “desde que los españoles llegaron a este país” y que no terminará hasta que “se restituya el dominio usurpado [de la Región natural] a sus legítimos poseedores”. La usurpación pasa por “la fábula de la independencia” (p. 82), “consumación del despojo” histórico (p. 87) y llega hasta la Revolución Mexicana (p. 86), “confusa hasta lo indescriptible y contradictoria hasta lo absurdo” (p. 88). La voz acax hace una comparación entre Félix Fernández⁸⁵, “bravo indio duranguense que engendraran las indómitas

⁸³ No he hallado evidencia de que los acaxee hayan combatido junto a los caxcanes. Aunque se ha especulado que ambos pueblos hablaran lenguas de la familia lingüística yutonahua, o bien estarían alejadas hasta el grado de ininteligibilidad entre sí (Betancourt, 2007); o “como ha demostrado [Carl] Sauer, esto carece de justificación. Si había un “uso de un dialecto de mexicano como *lingua franca* en la región [...] parece ser posthispanico” (Beals, 2011, 163-164). A la llegada de los españoles, ambos pueblos habitaban la macro región que algunos investigadores llaman “La Gran Chichimeca” (Fábregas et al., 2008), pero en zonas nada cercanas: los acaxee en los actuales estados de Durango y Sinaloa y los caxcanes en los actuales Zacatecas y Jalisco (ver: I.1 de esta tesis).

⁸⁴ Por las fechas y los intereses, es muy probable que Gutiérrez de Mendoza conociera la novela de Heriberto Frías (1906), del mismo nombre, escrita entre 1893 y 1895 y publicada completa en 1906, pero de esto no existe evidencia.

⁸⁵ No he hallado información concluyente sobre esta persona. Algunas fuentes registran a Guadalupe Victoria (José Miguel Ramón Aducto Fernández y Félix) como Félix Fernández: (Payno, 1870, p. 164) El haber sido duranguense

razas del norte”, Manuel Lozada⁸⁶ “en el inexpugnable Nayarit” (p. 87) y Santiago Orozco “nativo del Cax” (p. 88). Acerca de Hernández, Gutiérrez de Mendoza afirma que se rebeló contra “la farsa que hacía el abrazo de Acatempam, no un lazo de unión sino el eslabón de una cadena”. Refiriéndose a Lozada que se sublevó a causa de que en la “Independencia” se actuaba “como si nada hubiera que restituir, como si no existieran en el país mas que los españoles y sus descendientes” (p. 87). De Santiago Orozco, cuya gesta, más que “desconocida”, es “expresamente ignorada” (p. 88) y “sin más aureola que la de los sacrificados” (p. 87), proviene el grito y la divisa que intitula el libro, de ahí los signos de admiración que, en ocasiones, se han obviado al referirse al libro *¡Por la tierra y por la raza!*⁸⁷: A Orozco, “EL ÚLTIMO CAXCAN” (s. p.), el “Gral. Orozco en el Sur” (p. 88), el hijo adoptivo mencionado anteriormente en esta tesis, lo traicionan y asesinan durante la Revolución, en el año de 1915 y su muerte es evocada en un tono épico y grandilocuente:

Al morir el bravo caxcan cuyos restos descansan olvidados en el cementerio de Xochitepec, alguien recogió aquella bandera consagrada por el sacrificio, y sobre el cadáver del que supo levantarla se renovó la promesa de sostenerla en alto. Quizás no hayan olvidado

y la mención al “abrazo de Acatempam” (Gutiérrez, 1924, p. 87) podrían sustentar en cierta medida esta hipótesis. Sin embargo, no hay evidencia alguna (ni siquiera sugerencia) de que Victoria fuese “indio”.

⁸⁶ Sobre Manuel Lozada, el “Tigre de Álica”, puede leerse el artículo: “Del Plan Libertador al fusilamiento de Manuel Lozada en 1873: el proceso de convergencia de una narrativa común sobre el lozadismo en la prensa de la Ciudad de México”, de Regina Lira Larios (2019, p. 33-64). El texto es una crítica a los usos y costumbres de la prensa (tanto la liberal como la conservadora) centralista en México y su incapacidad para comprender, sin caricaturizaciones o tergiversaciones racistas, la complejidad de lo que denominaron “la cuestión tepiqueña” (p. 47), es decir, la revolución de Manuel Lozada en Nayarit, la cual aglutinó a “coras, huicholes, tepecanos y pueblos hablantes de náhuatl” (p. 37). “El Plan Libertador” (p. 36) de Lozada ponía en tensión a los postulados de ambas corrientes que se disputaban el control de la nación mexicana, mismos que convergieron en la estigmatización racista y de “manuales del fisionomista” (p. 59) hacia los indígenas. Sobre la figura que de Lozada construyó la prensa, el papel de ésta en el fusilamiento de aquél y la deslegitimación de su lucha, dice Lira Larios:

las ideas debatidas en la arena periodística dan cuenta de una limitada comprensión de la realidad indígena nayarita [...] mostraremos cómo estas [las posturas liberal y conservadora] convergen en una narrativa común. Primero en el lugar de marginalidad que asigna a las demandas campesinas bajo una lógica argumentativa de tipo: la rebelión era consecuencia de su alejamiento de la religión católica, el despotismo del jefe era causa del servilismo del indio, sus ambiciones políticas eran evidencia de su carencia de sentido político, en fin, el llamado a la nación era la causa misma de su derrota. Y finalmente, en el modo en que se informa sobre el fusilamiento del Tigre de Álica y se elabora la descripción de su fisionomía como “espejo” de su naturaleza criminal. (p. 37)

⁸⁷ Ejemplos: Mendieta (1983): “*Por la Tierra y por la Raza*”; Villaneda (1994): “*Por la Tierra y por la Raza*”; Rubio (2020): “*Por Tierra y Raza*” (p. 12) o “*Por la tierra y por la raza*” (p. 31).

aquella promesa algunos de los que la hicieron y un día la enseña del Cax vuelva a destacarse en el fondo azul de lo infinito. Quizás también como en el Teuctli, un día repercute en las escarpaduras del Cax el formidable grito de combate "¡POR LA TIERRA Y POR LA RAZA!.....
Entonces, ¡sólo entonces! empezaremos a creer en la Independencia de México. (p. 90)

La narración abarca del 13 al 29 de septiembre de 1915, turbulentas dos semanas en la vida y memoria de la autora, cuando el joven Santiago Orozco, “dueño de una voz rebelde [que] repercutía en las estribaciones de Teuctli⁸⁸ con extrañas vibraciones”. El 13, parado sobre un peñasco, Orozco hace un discurso tan conmovedor que causa “una descarga de fusilería, como si los entusiasmos todos hubieran hecho explosión” y “hace llorar a los soldados” zapatistas (p. 88). Una mujer risueña como su juventud florida⁸⁹ — le entrega una bandera y Santiago, a su vez, la otorga a “Porfirio Morales, indio de raza pura” y le arenga:

“Es la enseña de tu raza, consévala siempre en alto; yo la seguiré hasta que me muera, entonces... envuélveme con ella.” El abanderado desplegó el lienzo y en el fondo azul del infinito puso la nota de sus colores la bandera de los caxcanes, la bandera petrificada en la Texcalpam del Cax....
Uno a uno desfilaron los soldados saludando aquel símbolo de justas reivindicaciones. Después... alegrías que se desbordan, músicas que lanzan al aire todas las notas, aprestos de combate, sueños de victoria... (Gutiérrez, 1967, p. 77-78, *con comillas en el original*).

Alocución premonitoria, pues Orozco será asesinado a traición por “los sucesores de D. Pedro de Alvarado que se habían apoderado ya de la Revolución”, quienes, tras ver “amenaza[da] su bastardía” (p. 78), “apelaron a la generosidad del noble caxcan, llamándolo en su auxilio” y tendiéndole “la mas cobarde celada”. Exactamente dieciséis días después del discurso que hizo temblar al volcán, “diez y seis días después de iniciar la Restauración en la Villa de Milpa Alta”,

⁸⁸ Es probable que se refiera al volcán extinto Teuhtli en el Estado de México, en los límites de Milpa Alta, zona de influencia zapatista durante las acciones de Santiago Orozco como general y delegado en la Convención Revolucionaria (Ramírez, F., 2016, p. 556): “Ya no quedó ni un federal por las calles. Para entonces los zapatistas se habían posesionado del cerro del Teuhtli” (Horcasitas, 2022, p. 115).

⁸⁹ No dice quién, pero Villaneda (2010) aclara que “se refiere a su hija Laura Mendoza, a quien ella, en tanto coronela zapatista, ‘unió en matrimonio’ con Santiago Orozco” (p. 108).

el bravo caxcán es “herido a traición, para no levantarse más” (p. 78)⁹⁰. Sobre la relación de Gutiérrez y Santiago Orozco es necesario hablar con mayor amplitud de lo hecho en estos dos primeros capítulos. En la figura del hijo perdido, vitalmente arrebatado, se encarna en Juana todo el despojo indígena y se concatena la digna rabia que viene rezumando todo el texto. Acaso la más grande evidencia arqueológica del amor que los unía no sean los lamentos elegiacos de los párrafos anteriores (de sí poderosísimos y lúgubrementemente poéticos), si no el recurso de amparo con que Juana Belén Gutiérrez de Mendoza logró salvar a su hijo en 1911 de la acusación de “apología del delito [...] por halagar las virtudes del ‘criminal Emiliano Zapata’” (Barreto, 2018, p. 206). Por fortuna, el expediente es accesible y es posible asistir a la bella y férrea danza olográfica de “Juana B. G. de Mendoza”, madre y abogada defensora.

⁹⁰ Francisco Ramírez Plancarte (2016), antiguo constitucionalista, afirma en su libro de 1941 que Santiago Orozco no fue asesinado sino —usando sendo eufemismo— “muerto a balazos [...] al intentar asaltar en Toluca con un grupo de zapatistas el palacio del Gobierno Convencionista”. Ramírez Plancarte no escatima adjetivos para el delegado zapatista en la Convención de Aguascalientes: “inquieto e impulsivo” (p. 480), “inválido del brazo y mano izquierdos, de plática atorrante, aire de curda” (p. 497); “quien en el ‘cochupo’ se había comprometido a dar el albazo, confuso y ‘achicopalao’, balbutiendo torpes disculpas, apresuróse a abandonar el salón” (p. 559).

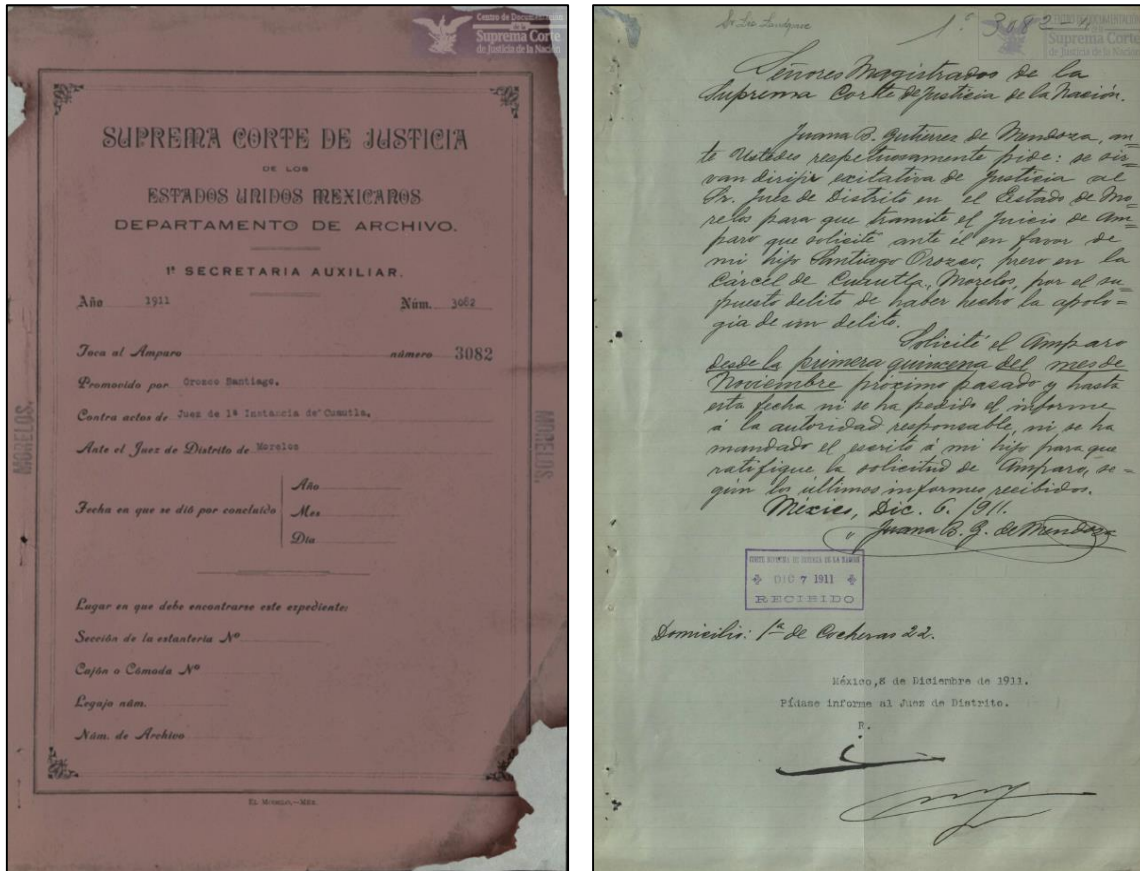


Fig. 13. A la izquierda: *Portada del Amparo 3082, año 1911* [el color ha sido alterado para una mejor lectura]. A la derecha: dentro del mismo archivo judicial, manuscrito de la *Solicitud de excitativa de justicia para el Juez de Distrito del Estado de Morelos*, hecha ante los magistrados de la Suprema Corte de Justicia por no haber respondido el primero ante el Juicio de Amparo promovido para la liberación de Santiago Orozco. Fuente: Biblioteca Digital de la Suprema Corte de la Nación (s. f.)

II.5. MÁS ENEMIGO DE LOS “INDIOS” QUE PEDRO DE ALVARADO

La tercera variable de la ecuación que cimienta a *¡Por la tierra y por la raza!*, la “Actualidad”, tiene en el capítulo VI una definición axiomática: “**Dos obstáculos que se cierran mutuamente el paso**” (Gutiérrez, 1967, p. 83 *con negritas en el original*), dos “razas” enfrentadas. A estas alturas, la diferencia entre el *nosotros* y el *ellos* ya ha sido delineada a cabalidad. Gutiérrez de Mendoza, en otra muestra de su habilidad retórica, no conoce de “problema del indio” (Mariátegui, 1928) alguno, antes bien “ellos son obstáculo para nosotros” (Gutiérrez, 1924, p. 93). Para ella, si la “raza india” sólo existe cuando incomoda o cuando “encuentran en nosotros un obstáculo del

que no saben como deshacerse” (p. 93); entonces los “propósitos” y hasta la “existencia” misma puede ocultarse y hay en eso una ventaja táctica para la Restauración: como en un juego de ajedrez, la paciencia es el arma principal, es clave evitar “improvisaciones” y “precipitación[es]”: “El tiempo carece de significado para esta Raza que durante Siglos espera que retorne Quetzalcóatl” (p. 92). Paciencia que no significa inactividad: “Nuestra Raza se reproduce y se multiplica al abrigo de la montaña, su obra se prepara con la lentitud de la seguridad [...] de lo inevitable” (p. 91-92).

En la partida estratégica que los ojos de la voz autoral advierten, la educación pública era un espacio de conflicto fundamental y la creación del Departamento de Educación Cultura Indígena (DECI) no fue “mas que una otra forma de violentarnos; no parece sino que se pretende llevar el exterminio más allá todo límite, puesto que la destrucción material [...] es de menos consecuencias que la destrucción moral” (p. 95). Según Marco A. Calderón Mólgora (2017) el DECI fue creado en 1922 y su primer director, Lauro G. Caloca:

argumentó sobre la necesidad de su creación para emprender la “regeneración” de los indígenas, que, según sus cálculos, sumaban cinco y medio millones en toda la República. No sólo había que alfabetizar al indio; era imprescindible “enseñarle a vivir” y arrancar de su mente la idea de ser una “eterna bestia de carga”. (p. 159)

Para José Vasconcelos, secretario de educación pública a la sazón, la creación del Departamento era una medida provisional pues, habiendo aprendido el castellano, los “indios” serían parte de la masa mestiza y deberían educarse en “escuelas rurales primarias” (p. 158-159), en donde las categorías “indio”, “mestizo” y “campesino” se confundirían, incorporando efectivamente al “indio” a la mexicanidad, primero, y luego a “la bandera iberoamericana” (Vasconcelos, 1927, p. 261).

Gutiérrez de Mendoza, a partir de su participación como maestra, llegó a la conclusión de que incorporación, en el diccionario de eufemismos nacionalistas, significaba y significa una cosa

unívoca: exterminio. Sin ser, ni mucho menos, exclusivo de México —con correlatos en todas las naciones-estado desde el siglo XIX hasta el presente—, el “problema indígena” (García, 2021) fue *atendido* con distintos niveles de violencia discursiva, simbólica, económica, física, eugenésica, militar y paramilitar. Poco importa si la intención ha sido bonachona o malevolente; apostólica o abiertamente racista; europeizante o latinoamericanista; clerical de base o protestante anglosajona; marxista o neoliberal, de derechas o de izquierdas: en términos prácticos, integrar a los “indios” a la nación —para su propio bien o el de la patria—, es erradicarlos(nos)⁹¹. Aunque ya se ve que la diversidad de personas (y naciones) así nombradas siguen (seguimos) vivas en 1924, en 1967 y en 2024, “A PESAR DE TODO” (Gutiérrez, 1924, p. 91).

Juana Gutiérrez, “maestra misionera numero 139 dependiente de la Dirección de Educación y cultura Indígena de la Secretaría de Educación Pública”, cuyo “nombramiento” fue “firmado” por Vasconcelos (Lau, 2005, p. 15), plantea no sólo una discusión con el proyecto educativo de la DCEI, sino con el “Lic.” mismo: “esa declaración trunca de ‘incorporar a los indios a la civilización’, parece decir que no hay más que una: la del Secretario de Educación Pública”. Para Gutiérrez (1924), si Vasconcelos conocía la “Civilización Indígena” y le escatimaba el grado de civilización, por declaración propia era “más conquistador que los conquistadores, más ENEMIGO de los indios que el propio D. Pedro de Alvarado” (p. 94). Distintas versiones de la exposición a la que se refiere Gutiérrez de Mendoza pueden verse en *El Desastre* (1938): “Las dos actividades auxiliares [de la SEP eran]: incorporación del indio a la cultura hispánica y desanalfabetización de las masas” (p. 130); o “Al indio, que ha sido la amenaza de los blancos en la lejana y aislada mal poblada península [de Yucatán], se le vencía [...] incorporándolo a la cultura de la nación” (p. 202). Vale la pena transcribir el fragmento entero en que Vasconcelos fotografía de primera mano

⁹¹ Para un estudio sobre los niveles extremos de violencia, amparados en discursos pseudocientíficos, véase: *Eugenesia y racismo en México* (2005).

la política de incorporación que siguieron la DECI y la SEP, cuya impronta se mantiene hasta hoy en el Sistema Educativo Mexicano y en las ideologías mexicanistas:

Como departamentos auxiliares y provisionales establecí también el de Enseñanza Indígena, a cargo de maestros que imitarían la acción de los misioneros católicos de la Colonia entre los indios que todavía no conocen el idioma castellano, y un Departamento de Desanalfabetización, que debía actuar en los lugares de población densa, de habla castellana. Intencionadamente insistí en que el Departamento Indígena no tenía otro propósito que preparar al indio para el ingreso a las escuelas comunes, dándole antes nociones de idioma español, pues me proponía contrariar la práctica norteamericana y protestante que aborda el problema de la enseñanza indígena como algo especial y separado del resto de la población. A un grupo de antropólogos yankees que me visitó por esos días y me ofreció los servicios de no sé qué Instituto que acababa de terminar investigaciones entre los indios de Bolivia, le dije: “Aquí ya tenemos investigado todo eso, y resuelto, desde hace cuatro siglos.” Y, en efecto, los educadores españoles en el XVI, después de ensayar la creación de institutos para indios, resolvieron que era mejor educar juntos a indios y españoles. Y eso evitó que entre nosotros aparecieran problemas terribles como el del negro en Estados Unidos. Por otra parte, les dije: “Si hacemos reservación, como en los Estados Unidos, ¿quién va a distinguir al que es indio del que no lo es? Todos nosotros tendríamos que meternos a la reservación. Por fortuna, aquí dejamos de ser indios desde que nos bautizan. El bautismo dio a nuestros ancestros categoría de gentes de razón y basta.” Sin la venia, pues, de la Smithsonian, organizamos nosotros nuestra campaña de educación indígena a la española, con incorporación del indio, todavía aislado, a su familia mayor, que es la de los mexicanos. (p. 91)

Por lo anterior, es increíble que algunas lecturas afirmen que, al trabajar como profesora, Juana Belén Gutiérrez “respondió al llamado de Vasconcelos y se incorporó al proyecto más sublime de aquellos tiempos, erradicar el analfabetismo y llevar un poco de alivio a los grupos sistemáticamente marginados: los indígenas” (Villaneda, 1984, 2010). Tales interpretaciones, sospecho que inocuas para demasiadas personas, son opuestas a las ideas esgrimidas en *¡Por la tierra y por la raza!* y falsean la relación que la escritora tuvo con la educación y el proyecto de incorporación (de exterminio) mexicano. Además de a Vasconcelos, Gutiérrez de Mendoza (1924) critica al director del Departamento de Educación y Cultura Indígenas⁹², a quien cita: “[El DECI]

⁹² No lo menciona por nombre. Por el año de publicación de su obra puede ser el ya mentado Lauro G. Caloca o Enrique Corona, segundo titular del Departamento. Lau Jaiven (2005) registra una carta no fechada (y sin certeza

puede llevar a los aborígenes, como en efecto lo está haciendo, la cultura indispensable para ‘HACERLOS DE RAZÓN’” (p. 95). Las comillas y las mayúsculas son intervención de la escritora para hacer más enfática la indignación. Acto seguido, asqueada mas sin desesperación, vuelve a la imagen metafórica de la montaña a la que ha venido recurriendo:

El choque que habremos de resentir con esto no es cosa para infundirnos temor; la montaña es un obstáculo que no desaparece fácilmente y... formamos parte de la montaña en cuyos huecos esperaremos, como sabemos esperar nosotros, a que el mundo se despedace a nuestros pies. (Gutiérrez, 1967, p. 85)

Para hablar de resistencia es necesaria la pausa, afirma la voz autoral, una “serenidad ante las cosas que van de paso”. Así como con la simbiosis con el territorio, afirma, la espera es un rasgo genético de la “raza india”: “para nosotros [...] es muy natural, tan natural como es para la eternidad la desaparición del instante” (1924, p. 96). Mórvida, apunta un encogimiento de hombros ante lo que sólo anota como “crepúsculos sangrientos”, “olas rojas” y “toques a degüello” (p. 96). Una interpretación, hipotética pero pertinente desde un “paradigma de indicios” (Ginzburg, 2008, p. 193), es la siguiente: “ola roja” es una obvia referencia al comunismo; los toques de degüello son una práctica marcial (de origen español) que significa no tomar prisioneros; y “crepúsculo sangriento” (Gutiérrez, 1967, p. 85-86) remite a “la revuelta en la base naval de Kronstadt en Rusia” (Comunist Workers Organization, 2021, p. 2), matanza y evento histórico no del todo esclarecidos, materia de álgidos debates entre anarquistas, socialistas y comunistas en México y todo el orbe. Lo que la autora (1967) da a entender es lo siguiente: la socialista no es nuestra lucha y no nos conmueve porque “somos algo que el huracán aventó al hueco de las montañas donde los demás hombres olvidaron que existimos. Aspiraciones nuestras, anhelos, propósitos no interesan a nadie. ¿Qué objeto tendría comunicárselos?” (p.85-86).

sobre su envío o recepción) dirigida a éste último, obtenida del “Archivo personal de Susana Mendoza” (p. 32). Esto hace más plausible que se refiriera a Corona.

Como trasluce el célebre discurso de Antonio Díaz Soto y Gama y las reacciones que causó durante la Convención de Aguascalientes (Ramírez, F, p. 195-212); o el desplegado del Comandante Moisés (2018) desmintiendo un “supuesto acercamiento entre el EZLN y el señor Andrés Manuel López Obrador” (párr. 2), así también los numerosos desencantos en la vida de Gutiérrez de Mendoza la hicieron convencerse de que la lucha indígena no tenía cabida en las movilizaciones de izquierda y, en esto, quienes la han estudiado no reparan: reeditan las omisiones o trivializaciones de las demandas indígenas históricas al soslayar los reclamos identitarios de la nieta acax y las adscriben a una “mexicanidad” (Mendieta, 1983, p. 11) no sólo ajena sino antagónica a los postulados de Juana Belén Gutiérrez de Mendoza. Hacen otro tanto cuando reducen la autoadscripción a excentricidades de una “indigenista” (Villaneda, 2010, p. 10) o a meros gestos de un “espíritu de justicia” (p. 78); cuando llaman “seducción” (Villaneda, 2010, p. 78) a una historia de raptó, rabia, muerte y violaciones (Gutiérrez, 1967, p. 73-75) o cuando confunden caxcán con acax. La afiliación está en todo el texto (y en otros de su autoría), cuantimás ignorada por nítida y reiterada. El cierre del capítulo es un deslinde en ese mismo tenor: “que los hombres de otras razas [...] digan y hagan lo que quieran de sí mismos; que se disputen el dominio del mundo en la forma que les parezca mejor”. Pero, en sus planes:

No deben contar con la extinción total de los fundadores de Chicomostoc [...] No deben esperar tampoco que se les incorporen “los que acamparon en el Cax”, porque los hechos dan testimonio de que los CAXCANES mas que su propia vida defienden su CIVILIZACIÓN PROPIA, y aun cuando se crea que de Chicomostoc no queda mas que una raza muerta y una civilización extinta, lo cierto es que siempre habrá como hasta aquí, representantes de la bravura, descendientes de la nobleza, y guardianes de la Civilización del Cax, y siempre como hasta aquí, habrá supervivientes de esta RAZA inextinguible como la Verdad que reaparece siempre [...] (1924, p. 97)

II.6 SIN CONCEPCIONES DEL LÍMITE NI DEL IMPOSIBLE

Juana Belén Gutiérrez de Mendoza termina *¡Por la tierra y por la raza!* con la presentación de los “documentos fundadores” del Consejo de los Caxcanes, mismos que dotan al proyecto de restauración de un “programa concreto” y “contenido político” (Mondragón, 2019, p. 450). A título de “Complementarias”, el cierre del libro registra, entre las páginas 106 y 107, una imagen no paginada con seis fotos de los fundadores del Consejo de Caxcanes, entre los que se encuentra Gutiérrez (1924). Después, presenta el plan de acción a largo plazo, “no importa si es obra de una o muchas generaciones” (p. 102). Con su ya acostumbrada ironía, Gutiérrez de Mendoza amonesta a “los vasallos del imposible” y aporta un vértice importantísimo de la identidad “india”, no es cuestión de sangre sino de educación y resistencia:

aquellos que si no conservan la pureza de sangre, sí conservan la integridad del alma de su raza, alma que forjaron las grandezas de la Creación sin concepciones del límite ni del imposible, para la que ni el tiempo ni las distancias tienen significación. (p. 101)

En esta última sección, queda registrada una declaratoria por boca de los caxcanes. El manifiesto tiene como aspectos fundamentales: la “propiedad comunal” de la tierra; el derecho a autoregirse; un sistema económico en que todos tengan el mismo derecho al “aprovechamiento” de los recursos naturales y a la equitativa “distribución de los productos”; y, finalmente, la “facultad” del Consejo” para dirigir la “Restauración”, compartiendo información táctica con la mayor de las reservas y secretismo (p. 105-106). Después de la declaratoria, vuelve la voz autoral y hace un llamado a tener paciencia: la atemporalidad está del lado de los caxcanes y de los “indios”. Los problemas de México, dice Gutiérrez de Mendoza, han sido causados por el “completo desacuerdo” entre dos poblaciones “enormemente distanciad[as]”. La autora asevera que la gran mayoría de la población en México es “aborigen, homogénea” (p. 106), lo cual es

interesante porque Gutiérrez de Mendoza está haciendo uso de otros criterios que no son la pureza de la sangre ni hablar, forzosamente, una lengua indígena.

La minoría, según Juana Gutiérrez, está descartada: gobiernan México desde la Independencia y “las consecuencias de su actuación han sido desastrosas” (p. 108). La voz se torna más y más beligerante y sarcástica y descarta todo posible acercamiento entre mestizos e “indios”, sobre todo porque la minoría mestiza no tiene nada que ofrecer más que su propia “degeneración” (p. 108). La voz responde en el mismo tono que las instituciones de educación pública y de gobierno, pero cambia el referente: los degenerados no son los “indios” sino los mestizos. También se da tiempo para discutir con el concepto de “lucha de clases” y la reduce a un corporativismo estatal, un juego de contrapesos y negociación política, nada más. Esto también es interesantísimo, porque, si de algo han acusado las organizaciones de izquierda a los movimientos indígenas es de dividir al proletariado o a las clases trabajadoras. Gutiérrez de Mendoza voltea esta acusación:

no es la simple división lo que importa, sino la pugna entre las clases divididas, de allí la existencia de agitadores oficiales, con mas prebendas que un “prebendado”. El sistema no es peligroso, se manejan tan fácilmente las organizaciones obreras desde las Secretarías de Estado, que nada resulta mas cómodo que eso de amenazar al trabajador con arrojarlo al vientre del tiburón capitalista, para que preste el apoyo de su fuerza, y amenazar al capitalista con abandonarlo a la furia previamente exitada [sic] del trabajador, para que preste el apoyo del dinero. (p. 112)

Claude Fell (2009) acusa a esta sección de “transformarse en sus últimas páginas en un acta de acusación contra la actuación del Partido Comunista de México” (p. 262) porque la voz se torna beligerante y acusa a las luchas obreras de ser “una industria de lucro” y de que:

en los más reñido de la última pelea [se aprecia la idea de un conflicto atemporal e interrumpido en el cual la lucha zapatista fue sólo un episodio], (1915 1916) fueron acribillados por los obreros de las ciudades [integrados al ejército Carrancista y luego al mando de Álvaro Obregón]. (Gutiérrez, 1924, p. 113, *con paréntesis en el original*)

Para Gutiérrez de Mendoza no hay diferencia entre el Partido Comunista, la Compañía de Jesús y los Caballeros de Colón⁹³: “Los Caballeros Comunistas y los Caballeros de Colón , no son más que dos batallones de un mismo ejército”, apunta irónica. (p. 118). Durante la diatriba se da tiempo de acusar a Lenin de haber sido un dictador (p. 118) y a la religión de embrutecer a la “Humanidad”:

representar los derechos de un Dios, representar los derechos de un pueblo, representar los derechos de una Clase de ese mismo pueblo, todo es igual... Lo que importa es ejercer el poder en nombre de esos derechos y retener el dominio por la fuerza de los representados. (p. 116)

El libro culmina con un regreso hacia la autoenunciación “india” en colectivo y, pasada la belicosidad, la voz se permite esperanza: “Por muy estrecho que sea el campo siempre habrá en el espacio para colocar un ideal y sitio para librar una batalla por su realización” (p. 119).

⁹³ Los Caballeros de Colón fueron un grupo “conservadurista hispanófilo” (Urías, 2010, p. 200) que veía en Hernán Cortés al padre de la nacionalidad y en Agustín de Iturbide el padre de la Independencia (en lugar de Miguel Hidalgo). Muchos de los miembros eran también parte de la Academia Mexicana de Historia y tuvieron en la revista *América Española* uno de sus principales referentes entre 1921 y 1922.

III. JA ĘK JUANA BELÉN ĘTS NMĘĘTNAMYAAYTÜKJUP: DIÁLOGOS

El tercero y último capítulo de esta tesis tiene una intención mucho menos global que el anterior. Mi objetivo es concentrarme en algunos aspectos de la obra desde tres instrumentos, a saber: voz autoral, autoficción y estudios sobre el racismo, cada uno por sus propias razones. Lo decidí así porque las menciones anteriores y continuas durante el diálogo con el texto tenían una claridad connatural que no requería de una discusión teórica al calce. Así mismo, insertarlas durante el diálogo con la obra de Gutiérrez de Mendoza en el capítulo anterior podría distraer de esa construcción que se va logrando con espontaneidad desde el capítulo I hasta las “Complementarias” (p. 101-119). Elegí conceptos, más que géneros o estructuras, porque nominar a *¡Por la tierra y por la raza!*, partiendo de una teoría de géneros (Todorov, 1988) sería interesante, pero también muy forzado. El ensayo, desde su fragmentariedad, podría haber dado herramientas conceptuales, pero serían para discutir si se está ante un ensayo (o no) y cómo leerlo en ese caso. El capítulo III lo he encausado hacia la exposición de esos marcos de interpretación mediante las cuales pude dialogar con el ideario de la autora y del contexto en el que tanto ella como yo existimos, teniendo siempre presente la situación actual de mi pueblo *ayöök* y de los otros pueblos que quedaron atrapados en lo que hoy se denomina México. Debo anotar que estos conceptos se observan desde los primeros capítulos, sin embargo, los presento en orden inverso: la centralidad del capítulo es un diálogo conceptual.

III.1 ATEMPORALIDAD

En 1989⁹⁴, Claude Fell publicó *Los años del Águila*, un estudio historiográfico de gran envergadura en el cual “se propone [...] analizar las modalidades del acceso a la educación y a la cultura de un país que toma conciencia de sus problemas internos, tras un largo proceso de enajenación y, para la mayor parte de la gente, de oscurantismo” (2009, p. 10). La figura central es José Vasconcelos, la persona detrás del “desarrollo de una vasta empresa educativa y cultural” (p. 9) de la segunda década del s. XX., a quien le reconoce el mérito de haber logrado que México superase “todo repliegue estéril y chauvinista sobre los escombros de sus tradiciones” (p. 14) y no comprende cómo es posible que Vasconcelos, “en quien se encarna la conciencia de México”, haya “suscitado tanto odio, tantos ataques, críticas y controversias” (p. 11). Pero —descansa Fell—, al fin y al cabo: “en cuanto a la educación y a la cultura, se ha definido una línea, de la que México se apartará varias veces, pero a la cual siempre habrá que regresar” (p. 15). Durante la investigación, al autor le basta un somero vistazo para arrojar a ¡*Por la tierra y por la raza!* entre los anacronismos antimodernos derrotados por Vasconcelos, y lo acusa al libro de ser una “tentativa [...] de reconstitución [le corrige a la autora el uso de “restauración”] de la mitología precolombina” y de “salpicar el texto de voces de náhuatl, que a veces dificultan su lectura [¿se la dificulta a quiénes?, cabe preguntar]”. También, entrecomilla la palabra “explicación” cuando se refiere a la exposición de los argumentos que esgrime Juana Belén Gutiérrez y la señala como “torpe”, “obstina[da] apasionada” (p. 262), “virulen[ta]”, “aislacionista” y “utópic[a]” (p. 263).

Traigo a colación a Claude Fell porque su mayor queja bien puede servir para arrancar el análisis literario —dimensión que ya he ido explorando, pero a la cual me avoco ahora con mayor atención—, del texto que tan baja opinión le merece: acusa una “vaguedad” de la propuesta en

⁹⁴ He consultado la reimpresión de 2009.

términos “de los medios económicos de los que sería necesario disponer para permitir la resurrección de las tribus indígenas del norte y el centro de México” (p. 262), lo cual conduce a esas naciones, inexorable y expeditamente, hacia la “extinción” (p. 263). La asunción es útil porque, con senda naturalidad, declara la muerte de aquellas naciones. No es coincidencia que sólo se haya recurrido a los aztecas para la construcción del “México imaginario” (Bonfil, 1990, p. 10) porque, además de su grandeza e impacto histórico y geográfico, es un pueblo también declarado extinto (mexicanizado, incorporado, amestizado, transformado o el adjetivo que se prefiera): la raíz, habrá que recordar, es *cosa del pasado*, debe estar muerta. El mestizaje es una cosmovisión y una política pública diseñada para, en palabras de Guillermo Bonfil Batalla (1990), la “desindianización”: un borramiento de “la[s] identidad[es] colectiva[s]” (p. 13) distintas a la que se adscribe al “México imaginado” (p. 10), “resultado del proceso de dominación colonial” (p. 13). En sentido pragmático, el mestizaje es un discurso de muerte porque apunta hacia la erradicación por la vía de la integración.

Contrario a la apreciación de Fell que la asocia con muerte y arcaísmo, la voz colectiva que Gutiérrez de Mendoza (1924) construye en *¡Por la tierra y por la raza!* tiene por cimientos a la vida y a la actualidad:

los hechos dan testimonio de que los CAXCANES mas que su propia vida defienden su CIVILIZACIÓN PROPIA, y aun cuando se crea que de Chicomostoc no queda mas que una raza muerta y una civilización extinta, lo cierto es que siempre habrá como hasta aquí, representantes de la bravura, descendientes de la nobleza, y guardianes de la Civilización del Cax. (p. 97)

Para dar cuenta de esta vitalidad, basta con “oir lo que dicen los caxcanes” (p. 6) porque hablan, cantan (p. 10) y danzan (p. 55) en presente. Aunque “inactiva por la privación de sus medios de lucha”, la “raza” espera “inquebrantable en sus propósitos, de pie, cruzados los brazos, indiferente y muda [...] inconmovible como sus montañas y como sus montañas firme en su

esperanza” (p. 7). Una de las más notables características de la propuesta literaria de Gutiérrez de Mendoza, que la tornan lírica en pasajes, es la construcción simbólica, entendida desde Ricoeur (2006) como la *confección* de “las imágenes privilegiadas de un poema” (p. 66). La imagen más recurrida para mostrar “algo más que a sí misma [...] algo completamente distinto que se manifiesta en ella [...]” (p. 67), es la de la montaña, el Cax en particular: “volvimos al sitio donde fué Chicomostóc, pero no estaba el lago, ni el cuahutli, ni el cactus, ni el Teocal-li.... solo había un Cax.... un gran Cax hecho de montañas”. La pérdida de Chicomostoc tiene confundidos a los caxcanes, pero deciden quedarse, prefieren aguardar antes que seguir la búsqueda hacia “la Gran Tenochtitlán” (Gutiérrez, 1924, p. 22). Pero mantienen la esperanza: “mientras el cax exista, los CAXCANES serán como han sido siempre”. Si hay necesidad de petrificarse (p. 69) así se hará, pero no se malentienda, volverse roca no es morir, sino integrarse al Cax y palpitar entre sus cumbres. Allí, en el Cax, deciden establecerse, de ahí toman su nombre y allí aguardan el “pasado” que “es una edad venidera” (Paz, 2008, p. 21). En la “Actualidad” (Gutiérrez, 1924, p. 61) se concatenan, tensiones incluidas, la historia oscura y la tradición luminosa, sólo en la actualidad cobran sentido. “Atrazarnos [sic]” y convertirnos en un “megalito” o avanzar temporalmente es lo mismo: “en la actualidad nos encontramos con el resto de la Humanidad exactamente en el punto de la Tradición” (p. 77), en donde mitología, historia y resistencia convergen:

Vivíamos aquí [hace siglos]; lo reconozco por las estrellas; estaban allí, en ese mismo sitio. Había un lago muy grande junto a la montaña. Había palmas y cactus. En el cactus más grande tenía su nido el Cuáhutli que sabía ir hasta ilhuícatl y que admirábamos por eso.

La intelección histórica en *¡Por la tierra y por la raza!* es la de un presente continuo: “de la Tradición luminosa como Tonali, y de la Historia oscura como Yoali, surge la Actualidad, como otro Sol en la vida del Cax” (p. 61). La actualidad es pasado y es futuro o, puesto de mejor manera, “ni el tiempo ni las distancias tienen significación” (p. 101), el “Tiempo carece de significado para

esta Raza que durante Siglos espera que retorne Quetzalcoatl [...] lo demás no importa”. Escueta, Gutiérrez de Mendoza usa, en futuro gramatical, el verbo de la existencia para definir la inevitabilidad del regreso hacia el “primitivo régimen” (p. 104): “SERÁ”. La restauración “se realizará así, con la seguridad de lo inevitable” (p. 92) y una paciencia infinita afianzada en la seguridad “del porvenir” (p. 91).

Manifesté en capítulos anteriores que no me había parecido prudente acercarme hacia *¡Por la tierra y por raza!* desde una perspectiva literaria predeterminada, porque no es la aplicación de una teoría a un texto (como objeto de estudio) lo que intento (ni pretendo esgrimir, en ningún momento, como bandera o justificación de mi trabajo, una afiliación disciplinar a los estudios literarios), sino la “comprensión” del texto, como un interlocutor a partir de una “fusión de horizontes” hermenéuticos (Gadamer, 1993, p. 190). En esa misma lógica, tampoco conviene calzar la obra a las esferas de estudio de la historia o la literatura, separadas según distintas corrientes. En el proyecto del libro, los pasajes más poéticos y las discusiones más rigurosas tienen un solo objetivo: construir una “verdad existencial” (p. 60) que no puede ser verificada en términos científicas, pero que tampoco puede ser despojada de su pretensión de verdad. En mi tesis de maestría, *Yam’aats Kondoy ja y’oy jööntkin ja y’oyvinmayin jam ayöök jayu kya’ama’yin yit jootm. La actualidad de Kondoy en la poesía mixe contemporánea*, presentaba, como característica de los mitos, “su composición didáctica”, pues los pueblos construyen los relatos primordiales no sólo para explicar el mundo, sino también “para educar en tal o cual ética”. No sólo en su primer capítulo, evidentemente mitológico, sino en todo el libro, Gutiérrez de Mendoza echa mano de la trama (*mythos*) “como alegoría de una verdad más profunda” (López, J., 2018, p. 38). Se le evalúe como se quiera, a la obra no puede acusársele de desorganizada: está articulada con maestría y todas las transiciones, por más abruptas que parezcan, tienen consecuencias y diálogos con otras

partes del texto. En su cariz procesal, la característica más notable del texto de Gutiérrez es la articulación, los saltos que da son naturales y siempre caen premeditadamente en otras partes del libro, aunque tengan capítulos de separación: “Acerca de [esto] dejamos pendiente en páginas anteriores una explicación. No queremos estar en deuda y vamos a darla” (p. 114).

Quizá, más que afirmar que *¡Por la tierra y por la raza!* no acepta entrar al dominio de la historia o la literatura, como disciplinas, sea mejor manifestar que es historia y es literatura al mismo tiempo y en mi lectura me he negado a elegir entre comprenderla como una o como otra: en la consecución de sus objetivos se beneficia de ambas desde una perspectiva retórica. Para llegar a esta aseveración, Hayden White y Paul Ricoeur me fueron de gran utilidad, porque, aunque tienen notables diferencias, los dos proponen que el relato ficcional es constitutivo de ambas, literatura e historia. Ricoeur (2004) acude a Aristóteles y a su concepto de “construcción de la trama (*Mythos*)” para dar una interpretación de arte “poética”, a la cual define como “el arte de ‘componer las tramas’”. En su argumentación, *mythos* es la síntesis (una operación, no una estructura) retórica, es decir, “la disposición [...] de los hechos”, única manera en que podemos intentar aprehender el mundo desde su dimensión temporal. Esta disposición es, ineludiblemente, el relato, de ahí que tanto el “de ficción” como el “histórico” (p. 82) se construyan de la misma manera. Todo el vendaval de referencias dadas (en donde, en más de una ocasión, Ricoeur, poco cortés, presupone una serie de lecturas previas para llevarle el ritmo) desemboca en el siguiente axioma: “la trama es la representación de la acción” (p. 85), es decir: la narración es la humanización del tiempo (alguna licencia me tomé en esta última definición).

Por su parte, White polemizaba en 1978 (y recibió sendos palos por ello): “Las narraciones históricas [...] son: ficciones verbales cuyos contenidos son tan inventados como descubiertos, y cuyas formas tienen más en común con sus formas análogas en la literatura que con sus formas

análogas en las ciencias"⁹⁵. Más allá de lecturas que leen en esto un relativismo posmoderno del discurso historiográfico y, en general, de cualquier aspiración a la verdad (o a las grandes verdades, como gustan de decir), lo que encuentro en White, tanto como en Ricoeur (2004), es una apuesta por lo humano: “el tiempo se hace tiempo humano en cuanto se articula de modo narrativo” (p. 39). La autoficción es darse sentido uno mismo, un configurarse a través del relato, esto es, a través de lo más sensiblemente humano. Pero ese sentido, para *¡Por la tierra y por la raza!*, pasa indefectiblemente por lo colectivo: por eso el *yo* autoral del inicio termina —no diluyéndose, sino— potenciándose en un *nosotros*. A diferencia de las otras lecturas sobre Gutiérrez de Mendoza, las cuales le han preguntado quién es ella, yo le hecho otra pregunta y la he dirigido a uno de sus textos: ¿Quiénes somos *nosotros*? Y sus respuestas, por mi soberbia secular, me dejaron muchas veces boquiabierto: ¡Lo dijo hace cien años!

III.2 *ÈÈTS*: UN *NOSOTROS* AUTORAL

He reservado para este subcapítulo la dilucidación conceptual de lo que he llamado “voz autoral, la cual, durante los primeros escauceos, previo a las citas de los caxcanes, parece ser de una observadora externa (aunque nunca neutral): “Esta esperanza, firme como una roca en el alma de los indios, nadie sabe, nadie quiere comprenderla. Es lógico. Sólo un indio comprende el alma de su Raza [...] Los indios esperan que retorne [Quetzalcóatl]” (p. 5); hasta llegar a la enunciación final, en donde sería inaceptable aceptar otro canal que no fuera el de la colectividad a la que se inscribe la voz:

Para exponer ampliamente esos motivos de desacuerdo con teorías, instituciones y prácticas que perjudican los intereses de *nuestra* Raza, *necesitamos* elementos de los que por el momento no *disponemos*, pero como sí *disponemos*, y muy ampliamente por cierto, del propósito y del esfuerzo para realizarlo, no *nos* detendrá por mucho tiempo la dificultad material. Se entiende que no solo *tenemos* el propósito de hablar, sino también el de ejecutar

⁹⁵ La traducción aparece en Aurell (2018, p. 627).

toda acción que conduzca a hacer efectiva la desaparición de los errores que *combatimos*. (p. 119, *las cursivas son mías*)

Para la conceptualización de voz autoral recorro primeramente a Judith Butler (2009) y sus agudas reflexiones sobre la autoconfiguración. En Butler encuentro la pregunta del *yo* solamente posibilitada en un “yo que actúa”, escritura en términos de acción que es, a su vez, imposible sin “las condiciones sociales de su emergencia” (p. 18). Los conflictos (Butler los caracteriza como éticos, más que morales) son “condición” para la emergencia del *yo* (p. 17). *¡Por la tierra y por la raza!* es una obra militante —aunque acabe siéndolo de sí misma— y sólo puede comprenderse en el conflicto en que se inscribe y que, a todas luces, posibilita su enunciación desde la denuncia, la construcción de una estrategia política y el establecimiento de alianzas: “nuestra raza, que ha sufrido las agresiones de otras y ha estado a punto de extinguirse, destrozada y despojada por las demás” (Gutiérrez, 1924, p. 103). El recorrido desde la escisión entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca en la era mitológica (p. 19), hasta la pelea con “los batallones rojos” (p. 113), tiene sentido porque forma parte de un mismo conflicto, ininterrumpido, lleno de traiciones fraternas, desde la felonía de los “descendientes de Tezcatlipoca [...] arrojados hasta la sierra de Nayarit [...] quienes cuando Tenamaxtle los invitó a batirse con los españoles en el Mixtón”, le dieron la espalda para “vengar sus agravios en la ocasión que tuvieron” (p. 31); hasta la traición de “los obreros organizados, dizque en defensa del trabajador”, quienes atacaron a los “campesinos del Sur [cuando] quisieron librarse del yugo de los hacendados, cuando quisieron redimir la Tierra y dignificar el Trabajo” (p. 113). Esto que indigna o confunde a Fell, el que *¡Por la tierra y por la raza!* se convierta, en su sección final, “en un acta de acusación contra la actuación del Partido Comunista de México” (2009, p. 262), tiene sentido en la atemporalidad histórica de la “raza autóctona” (p. 67) —misma

que iguala a Pedro de Alvarado con José Vasconcelos—, pero también en un desencanto, una tristeza y una soledad (también hay soledades comunitarias) de Gutiérrez de Mendoza:

Treinta y cinco años de incesante lucha y sesenta de vida, ponen a cualquiera fuera de combate o por lo menos sirven para justificar indiferencias o disfrazar cobardías, dando el derecho de huir, encogiéndose de hombros ante el dolor humano y ocupar cómodamente cualquier rincón en cualquier parte del mundo a título de cansancio, yo tengo ese derecho pero no encuentro el rincón [...] Mis sesenta años no me sirven para nada. No puedo hacerme con ellos una venda para los ojos ni una mortaja para la conciencia (Gutiérrez, citada en Magallanes, 2020, p. 9)

En este sitio debo apuntar que, si bien es indudable que *¡Por la tierra y por la raza!* es autoreferencial y autoficcional, no se escribe, ni de lejos, desde aspiraciones autobiográficas. La única vez que la autora muestra abiertamente su persona es cuando revela su parentesco con la abuela acax y lo hace en una nota al pie, demasiado consciente de sí misma y de su proyecto estético. En esa misma narración, en el texto principal, es un nosotros el que escucha y transcribe: “D. Justo Díaz, anciano vecino de Papasquiario nos relataba” (Gutiérrez, 1924, p. 84). El yo autoral es plenamente consciente de que “está implicado en una temporalidad social que le excede sus propias capacidades narrativas” (Butler, 2009) y que se ha convertido, “por fuerza, en teórico social” (p. 19) de su momento histórico. Por ello, no tiene ningún miramiento en acudir a registros poéticos, historiográficos, ensayísticos, periodísticos o panfletarios (entendido en su sentido clásico, extendido en las luchas obreras, no con el matiz derogatorio que ha adquirido): en ningún momento he percibido que la obra tenga por objetivo alcanzar la cualidad de literaria, así como tampoco teme usar “resources” de carácter literario (Phelan, 2015, p. 59) para la construcción de discurso. La discusión sobre la “autonomía” del campo literario tiene, acá, una respuesta simple si pensamos a *¡Por la tierra y por la raza!* “as a communicative event” (Phelan, p. 56): “no se sabe o no importa si [es] o no [es] literatura. Y tampoco se sabe o no importa si [es] realidad o ficción.

Se instala localmente y en una realidad cotidiana para ‘fabricar presente’ y ese es precisamente su sentido” (Ludmer, 2009, p. 41). Como James Phelan, entiendo que

There is no such thing as distinctively literary language and there is no other single textual feature that we can identify as a constant across literature [...] literatura is more than just a structure of language. (2011, p. 56)

Pienso a la literatura “*as a rhetorical action in which an autor addresses an audience for some purpose(s)*”, de ahí que *lo literario* en realidad sea una amplia gama, “*rich as the linguistic medium is*” (p. 56). Por eso, antes que buscar características que pudiesen darle al libro la categoría de literario, acudo a la noción de voz autoral para comprender cómo navega la obra hacia sus fines estético-políticos. Ciertamente que este elemento no agota a la obra y que es sólo una de varias perspectivas desde donde es posible mirarla, pero se trata de un componente fundamental sin el que la obra no puede ser comprendida y al que nadie ha atendido.

Por otra parte, hablar de voz autoral me evita reducirla a una “voz narrativa” (Butler, 2009, p. 94) o “narratorial” (Pimentel, 1998, 142), lo cual implicaría entender genéricamente al texto. El libro está firmado por Juana Belén Gutiérrez de Mendoza y no hay ningún indicio de que haya sido escrito por más personas, aunque los paratextos y algunas citas aludan a la autoridad del Consejo de los Caxcanes. Cuando hablo de voz colectiva, me refiero a cómo distintas voces (algunas sí narrativas) se van concatenando en una sola, dándole sentido y globalidad a la obra: la hacen *sonar* así. Si bien la voz autoral da paso, en distintos momentos, a otras voces narrativas, esta separación entre voces desaparece conforme avanza el texto: es a esa síntesis a la que llamo voz autoral, a la que dice: “¿El origen de la Creación?..... ¡Qué sabemos!... no tenemos medios de investigarlo ni somos bastante audaces para hacer afirmaciones sin fundamento” (p. 61); “De nuestras Tradiciones hay algunas que parecen enlazar poderosamente nuestro pasado al pasado al pasado de otros países y de otros hombres que no conocemos” (p. 75); o “Entonces, ¡sólo entonces!

Empezaremos a creer en la Independencia de México” (p. 90). Pasajes en donde ya no hay diferencia entre la voz de Gutiérrez de Mendoza como autora, la de los caxcanes o la de los “indios” como “raza”.

Acerca de la “figura autorial”, una concepción moderna se encuentra en el trabajo de Jérôme Meizoz (2015, p. 1) en términos de “postura de autor” (p. 4) o “una estrategia de posicionamiento dentro del campo literario” (p. xx). Esta definición vincula con los estudios teatrales, en particular con la noción de “máscara” (p. 12), y con una configuración autorial (más o menos premeditada) en la suma de los textos o en cualquier gesto estético a partir de un proyecto de vida que aspira a la trascendencia literaria. Aunque en *¡Por la tierra y por la raza!* no existe, ni de lejos, una intención de posicionamiento autorial en el “campo literario” (Meizoz, 2015, p. 13), el trabajo de Sofía Magallanes (2020), *Poemas de una revolucionaria: Juana Belén*, deja muy claro que sí había una aspiración al reconocimiento como poeta, la cual, si la sumamos a su actividad periodística y al activismo de una vida, podría darnos una imagen autorial mucho más completa de la que tenemos hasta ahora. Tal empresa excede a este estudio, por supuesto, pero podría ser, junto con el trabajo de las autoras mencionadas en esta tesis, un paso hacia un “entendimiento crítico” (Meizoz, 2015, p. 140) más justo de Gutiérrez de Mendoza como autora. El concepto de Jerome Meizoz da preminencia, entre los factores que permiten o impiden la construcción autorial, “tanto [a] los textos mismos como [a] los discursos de los agentes que participan en el proceso de difusión y de consagración de estos (editores, críticos, instituciones escolares y universitarias, etc.)” (p. x). La figura autorial de Gutiérrez de Mendoza necesita una atenta relectura de los textos para superar la predisposición ideológica mexicanista en que se ha sostenido. En esta tesis, no hablo de figura autorial sino de voz autoral porque, aunque se relaciona con una puesta en escena de la autora en su texto, sólo me refiero a la realización autorial efectiva

en las líneas de *¡Por la tierra y por la raza!*, en donde intento atender a la polifonía de su construcción, siempre dentro del universo de la obra. Un estudio más abarcador es necesario para reconstruir la figura autorial, uno que concatene la poesía, el periodismo y la narrativa, sobre todo ese curiosísimo cuento que escribió para sus nietas: *el Cuatatapá*⁹⁶ (Gutiérrez y Olivera, 1999). Tal objetivo excedía la delimitación de mi investigación.

También, en este mismo esclarecimiento de mi idea de la voz autorial, reitero mi desacuerdo con las posturas tajantes acerca de la asociación o separación entre autor y obra. Gran parte de mi interés hacia *¡Por la tierra y por la raza!* es causada por la vida esbozada de la autora (y mis reservas con la lectura que le han dado) pero ello no me lleva a equiparar a la voz autorial de *¡Por la tierra y por la raza!* con la “Inspectora de Escuelas Rurales en Zacatecas” (Mendieta, 1983, p. 66). Puesto de otra manera, no es uno de mis propósitos entrar en aquella discusión hasta cierto punto incomprensible para mí, pues pienso el mundo y también a los autores (como creadores) en “clave comunal” (Tzul, 2018, p. 385). El largo y tedioso debate que Ernst Kris y Otto Kurz (2007) han llamado *La leyenda del artista*, deja claro que tal discusión no es universal y que se inscribe a cierta tradición específica, que por economía llamaré occidental, la cual supone una asociación entre artista y obra en el marco de un enigma y una genialidad que deben ser explicadas por la sociología o la psicología (p. 21). Los debates recientes acerca de la cancelación sólo tienen sentido en esa tradición porque se trata de revertir el reconocimiento de artista *a posteriori*, a causa de alguna falta ética. Por mi parte, prefiero acudir a lo que hallé durante mi estudio sobre la tradición discursiva de los *ka'amay mixes* (López, J., 2018), en especial la de los discursos dados por las autoridades comunitarias en momentos ceremoniales, en donde la dimensión estética no ha sido

⁹⁶ El *Cuatatapá* es un libro infantil que Gutiérrez de Mendoza escribió para sus nietas en 1933. Según la portada de la reedición ilustrada de 1999, el tiraje original constó de tres ejemplares. El libro tampoco circula actualmente, pero he podido conseguir uno de los ejemplares de 1999, publicado por CONACULTA e ilustrado por Martín Olivera.

nunca separada de la ética: la facultad moral para dirigirse a la comunidad es requisito indispensable para la enunciación. Si el orador, forzosamente autoridad comunal, es habilidosa y habla *bonito*, esto será evaluado en el momento del discurso, con asentimientos o aplausos, o después del evento, en las sobremesas. El discurso no se habría enunciado de no tener el cargo comunitario: la respetabilidad precede a la evaluación estética, pero la segunda supone a la primera⁹⁷. De esa misma manera he leído a la voz autoral de *¡Por la tierra y por la raza!*, legitimada también por una vida de lucha.

Lo que sí intento, en cuanto a la particularización de la voz autoral, es distinguirla de la figura autoral de Juana Belén Gutiérrez de Mendoza en otros textos, en otros momentos de su vida y, quizá, con “puestas en escena de sí mism[a]” (Meizoz, 2015, p. xxvii) diferentes a la expresada en *¡Por la tierra y por la raza!*, escrito ya en plena madurez intelectual y terminada la Revolución, en medio de la cruzada vasconcelista. Si establezco una diferencia, es más bien temporal: esta

⁹⁷ Una caracterización de estos discursos, a modo apenas de acercamiento, puede verse en *Yam'aats Kondoy ja y'oy jööntkin ja y'oyvinmayin jam ayöök jayu kya'ama'yin yit jootm. La actualidad de Kondoy en la poesía mixe contemporánea* (2018):

Entre los *ayöök jayu* existe una tradición discursiva que se denomina *ka'amay*. El sustantivo puede ser traducido como consejo o guía, pero también se refiere al “bien hablar” o al “hablar bello”. En su constitución son igual de importantes el aspecto moral, el de sabiduría y el estético. Se dice de alguien que es *ka'amaayva* cuando habla de un modo especial, cuando tiene fama de orador, y cuando tiene la habilidad de construir discursos con las siguientes características:

- Por lo general, aunque no siempre, están hechos en segunda persona, pues son dirigidos hacia a un interlocutor específico, independientemente de si éste es uno o varios interlocutores reales, o de si se habla de modo genérico a un público, a alguna entidad divina, o a uno mismo.
- Tienen un alto componente estético, han sido contruidos de un modo deliberado que los aleja del lenguaje cotidiano con el fin de expresar algo que con el lenguaje convencional no se alcanza. Son por ello aceptados como expresión artística.
- Son enunciados en situaciones determinadas de gran solemnidad, y frecuentemente en medio de un rito determinado, por ejemplo, una pedida de mano, una bienvenida a visitantes distinguidos, un discurso en la asamblea comunitaria, un pésame, una despedida, etcétera.
- Los discursos han sido orales, tradicionalmente y sólo hasta hace poco (el siglo pasado) han comenzado a ser registrados en un medio escrito, o a elaborarse originalmente como textos.
- Existe una relación directa entre la respetabilidad del orador y la pronunciación de los discursos: sólo personas importantes, casi siempre mayores, pueden llevarlos a cabo, y por hacerlo son respetados y afamados.
- Lo dicho es guardado en la memoria popular, y puede ser aludido en posteriores ocasiones, ya sea para celebrar la belleza de su composición, para recordar compromisos adquiridos, o para censurar el incumplimiento de tales.
- Su recepción depende tanto del contenido como de la forma que presenta. (p. 87-88)

propuesta se da en la década de los veinte y acaso tenga diferencias con otros textos de la misma autora, con otros fines y en otras plataformas⁹⁸, cuyo estudio excede a mi trabajo.

Dentro de las voces que conforman la polifonía autoral distingo a cuatro. Primero, la persona que inicia el texto y discute con los cronistas en el segundo capítulo. Ésta es la voz que hace una ligera elucubración a manera de introducción en el capítulo I, elabora preguntas retóricas y luego le va cediendo la palabra a los caxcanes, de quiénes es la segunda voz (Gutiérrez, 1924, p. 6; 7; y 8). Todo el canto de los primeros días hasta la pérdida de Chicomóstoc es dicho por boca de los caxcanes en plural, salvo cuando toma persona en singular: “lo reconozco por las estrellas; estaban allí, en ese mismo sitio” y “Una vez, no recuerdo cuando” (p. 8), como si se tratara de participaciones durante una asamblea comunitaria o solos dentro de un canto. La primera voz volverá después de concluida la narración mitológica y establecerá la discusión uno a uno con los cronistas, de quienes se desmarca al llamarlos, también, “conquistadores” (p. 59), aunque sean mexicanos del siglo XIX. Pero esta voz se va transformando de a poco cuando explicita la audiencia objetivo, “se dirige a otros que también se asumen como indios” (Mondragón, 2019, p. 447): “Y trabajosamente, entre las mentiras que la obligan a contar, la Historia de nuestra Raza dice al oído de los suyos”. A pesar de lo anterior, todavía no se considera parte de “los bravos y nobilísimos caxcanes reconstruían, y el venerado Teocal-li sin torre se alzó de nuevo en Chicomostoc” (Gutiérrez, 1924, p. 23).

Para cuando amonesta contra el peligro de hablar “más [de] lo indispensable” (p. 24), sigue siendo la misma voz del inicio, la primera, pero ya se presenta como “india” y en plural. Luego, cuando vuelve a ceder la voz a los caxcanes en el capítulo III: “De sus Tradiciones, de su Historia y de su Actualidad los CAXCANES hablan así” (p. 61), ya no los parafrasea con comillas y durante

⁹⁸ Trabajo sobre poesía de Magallanes.

la larga disquisición sobre la “naturaleza” de la “raza autóctona” (p. 67) los límites se van borrando:

En nombre de la civilización, dicen, hay que combatir hasta extinguirlo ese sentimiento salvaje que alza la frontera y cierra el paso a los intereses y a los hombres de otros países. Y proponen un mismo patrón para la Humanidad entera, así como quien vacía piezas en un solo molde, sin mas destino que ir al mercado consignados a la misma razón social: “Loyola Sucesores”, como si todavía pudiera creerse que aparte de los empresarios, el resto de los hombres no son mas que pacotilla con un solo valor, como si la Creación entera no tuviera mas objeto que el de producir autómatas, a los que arbitrariamente se les puede imprimir el movimiento y dar el destino que se quiera. (p. 65)

Observo una tercera voz que es la del Consejo de los Caxcanes. La diferencio de la otra voz caxcana porque está redactada en forma de declaratoria, entrecorillada y dividida en secciones (p. 102-106). La voz en la que ya se confunden las anteriores abre el capítulo y le cede la palabra al Consejo:

Los fundadores del “Consejo de los Caxcanes” inauguran una era de lucha mas decisiva y completamente definida, restableciendo la mas antigua y mas noble Institución del país [Institución de los Quetzales], conforme a cuyas prácticas se organizan iniciando sus trabajos con las declaraciones siguientes: (p. 102)

La declaratoria culmina con la firma: ““POR LA TIERRA Y POR LA RAZA.’ JUCHIPILA ZAC. Sbre. 11 de 1923.”” (p. 106); pero el libro continúa todavía otras catorce cuartillas. Acá aparece una cuarta voz en extremo sarcástica, demoledora. Es mexicana y lanza preguntas retóricas, absurdas: ¿qué tiene México para ofrecer a los “indios” a cambio de que estos lo salven? Ella misma se responde, ironizando el tono paternalista de los discursos incorporacionistas:

¿Qué podríamos ofrecer al indio? [...] asiento en un sitial que tuviera en el respaldo, en el lugar del águila nacional, el pajarraco encorvado en actitud de humillante sumisión y de servil imitación [...] una toga en la magistratura para que sirviera de sudario a su proverbial rectitud [...] una curul en la Cámara de Diputados para que viera de cerca todas las impudicias democráticas y todas las lepras incurables de los mal llamados representantes populares, así como sus repugnantes complicidades en todas las violaciones a las leyes a

que ellos mismos dan su vergonzosa paternidad [...] Y fuera de las actividades políticas, ¿qué podría ofrecérsele también? En la escuela un banco donde aprendiera todas las mentiras que ignora y olvidara las verdades que sabe. Un maestro “incorporador” que le hable en todos los idiomas menos en el suyo [...] En el Comercio, un puesto en los mercados de legumbres [...] En la Industria [...] una marca de fábrica extranjera para que sus productos pudieran tener aceptación en el mercado. En Agricultura [...] una parcela, de la que, generosamente también, el comerciante le compraría el producto en la milésima parte de su valor [...] En la Banca [...] la oportunidad de hipotecar a todos sus descendientes, hasta la última generación [...] Es bien poco, pero eso es todo lo que podemos ofrecer en cambio de millones de brazos fuertes, de cerebros sanos, de actividades productoras, de resistencias invencibles [...] el indio no necesita nada de esto. No necesita el Poder Ejecutivo [...] la Magistratura [...] la Legislatura [...] porque aparte de la inmundicia de las leyes penales, la legislatura política es algo más inundo todavía. (p. 108-111)

Por último, para cuando las últimas páginas arriban, ya la voz autoral engloba a la de los caxcanes, al Consejo, a Gutiérrez de Mendoza y a toda “nuestra raza” (p. 119). El *nosotros* está completo, la voz autoral colectiva ha roto con (mejor sería decir: ha hecho pedazos) la tradición indigenista a la que han querido obligarla a inscribirse porque el aserto es desde dentro, es “indio”:

No ignoramos la existencia de los demás hombres como ellos pretenden ignorar la nuestra, ni desconocemos sus propósitos como desconocen ellos los nuestros. Sabemos que existen, y que nuestra acción no puede ser tan aislada que no nos ponga en contacto los que ocupan el resto del mundo y particularmente nuestro territorio. Sabemos que esos hombres no se dan cuenta de que existimos mas que cuando se tropiezan con nosotros, esto es, cuando encuentran en nosotros un obstáculo del que no saben como deshacerse. Por nuestra parte hace tiempo que procuramos librarnos de su contacto, y ellos saben que tenemos razón para hacerlo. (p. 93-94)

Ahora bien, ¿quiénes son los “indios”? ¿Quién puede reclamar esa identidad indígena o “india” y en qué términos, espacios e idiomas? Por otra parte, con algo de sana desconfianza y trayendo la discusión al presente, ¿para qué? ¿Quiénes (siempre en plural) tienen la potestad de responder a estas afiliaciones?, ¿quiénes querrían legitimarlas o rechazarlas? Todas estas preguntas, irresolutas hasta hoy, parten del supuesto de que lo “indio” (prefiero en esta tesis este uso porque, ya lo he dicho, es el que se esgrime Gutiérrez de Mendoza), en términos ontológicos,

existe y es asible, por más dinámico o polifónico que sea. Sin que implique una concesión, tal es la premisa cardinal que ha guiado mi diálogo con la voz autoral de *¡Por la tierra y por la raza!*, porque ni ella —ya lo he dicho, voz colectiva— ni sus interlocutores tienen dudas (ni siquiera la crítica historiográfica del siglo XXI): los “indios”, como referente homogéneo —vivo o extinto—, están ahí, quién sabe si todavía devolviendo la mirada. Lo “indio” ha sobrevivido hasta la actualidad, aunque se le caracterice como “huesos desnudos” de lo que un día fue (Beals, 2011, p. 193); sea que se le comprenda como constitutivo de sí mismo o como otredad en otra “cultura moderna” (Vasconcelos, 1927, p. 13) y “sintética”, llamada a “imponer nuevas leyes en el mundo” (p. 20); o si se le tacha de *problema* nacional o se advierta en ello una solución a otros problemas también nacionales (Villoro, 1950; Bonfil, 1990).

Si el concepto “indio” o su heredero “indígena” son vacuos en términos identitarios o si su realización es contingente y cobra forma en la relación con el Estado y solamente ahí (Aguilar, 2020), es irrelevante para el diálogo que planteo con *¡Por la tierra y por la raza!* porque tal concepción no está madurada en 1924 o, al menos, no en el pensamiento de Juana Belén Gutiérrez de Mendoza. Poco importa, en este momento, mi desacuerdo con la idea de “indigeneidad”, para seguir el trabajo de Paula Caballero (2016), en donde evidencia lo arbitrario y “accidental” (p. 15) de la categoría “indígena” para marcar a “grupos sociales” desde la asunción de que están “previamente constituidos”, que son “claramente identificables y que el reto es únicamente entender cómo estudiarlos mejor” (p. 10). Concepto más absurdo, el de indígena, cuando se naturaliza como “sustantivo” (p. 11) y se usa, incluso en las humanidades y ciencias sociales, para categorizar a poblaciones y personas en extremo diversas entre sí y que, en muchas ocasiones, rechazan (rechazamos) la etiqueta. Tampoco traeré a esta discusión muchas de las conversaciones al respecto que hemos tenido, como pueblo o como “indígenas”, en nuestras montañas (para acudir

a la imagen tan recurrida por Gutiérrez de Mendoza y también en las tradiciones discursivas *ayöök*), porque esas prácticas nos competen sólo a nosotros y llevarlas a espacios académicos, aunque aumente el radio potencial de diálogo con *otros como nosotros*, también nos expone a la etnografía y a las peores prácticas extractivas. Lo primordial, en esta lógica argumentativa, es dejar claro que para la voz autoral de *¡Por la tierra y por la raza!* lo “indio” existe, es describible y es posible afiliarse a dicha identidad.

Metodológicamente, lo anterior me ha permitido delimitar la discusión al entorno del libro (ahí están todos los actores del debate) y me cuida de descontextualizarla. He tratado escrupulosamente de evitar la trampa de sobreinterpretarla, como han hecho los acercamientos que he mencionado. Cristina Devereaux (2009) afirma que la intención de Gutiérrez de Mendoza es reconstruir la historia de su pueblo (p. 199), sin embargo, la autora no habla en ningún momento de ser, ella misma, caxcana y, cuando el *nosotros* se ha completado, es para nombrarse “india”, no caxcana. Y los “indios”, por definición, son la resistencia al mestizaje:

Tenemos un indiscutible derecho a no desaparecer como raza; no queremos formar parte de la especie humana como raza conquistada ni con el pobre carácter de asimilados, y NO RECONOCEMOS A NINGUNA RAZA EL DERECHO DE IMPONERNOS SU CIVILIZACIÓN. Nuestras aspiraciones y nuestra salvación no están en INCORPORARNOS a otra civilización, sino en RESTAURAR la nuestra. (p. 103)

Devereaux (2009) fuerza el significado de mestizaje al reelaborar en Gutiérrez de Mendoza la brillante (y cambiante) propuesta de la “Nepantla” o el “mestizaje espiritual” de Gloria Anzaldúa (2015, p. xxiv), en donde el mestizaje es entendido como inestabilidad, resistencia y recuperación (siempre de algo perdido o que le ha sido negado en ella misma) de una tradición mesoamericana (otra vez, reducida a la azteca), porque este pensamiento está situado en el contexto de la migración mexicana hacia Estados Unidos. Para Gutiérrez de Mendoza, mestizaje es “desindianización” (Bonfil, 1990) o “mexicanización” (Fell, 2009, p. 268): no hay maniobra retórica que pueda

cambiar esta concepción. Devereaux, consciente de la operación argumentativa necesaria para superponer las aserciones indubitables de la voz autoral en *¡Por la tierra y por la raza!*, discute:

From this perspective, it is easy to understand why Gutiérrez de Mendoza rejected José Vasconcelos's concept of a united people or of mestizaje. Does this ideological separation invalidate her later writings from being mestiza rhetoric? On the contrary, I argue that her resistance to Vasconcelos's philosophies places her writings in a more symbolic light within the mestiza consciousness. Mestizaje is a space for the development of new identities which separates and frees one from the binaries of modernity. (p. 160)

Pero la oposición “binaria” es la forma exacta que toma el conflicto base de la obra, acaso extraída de la formación materialista de Gutiérrez de Mendoza, aunque con referentes distintos a la burguesía y el proletariado. Son *ellos* y somos *nosotros*, o, mejor dicho, o *ellos* o *nosotros*:

También ellos son un obstáculo para nosotros [...] La Conquista creó estos obstáculos que solamente la fantasía del poeta de la infancia intenta que desaparezcan al influjo de la recitación escolar que prepara a la niñez para el sacerdocio de la mentira, y no van a desaparecer por el solo hecho de que sobre este punto en las escuelas se diga a los niños: "aquí no ha pasado nada".

Es de suponer que no vamos a reducirnos por siempre al hueco de la montaña que nos han dejado para vivir, y.... ESTA ES LA ACTUALIDAD: DOS OBSTACULOS QUE SE CIERRAN MUTUAMENTE EL PASO. (1994, p. 93)

Es una postura beligerante: está inscrita en un conflicto actual y milenario en el que, debe decirse, la “Civilización Indígena” (p. 94) no ha dejado de *perder*. *¡Por la tierra y por la raza!* es una arenga escrita en términos combativos. Gutiérrez de Mendoza se reconoce a sí misma como “india”, heredera deslenguada si se quiere, pero nunca, nunca mestiza:

La minoría híbrida, bastarda, usurpadora, en posesión de todos los elementos, en ejercicio de todos los poderes, en uso de todas las facultades, esa minoría que debió rectificar muchos errores en beneficio de todos, ni siquiera ha pensado en ello, agitándose convulsa, epiléptica por satisfacer todos sus vicios, despedazándose y prostituyéndose por una migaja de cualquier cosa, con la mirada fija en un punto del abdomen, sin mas propósito que el de enriquecerse, así, estúpidamente, sin que ese propósito se justifique siquiera por el afán de alcanzar por ese medio alguna finalidad elevada, alguna noble satisfacción.

No es de esta minoría de la que pueda esperarse el engrandecimiento material ni la dignificación del país.” (p. 82).

Son duras las palabras de Gutiérrez de Mendoza, mas responden, en el mismo tono, a la opinión generalizada de los ideólogos de la educación pública en donde, a la sazón, participa. A continuación, enumero algunas de ellas registradas en el capítulo “La educación rural” de *Los años del águila*: “en todos los casos, es la vida en medio de las castas superiores los que transforma la mentalidad del indio, y sólo después de que adquiere la nueva mentalidad es capaz de aprovechar la instrucción escolar” (Emilio Rabasa, citado en Fell, 2009, p. 206-207).

el indígena mexicano, esclavizado por los encomenderos, oprimido por los amos y patronos, abandonado por los gobiernos, ha degenerado física, intelectual y moralmente, y en estado abyecto y miserable esconde su miseria, sus pasiones, sus vicios, en las escabrosidades de la sierra. (Lucio Tapia, citado en Fell, 2009, p. 207)

no tienen calendarios, ni hay monumentos literarios o arqueológicos que revelen adelanto en su cultura. Son, por consiguiente, un pueblo muy atrasado. Hace contraste la exuberancia de la naturaleza y la majestad de las montañas [...] con el estado miserable de las chozas y de los indios. ¿Tendrán estos regeneración por medio de la escuela? [...] Los Altamirano, los Juárez, son quizás las últimas llamaradas de inteligencia de la raza indígena, hoy en plena decadencia. (Elfego Adán, citado en Fell, 2009, p. 216)

“El objetivo de los intercambios simples y directos entre el misionero y los indios es levantar el espíritu de estos hombres simples e ignorantes” (Enrique Corona, citado en Fell, 2009, p. 224); “el desconocimiento de la lengua castellana significa la perpetuación de las ruinas de las culturas aborígenes y de la vida rudimentaria de muchas tribus primitivas que aún perduran con todos sus prejuicios” (Vicente Lombardo Toledano, citado en Fell, 2009, p. 264); y, finalmente, ya en formato de paráfrasis, Manuel Gamio:

alrededor de un millón de individuos, los “indios libres”, que nunca han estado en contacto con los blancos y que vegetan en un estado de salvajismo análogo al que observaron los descubridores del continente [...] Según Gamio, la conquista sociocultural [otra, una mexicana] de esas almas vírgenes será una empresa relativamente fácil, ya que su inocencia

primitiva presenta un terreno particularmente favorable para la adquisición de los fundamentos de la civilización occidental” (p. 259).

Ante tales discursos es que Gutiérrez de Mendoza o, mejor dicho, la voz autoral que construye, responde sin remilgos —usando el mismo argot, pero en dirección inversa—: “el porvenir del país depende en absoluto de la acción [...] de los indios que el mestizo degenerado ha relegado al último término” (1924, p. 108). La Restauración está planteada en términos racialistas, pero es de vanguardia para su momento histórico porque lo “indio” no corresponde a una “pureza de sangre” sino a la conservación del “alma” de la “raza”, forjada en “las grandezas de la Creación sin concepciones del Límite ni del imposible”, sustentada en una atemporalidad “para la que ni el tiempo ni las distancias tienen significación”, segura de la eventual Restauración, aunque no se sepa a “que generación corresponde el fruto de un esfuerzo” (p. 101). De ahí la importancia de un regreso a “las Tradiciones exclusivamente nuestras, desfiguradas por apasionados detractores, maltratadas por intérpretes de brocha gorda, incomprendidas por la superficialidad arqueológica” (p. 76). En esas tradiciones está lo “indio” y ella, educada por caxcanes, es una “india”. Ante la amenaza educativa de la incorporación, Gutiérrez de Mendoza desenvaina un arma también educativa: “para recobrar el esplendor de nuestra civilización y de nuestra prosperidad perdidas, no tenemos que hacer más que restaurar nuestras enseñanzas tradicionales” (p. 77). La “raza” está esbozada en términos culturalistas, no biológicos. Las características de esa “alma” son las que ya ha venido dando: la simbiosis entre pueblo-territorio; una capacidad casi sobrehumana de espera y de paciencia; el rechazo a la incorporación y al mestizaje; el derecho natural sobre el territorio; una historia de dolores generacionales compartidos y heredados; la pertenencia a un bloque cultural afincado en las tradiciones de pensamiento propias y el conocimiento de esas tradiciones. Inopinadamente, la lengua no es una de las propiedades

esenciales indispensables para reclamar la identidad “india”⁹⁹. El deslenguamiento no es, en automático, amestizamiento.

En este punto es conveniente acudir a Fernando Gómez Izquierdo y su interpretación de un trabajo de Michel Foucault, porque encuentra ahí una concepción de “raza” cercana a la de nación actual, en su análisis histórico sobre “las reivindicaciones populares y pequeñoburguesas en la Inglaterra antes y después de la revolución (1642-1689)” y “dentro del discurso histórico de la aristocracia [francesa] contra la monarquía de Luis XIV, y [...] Luis XVI (1774-1793)” (Gómez, 2014, p.122). Para Foucault, según Gómez Izquierdo, existió entonces una “guerra de razas” que se parece mucho a lo que después, con Marx (concedor de esta tradición de historiadores franceses), se convertirá en el materialismo histórico: “una visión binaria” (p. 125) de la historia en la forma de grupos que se disputan el poder dentro de las sociedades medievales, primero, y luego al interior de los Estados nacionales cuya existencia se deberá, precisamente, a esas pugnas:

En los siglos XVI y XVII apareció un discurso, una forma de interpretar la historia, con pretensiones de verdad, que se contraponen al discurso hegemónico filosófico-jurídico por medio del cual el poder soberano del monarca se alababa a sí mismo e intensificaba sus efectos en términos de fortalecer la obediencia de los súbditos durante el Medievo [...] Este discurso sostiene que la guerra es el sustrato permanente de todas las instituciones del Estado y de la ley, y desplaza la visión, entonces predominante, que atribuía a la sociedad una organización piramidal en favor de una visión binaria que explica a ese cuerpo social como dividido en dos grupos, *por dos naciones o razas* confrontadas eternamente, cuyo conflicto determina el carácter mismo del Estado, de sus instituciones y de las leyes [...] El cuerpo social, cada sociedad historiada en esos relatos, estaba constituido por la presencia en su interior de por lo menos *dos razas/naciones* contrapuestas y enfrentadas en una guerra sin fin. (p. 124-125, las cursivas son mías)

Gómez afirma, siguiendo a Foucault, que no puede verse, en los usos de historiadores burgueses de la palabra “raza”, una carga naturalista, sino más bien se referían al terreno de la contienda política pública en donde participan grupos antagónicos, esgrimiendo su derecho de

⁹⁹ Mondragón (2019) resalta el hecho de que Gutiérrez de Mendoza escriba en un “castellano fluido y elocuente”, pero es que esa es su lengua materna y los mismos caxcanes tienen la lengua mutilada.

“raza o de nación”, es decir, su derecho a la hegemonía legítima. La traducción de la idea de “raza-nación” está mucho más emparentada con lo que se conocerá después como clases sociales que con lo que se entenderá por “razas” en los discursos biologicistas. Sin embargo, Gómez Izquierdo observa en esos discursos el origen de la posterior extrapolación de un discurso político a uno biologicista, pues pueden advertirse ya “elementos como las diferencias étnicas, de idioma, de vigor, de energía, de sojuzgamiento de una “raza” por otra, que se prestarán a una biologización dentro de los discursos de ‘biólogos racistas y eugenistas’ durante el siglo XIX” (p. 127).

Posteriormente, junto con el fortalecimiento de los estados nacionales, “la idea de una perpetua lucha de razas” dentro de las mismas sociedades europeas se fue transformando hacia una “razón estatal” que propugnaba por el cuidado de la “verdadera nación”, una sola, de la influencia negativa de agentes nocivos, tanto internos como externos (Gaulen, 2007, p. 79). La lógica binaria o dialéctica dio paso al equiparamiento del concepto de nación con el de una sola “raza”, una sola cultura, una sola lengua, un solo pueblo, una sola historia. Los discursos nacionalistas, nutridos por el auge de la colonización europea, se concentrarán:

en la necesidad de desterrar del cuerpo social la imagen binaria que la divide en dos campos raciales antagónicos. En su lugar se esforzarán en sustituirla por la idea de que, en vez de dos razas que se enfrentan, lo que debe caracterizar al cuerpo social es la existencia de una sola raza, que sin embargo ha producido una subraza que amenaza con degenerar el patrimonio biológico del conjunto. (Gómez, 2014, p.128)

En México, los discursos de la educación pública impulsada por el DCEI y las instituciones que la sucedieron, muestran a las claras la interpretación otorgada a los “indios” como peligros intestinos para la empresa nacional, para “El [...] vuelo del águila [que] supo enseñarnos cómo destruir la serpiente de la discordia, de la injusticia, de la ignorancia, del aislamiento y de la enajenación” (Fell, 2009, p. 15). Aunque hábilmente transformado, el discurso del mestizaje ante el cual se enfrentó Gutiérrez de Mendoza tiene una fuente rastreable en la aspiración europea de

la pureza nacional, misma que dejará preparado el camino para el ascenso del racismo biológico, pues la “protección de la raza” y la “soberanía del Estado” (Gómez, 2014, p. 129) serán entendidos como interdependientes, sino es que como diversas facetas de la misma cuestión, la sobrevivencia y progreso de las naciones cuyo principal peligro, junto con la amenaza extranjera (los *yankees*, para Vasconcelos), es la degeneración. En México, ese peligro de degeneración fuimos y seguimos siendo *nosotros*: “la mayoría de [los misioneros] se sienten investidos de una misión que consiste en llevar civilización, cultura y progreso a comunidades víctimas de la ‘degeneración’ (esta palabra aparece en *todos* los informes), del salvajismo, del marasmo económico y del oscurantismo” (Fell, 2009, p. 235, con cursivas en el original). Entre la idea de una “raza” única, una sola nación y una lengua, existe un continuo que explica la intención de los intelectuales mexicanos al homogeneizar a un país cuya enorme diversidad les parece monstruosa.

Ahora Vuelvo a Judith Butler para atender un aspecto de la narratividad (no como género, sino como trama) para “dar cuenta del” *yo*, pues la comunicación depende también de “la voz y la autoridad narrativas dirigidas a una audiencia con propósitos de persuasión” (2009, p. 24). Acá ya nos encontramos en terrenos retóricos y el problema de la recepción en términos ideológicos. En paralelo, Phelan (2011) propone que la ética literaria o retórica “*looks for the ethical values implicit in this kind of telling about this kind of incident [...] Its interest is in identifying those positions and then engaging with them (endorsing, repudiating, arguing with them, and so on)*” (p. 57). Desde esta perspectiva he hecho una lectura ética y, por eso, no me parecen sorprendivos los análisis que hablan de *¡Por la tierra y por la raza!* como una “narración de Mendoza [que] busca igualar su condición de mestiza a la de indígena al tener un origen común ambos” (2017, p. 113) o que la integran (contra la voluntad expresa de la autora) a una “retórica mestiza” (Devereaux, 2009) que sólo tiene vida y lógica en el contexto estadounidense (o, por lo menos, no la tiene para los

movimientos indígenas en México), porque, como ya decía Montaigne: “No digo los otros, más que para decirme mejor” (citado en Todorov, 2005, p. 63).

Tampoco insinúo que aceptar la afiliación de la autora sea una condescendencia, ni mucho menos un mérito: me es asequible por mi lugar de enunciación, por ser *ayöök jayu* tengo pocas dificultades para comprender a ese *nosotros*. En dirección contraria, encuentro comprensible la dificultad de la crítica para colocarse en una posición de otredad a la que no están acostumbrados: siempre han sido *ellos* quienes nos observan y definen a *nosotros*. Por esa razón, pienso, quienes han estudiado a Gutiérrez de Mendoza no toman su adscripción con seriedad: ¿cómo es posible que lo “indio” no sea mexicano? Las historias, las lenguas y hasta los cuerpos marcados como indígenas son patrimonio nacional. Desde ahí se construye la Historia de México (con mayúsculas), incluidos los esfuerzos por hacerla más completa o diversa: una “india” se niega a ser llamada mestiza por puro ejercicio estilístico, exceso de amor de sentido de justicia o por una visión arcaica de mestizaje.

Existen, pues, los “indios”: la categoría es pertinente. Aunque declarados muertos, viven o, mejor dicho, son actuales: “Nuestra raza se reproduce y se multiplica al abrigo de la montaña” (Gutiérrez, 1924, p. 91). En esto estriba la radicalidad de Gutiérrez: en lugar de, otra vez, hablar de *ellos los indios*, construye un *nosotros* e inscribe la voz autoral de *¡Por la tierra y por la raza!* Juana Belén Gutiérrez de Mendoza realiza una transposición impensable para la época y también para la crítica que ha estudiado la obra desde finales del siglo XX y hasta la tercera década del XXI: en México, la población indígena es y siempre ha sido la otredad, incluso cuando se piensa a sí misma, de ahí la naturaleza relacional de la categoría (que deviene en condición para demasiados autores) indígena. Debe ser incómodo encontrarse, de repente, con la necesidad de nombrarse como otredad, porque nunca han tenido la necesidad hacerlo. En tanto “raza-nación”

(Gómez, 2014, p. 127)) hegemónica, no se consideran a sí mismos una otredad. *Ellos* siempre han sido el *nosotros*, ser señalados como *ellos* y etiquetados como “mestizos” bien puede ser tomado como discurso de odio (Fell, 2009, 263). Como señala Mónica Moreno (2012):

Mestiza es una categoría racial que surge como componente clave del mito ideológico de la formación de la nación mexicana, del mestizaje, a finales del siglo diecinueve y principios del siglo veinte. En dicho proyecto de formación del Estado, ser mexicano/a es equivalente a ser mestizo/a. Mestizas son aquellas personas que representan la ‘mexicanidad’ y por lo tanto, aquellas que están más cercanas al modelo del sujeto ideal de la nación mexicana mestiza. (p. 16)

Moreno utiliza el concepto “desrasalizado [sic] (o *raceless* en inglés)” para explicar el proceso mediante el cual se normaliza de manera racista “la idea comúnmente aceptada de que en México no hay racismo porque todos somos mestizos, porque todos estamos ‘mezclados’”. Los mexicanos no son “sujetos raciales” sino “sujetos nacionales y [...] ciudadanos” (p. 17), por eso no necesitan nombrarse ni aceptan que se les etiquete con criterios raciales como hacen, se percaten o no, con los pueblos indígenas. No ahondaré en las condiciones o características exigidas para ser ese ciudadano mexicano, porque la mexicanidad se ha discutido hasta el cansancio y conserva cierta feligresía. Baste decir que el proyecto de *¡Por la tierra y por la raza!* es opuesto: muestra un camino para *seguir siendo* “indio” y escapar de la incorporación. Si las discusiones alrededor de lo mestizo en contraposición con lo indio están inacabadas y tienen muy diversas respuestas, en Gutiérrez de Mendoza no: ella se afirma “india”, le acepten o no la manifestación.

III.3 ABUELA E HIJO: LA HEREDAD

¿Tiivame'e mtaaya?, la expresión con que intitulo esta tesis, es un juego de palabras en *ayöök*. Literalmente podría traducirse como: ¿De veras estás mintiendo? Se usa en tono irónico, ya sea para expresar incredulidad o para solazarse en el mismo juego. También puede afirmar la cualidad

de verdadera, como acto comunicativo, de un cuento o de cualquier ficción: ¿es verdad que me estás engañando? En una tercera interpretación, pone de relieve la relación entre verdad y mentira, la condición narrativa de ambas, la pretensión de verdad que comparten al ser enunciadas, que tienen los mismos canales y las mismas realizaciones y que, en última instancia, es imposible saber si alguien está diciendo la verdad: ¿mientes de verdad? Lo que he intentado es encontrar un equivalente al concepto de ficción en mixe y me ha parecido interesante esbozarla de este modo —hay otras opciones, entre conceptos parecidos y circunloquios— porque ponen la tajante separación entre verdad y mentira y porque entiendo a la ficción fuera de esa dicotomía. También la he elegido porque, en términos gadamerianos, busca la verdad en forma de pregunta, y la verdad no puede ser otra cosa que la comprensión de la misma pregunta (Gadamer, 1998, p. 58). No me ha interesado, en lo absoluto, caracterizar a la verdad en tanto verificable; por ejemplo, buscar al Consejo de Caxcanes y probar si existió o no. He leído a *¡Por la tierra y por la raza!* sin ese afán de comprobación científicista: el texto sobra para dar testimonio de sí mismo. Por eso he preferido acudir a la autoficción para atender a las narraciones dentro del libro.

El concepto de autoficción tiene por base a la autobiografía, por un lado, y a la novela biográfica, por el otro, sin que haya “un consenso ni se [...] termin[e] de establecer como género literario” (Negrete, 2015, p. 230). Cuando Serge Doubrovsky acuña el término, en 1977, intenta responder a los problemas de la autobiografía para dar cuenta del *yo* autoral, al que algunos análisis narratológicos llegan a hacer personaje (Pimentel, 1998, 140): propone el uso de las tramas ficcionales dentro de la autobiografía. La dificultad de la autobiografía le viene, entre otros, de los dilemas posmodernos (o modernos, como se prefiera) sobre el sentido y la verdad, y la incapacidad del sujeto para “trazar la trayectoria de su vida” (Negrete, 2015, p. 227). Por eso, la autobiografía toma elementos de la ficción y, viceversa, la novela retoma al *yo* del relato autobiográfico,

borrando los límites. En ese espacio de indefinición aparece la autoficción (como concepto): es liminal e indefinida. La autoficción trae libertad al autor porque lo libera de preceptivas autobiográficas y contratos preestablecidos de lectura. También, pienso, libera a los textos de ser leídos en términos de verdad o mentira. La autoficción utiliza las tramas, pero, a diferencia del discurso histórico, mantiene “el nombre del autor, del cual depende, en gran medida, el establecimiento del pacto autobiográfico” (p. 232).

Estoy consciente de que *¡Por la tierra y por la raza!* no es ni autobiografía ni novela autobiográfica y tampoco la he leído como ensayo, aunque sin duda las herramientas del análisis ensayístico brindan esa posibilidad:

la apertura del *yo* al *tú*, el ingreso del otro con el que se dialoga, es también decisiva para el ensayo. Recordemos al mismo tiempo que los pronombres tienen un uso social y revisten un sentido especial de acuerdo a dos posibles dimensiones: poder y solidaridad. (Weinberg, p. 81)

La construcción autoral del *ellos* y *nosotros* pudo ser atendida desde el ensayo literario, pues el sujeto tiene preponderancia, así como la “subjetividad” y la “fuerte presencia de la voz autoral” (p. 81). Sin embargo, no lo hice porque pensé que el texto, intencionalmente, no quiere ser nombrado desde ningún género y porque tampoco tiene una aspiración de reconocimiento literario. Por otra parte, los estudios sobre ensayo que hallé se dedicaban, más que a dar herramientas de análisis, a dilucidar lo que el ensayo es. Desde este enfoque, el interés está en comprender el género y proponer continuidades y divergencias. Por mi parte, he hecho un esfuerzo intencional por no otorgarle ninguna etiqueta genérica a *¡Por la tierra y por la raza!*, pero la autoreferencialidad y el uso de una miríada de recursos retóricos me han parecido suficientes para intentar, desde la autoficción, un acercamiento. Entiendo también que “la autoficción no se reduce a esa categoría ni abarca todas las posibilidades de figuración del yo en la literatura” (Negrete,

2015, p. 231). O, como ha señalado José María Pozuelo Yvancos “[L]a figuración de un yo personal puede adoptar formas de representación distintas a la referencialidad biográfica o existencial, aunque adopte retóricamente algunos protocolos de esta” (citado en Negrete, 2015, 2015). Una definición de autoficción es prudente, aunque no haya un acuerdo o, incluso, si los teóricos se acusan mutuamente de usarlo mal, la autoficción es: “ficción de acontecimientos y de hechos estrictamente reales” (Benson, p. 614). Ante esta inestabilidad, “el lector tiene que tomar una postura dual ante el texto, leyéndolo a la vez como autobiografía y como ficción (desestimando por tanto elegir solo una de estas alternativas)” (p. 615).

Cierto es que el texto se podría leer de otras maneras, no sólo como un ensayo, también como un panfleto o algún híbrido entre el manifiesto y la novela. Empero, mi intención fue tomar a la autoficción, no como género sino cómo herramienta conceptual, para caracterizar a los relatos autoreferenciales que construyen la identidad de la voz autoral más cercana a la autora: tanto el discurso de Orozco en Morelos (Gutiérrez, 1924, p. 88) como la huida de la “India Muda” presentan marcas de elaboración autoficcional porque se relaciona con ellos como madre y como nieta. Cuando hablo de autoficción, me refiero a esa referencialidad hacia uno mismo desde la construcción de una narración con pretensiones de verdad, y al uso de las tramas para construir el relato que quiere ser contado. Para alcanzar sus objetivos retóricos, *¡Por la tierra y por la raza!* establece un sistema binario, generalizante, a partir de los pronombres que establece: *nosotros* y *ellos*. En esa dicotomía es que se hacen necesarios los relatos que la figuración autoral consigna: debe mostrar los elementos que le permiten la afiliación “india”. Junto con el canto de los caxcanes, los relatos de la “India Muda” y el de Santiago Orozco constituyen la piedra angular narrativa de la aserción identitaria de la obra. El canto no deja dudas de que la voz autoral está presente desde el inicio, que es aceptada entre los caxcanes y que es versada en la tradición luminosa. Cada que

les cede la palabra, hay un efecto de atención al discurso de los caxcanes “Ellos [los caxcanes] dicen esto” (p. 6), “Los caxcanes agregan: (p. 7)”. La trama muestra que la tradición se transmite todavía en algún confín del Cax, desconocido para no iniciados, pero no para la autora. La autoridad de quienes conservan la tradición les deviene del conocimiento de sus propios sistemas de pensamiento: ¿qué importa si otras personas no les dan importancia?, “solo a nosotros puede interesarnos, lo que solo para nosotros tiene valor” (p. 24).

La dimensión atemporal y la autoficción se conjuntan en los relatos. La atemporalidad porque finca el pasado de Gutiérrez de Mendoza en la abuela estoica y el futuro en Santiago, el guerrero caxcán, y a la muerte de éste, en la enseña del cax que alguien más deberá levantar (p. 90). Los sufrimientos de una —rpto, violaciones y humillaciones— atraviesan a la voz autoral: “¡Cuán grande debe haber sido el dolor que petrificó su corazón, y que inmenso su orgullo aquel que de ningunos demando piedad!” (Gutiérrez, 1924, p. 85); y llegan hasta Santiago, quien es asesinado en medio de su mayor fulgor: “destello, fugaz como un relámpago, fulminante como un rayo (p. 88). A esto he llamado la heredad: a la encarnación de dolores generacionales o “heridas coloniales” (Solis, 2023, p. 24) en Gutiérrez de Mendoza: “alguien recogió aquella bandera consagrada por el sacrificio, y sobre el cadáver del que supo levantarla se renovó la promesa de sostenerla en alto” (p. 90).

La función de la autoficción es nítida en la obra si pensamos que la autora no dice en ninguna parte: “yo soy ‘india’”. Para eso presenta (o construye) los relatos de lo que llama, para establecer una relación, una cadena de dolores y de sacrificios. Por ello, es importante que los relatos tengan testigos. La narración de la “India Muda” está tradicionalizada en Papasquiario y “Don Justo Díaz” (p. 84) la contó, además de que existen documentos parroquiales que lo corroboran (p. 86). Del sacrificio de Orozco “Quizás no hayan olvidado aquella promesa algunos

de los que la hicieron y un día la ensena del Cax vuelva a destacarse en el fondo azul de lo infinito” (p. 90). También saben del suceso los “Herederos de la Conquista”, los regímenes posrevolucionarios (p. 89) y los antiguos camaradas zapatistas de Orozco. Gutiérrez de Mendoza ha recibido de su abuela la herencia “india”, pero ha tenido que formarse con los caxcanes para autonombrarse, y después ha transmitido la tradición a Santiago Orozco, su hijo adoptivo. El mismo ejercicio de la escritura de todo el libro puede interpretarse así: la búsqueda de un “lector ideal [...] producido por la propia obra” (Piglia, 2001, p. 55) en la posteridad para hacerle llegar la tradición luminosa: los “indios” futuros que decidan levantar una vez más la bandera del cax (Gutiérrez, 1924, p. 90) y que conozcan el sacrificio ocultado de Orozco.

Según Ángel Gabilondo y Gabriel Aranzueque, en la introducción a *Historia y narrativa* (1999), Paul Ricoeur propuso que el “tiempo depende de la *synthesis* narrativa del relato que lo configura” (p. 15). En esta frase se entrecruzan los pilares del aparato crítico textual que propuse, pues, en realidad, sólo han sido separados con fines esquemáticos: los tres —el tiempo, la voz autoral y la autoficción— convergen en la lectura que he propuesto (de ahí que esta última sección, de esas tres, sea menor que las anteriores, pues ahorra repeticiones). Para Ricoeur, la identidad, del autor en la narración no es “sustancial”, sino “una categoría de la práctica [de la escritura y de la lectura]”, es una “identidad narrativa”, condición que implica “mutabilidad”, movimiento. A la pregunta del “quién” se responde con “texto” (p. 24), el sujeto se ha leído y después se escribe, y cada lectura y relectura de sí mismo, como texto, genera autoficción, en ésta se asienta la identidad. Autoficción y voz autoral son dos sintagmas nominales para dar cuenta de lo mismo, como identidad y como proceso, esto es, tiempo.

Juana Belén Gutiérrez de Mendoza es *¡Por la tierra y por la raza!*, o, cuando menos, lo es para mi estudio. Si repitiera la pregunta de Eulalia Guzmán: “¿quién es usted?”, la respuesta serían

las más de ciento veinte páginas, porque la autoficción es el esfuerzo de “autocomprensión” que la autora ensaya en su ejercicio escritural (p. 24). La vida, sigue Ricoeur, no son los sucesos, sino las historias contadas: ¿por qué no atender a la historia que cuenta, sobre todo para sí misma, la escritora acax? Aunque la acusen de autotélica, su autoreferencialidad es colectiva: apela a unos porque los incluye, e interpela a otros porque los excluye y confronta. La lectura que (todos) hemos hecho de la obra también son “modos de ser”, se adoptan posturas ante el texto y quienes leen “se apropia[n] y refigura[n] mediante el relato” (p. 25). Por eso, en la interpretación que he propuesto sobre *¡Por la tierra y por la raza!*, ha sido fundamental el diálogo con las otras lecturas que conozco. La interpretación de un texto es la comprensión de uno mismo en relación a ese texto y, me parece, esto es muy nítido en la variedad de lecturas que existen sobre la misma persona y obra. Pero, este “yo figurado” requiere, invariablemente: “hacerse cargo de la dimensión temporal” (p. 25), la atemporalidad en este caso: los caxcanes hijos de Xochiquétzal son los mismos que combaten a los carrancistas en Morelos, aunque antes eran numerosos y ahora son uno solamente. La muerte de Orozco, el último de los caxcanes, es más horroroso porque cae un pueblo, no un individuo; muere una eternidad, no una vida.

Aunque en menor medida, los otros relatos en el texto, el de Félix Hernández (Gutiérrez, 1924, p. 87), el niño acax (p. 83), Tenanamaxtle (p. 31), El Tigre de Alica (p. 87), Pantecal, los “indios indomables” de Tomóchic (p. 86) y todos los que transcribe de los cronistas, también configuran a la identidad autoral. En todos estos eventos, Gutiérrez de Mendoza percibe una lengua temporalidad, una funesta continuidad que nombra: “El exterminio y la rebelión” (p. 86). Tal ha sido el motor de la historia (en términos marxistas): tales son las tramas que construye para dar y darse significado. La autora conoce muchas más narraciones de los que registra: “De aquella época conocemos episodios que llenarían muchas páginas de sombrías crueldades y luminosos

heroísmos” (p. 82) y seguirán hasta el “despertar de los Siglos y las Razas” (p. 81). Sin embargo, en estos otros relatos no se encarna la voz de manera transparente, de cierta manera se oculta y distancia (si lo comparamos con los dos relatos centrales), porque la unen a esos relatos un parentesco en tanto “indio”, no por familiaridad.

Reafirmo, para culminar este apartado, que, si bien me he servido de la autoficción para encontrar un significado narrativo, el diálogo hermenéutico lo he encausado hacia la búsqueda de una verdad existencial, porque ésta sólo puede contarse mediante la trama. No concibo a la autoficción en términos de mentira ni verdad, sino como “desocultamiento o revelación del ente” (López, J., 2018, p. 76), es decir, el encuentro (Gadamer diría acontecimiento) entre dos existencias en una “fusión de horizontes” (p. 73), ya que “la verdad no existe como un ideal independiente del sujeto, sino con como una comprensión del sujeto en sí mismo” (p. 77). He entendido autoficción como autocomprensión: una lectura y relectura de sí misma, del relato que Gutiérrez de Mendoza, como dispositivo retórico, ordena mediante la colocación de los sucesos y el *tejido* de la trama para darse sentido y dejar una imagen de “lo indio” para la posteridad, para el diálogo con los “indios” de otros tiempos. Y también autocomprensión mía, de mi propia voz autoral en el constante diálogo con la de Gutiérrez. Cada que vez que me he inscrito en el *nosotros*, o que he decidido no hacerlo, ha sido resultado de reflexiones estéticas y políticas, es decir, retóricas: no conozco otra manera de diálogo.

III.4 RACISMO: DEBATES, IRRESOLUCIONES Y HERRAMIENTAS DE ESTUDIO¹⁰⁰

¡Por la tierra y por la raza! es una obra notable en más de un sentido. Uno de ellos, de los más interesantes, es la extraordinaria actualidad del proyecto de “Restauración” (1994, p. 106), así como la complejidad de escritura de una autora de vanguardia en términos de las discusiones actuales: las reflexiones pueden dialogar, sin menoscabo, con muchas propuestas y posturas más recientes enarboladas por los movimientos indígenas. Juana Belén Gutiérrez de Mendoza cree en la existencia de las razas, como toda la intelectualidad del momento, pero apunta hacia un trastocamiento de los fundamentos de la nación mexicana, un reto abierto a la doctrina del mestizaje —en aquella época en plena masificación a través la cruzada educativa vasconcelista—, lo cual constituye no sólo una auténtica anomalía (sobre todo para una profesora parte de esa *misión*), sino, a causa de la nula recepción de su propuesta, un soslayo monumental de lo que bien podría considerarse un hito en el pensamiento político y educativo en México.

En la historización del concepto de “raza” y de los antiracismos en México, tendría que tomarse en cuenta a Gutiérrez de Mendoza (y sospecho que a muchas otras autoras y autores racializados o marcados como indígenas). Si bien el texto es racialista, no acude a una definición de mestizaje o “indigeneidad” (López, P., 2016) basada en la sangre. Gutiérrez es hija de un campesino jalisciense sobre cuya afiliación no se ahonda, pero no hay dudas de que ella es “india”, es acax y, además, es madre de un caxcán, y son las madres quienes hacen a los hombres:

nosotras las que hemos tenido hijos lucharemos hasta el fin por hacer de ellos hombres dignos y fuertes. Hombres honrados y valientes que no digan siempre que nosotras tenemos la culpa de tanta degeneración, que no digan nunca que nosotras hemos sido las culpables de lo que son. Los hombres son lo que nosotras queremos. (Gutiérrez, citada en Lau, 2005, p. 21)

¹⁰⁰ Agradezco al Seminario Universitario Interdisciplinario sobre Racismo y Xenofobia (SURXE) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en especial a Jimena Rodríguez Pavón y a Diego Morales, pues la base del subcapítulo fue redactada durante el Diplomado virtual “Racismo y Xenofobia en México”, en 2021, y se alimentó de sus comentarios.

Como se percata Mondragón, en Gutiérrez de Mendoza no todos los que se asumen indios tienen “pureza” (2019, p. 446), porque esa no es la discusión de Juana: se trata de una educación y la restauración de la relación con la “tierra comunal” (Tzul, 2019). Es en la relación con el territorio, en el conocimiento de la tradición luminosa y la lucha por ciertos ideales, en el rechazo a la incorporación y, en fin, en la resistencia en donde está lo “indio”; no en la sangre.

Para comprender de mejor manera a la obra de Juana Belén Gutiérrez de Mendoza, me pareció indispensable formarme en las teorías que han estudiado al racismo y que han intentado desmontarlo, por la naturaleza del libro y los conceptos que utiliza y propone. La lectura que he dado a *¡Por la tierra y por la raza!* no hubiese sido posible sin la adquisición de esas herramientas y sin los ejercicios de fina diferenciación entre los caminos laberínticos de esas teorías y discusiones que pude conocer. Con suerte, esa formación (reciente, mas rigurosa) se observa en la lectura dada en los anteriores capítulos de esta tesis. Creo prudente subrayar que el objetivo de estudiar al racismo fue observar tanto los fundamentos de *¡Por la tierra y por la raza!*, como la lectura que ha recibido. Es mi parecer que tales lecturas, incluida la mía, sólo pueden entenderse a cabalidad si se atiende también al impacto que las teorías y cosmovisiones racistas (estatales, científicas y coloniales) han tenido sobre los modos en que se entiende, crea y estudia la idea de México.

La tarea no fue sencilla, pues hablar de racismo —no sólo como fenómeno sino también como categoría analítica y propuesta teórica— es departir sobre debates irresolutos, discusiones álgidas, sensibles, actuales e inacabadas; así como acerca de posicionamientos y diálogos que atraviesan, pero exceden a la academia. Las discusiones acerca del racismo han interpelado de manera directa la labor de la investigación académica, sobre todo por la posición poder y elitismo

desde donde se ha realizado tradicionalmente, pues se la acusa de haber ejercido un papel fundamental en el mantenimiento y reproducción de dinámicas racistas en México y el resto del mundo. No es coincidencia que la mayoría de las reflexiones sobre el racismo no tengan su génesis en las instituciones de investigación, sino en las luchas sociales y en posturas analíticas militantes que han ido encontrando, de a poco, espacios dentro de una academia excluyente: feminismos, movimientos indígenas, obreros y campesinos, luchas de mujeres, movimientos por los derechos civiles, activismos decoloniales, anarquismos, etcétera.

Como ha señalado Verónica Gago (2019), por ejemplo, las luchas contra el extractivismo (no sólo minero sino también epistémico¹⁰¹) están siendo “en su mayoría lideradas por mujeres”, quienes han propuesto una clave para comprender la “acumulación a escala global” en términos de la interrelación directa entre “domesticación y colonialismo”, es decir, desde la manera en que los cuerpos de las mujeres son usados bajo la misma lógica en que se colonizan territorios desde un discurso “civilizador”. La elaboración teórica “cuerpo-territorio” (p. 95) (cercana también a la noción de región natural) venida de las luchas de las mujeres (no todas autoidentificadas como feministas), ha permitido reformular la comprensión de los estados modernos, así como los postulados económico-políticos que los fundan. También, en el mismo sentido, los estudios antirracistas no podrían comprenderse sin la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos de América y sin las luchas indígenas en todo el continente americano.

La clarificación conceptual del racismo —se ensaye en donde se ensaye— es urgente, pues el combate al racismo enfrenta, a menudo, el problema de reproducir dinámicas racialistas

¹⁰¹ Ramón Grosfoguel (2016) describe:

El ‘extractivismo epistémico’ expolia ideas (sean científicas o ambientalistas) de las comunidades indígenas, sacándolas de los contextos en que fueron producidas para despolitizarlas y resignificarlas desde lógicas occidentalocéntricas. El objetivo del “extractivismo epistémico” es el saqueo de ideas para mercadearlas y transformarlas en capital económico o para apropiárselas dentro de la maquinaria académica occidental con el fin de ganar capital simbólico. En ambos casos, se los descontextualiza para quitarles contenidos radicales y despolitizarlos con el propósito de hacerlos más mercadeables (p. 133).

similares a las que pretende erradicar, precisamente por la falta de precisión en la definición de un fenómeno tan complejo: tal es el caso de la lucha propuesta por Gutiérrez de Mendoza, que no alcanza a criticar el concepto de “raza” (¿cómo iba a hacerlo?). En el presente, el lugar desde donde se hacen estas disquisiciones, donde se llega a consensos conceptuales y donde se construyen figuras de autoridad en el tema, es por fortuna, materia de un debate cada vez más intenso: ¿a quiénes les toca llevar a cabo estas discusiones? ¿A los expertos, biólogos, antropólogos o historiadores (sobre todo cuando se trata de individuos no racializados que escriben desde una posición de privilegio)? ¿No lo han discutido ellos desde hace un par de siglos? ¿O les corresponde a los mismos sujetos racializados (expertos o no en el estudio del racismo) dirigir esa discusión? ¿Deben formarse en estas teorías? ¿Debe darse un diálogo, históricamente pospuesto, en condiciones de menor desigualdad y en espacios menos inaccesibles?¹⁰²

La legitimidad de ciertas perspectivas sobre lo que hacer ciencia es, en tanto constructora de verdades objetivas y verificables, ha quedado en entredicho, en buena medida, por el papel que jugó el cientificismo en la construcción del sistema de opresión racista durante los siglos XIX y XX. Menciono lo anterior porque me interesa subrayar el riesgo que entraña *estudiar el racismo* desde la intención científicista de distancia objetiva, más para alguien que se nombra *ayöök jayu* y a quien el Estado mexicano define como indígena. Por ello, mi tesis doctoral renunció, desde un

¹⁰² Aunque no son pocos los casos de académicos negros, indígenas, o de cualquier población racializada, actualmente hay un fuerte movimiento de pensadores y teóricos del racismo que reflexionan desde su misma experiencia y, sobre todo, se niegan a inscribirse formalmente en las academias (nacionales casi siempre), aunque dialoguen con ellas. Tal es el caso del Colectivo Mixe al cual pertenezco, cuya divisa es, entre otras, la posibilidad de hacer investigación fuera de la academia (Colmix, 2023). Rivera Cuscanqui (2010), en una crítica durísima a Walter Mignolo, ejemplifica la desconfianza que existe hacia gran parte de la academia: “han construido un pequeño imperio dentro del imperio, recuperando estratégicamente los aportes de la escuela de los estudios de la subalternidad de la India y de múltiples vertientes latinoamericanas de reflexión crítica sobre la colonización y la descolonización” (p. 58), y remata:

Al Dr. Mignolo se le dio en una época por alabarme, quizás poniendo en práctica un dicho del sur de Bolivia que dice ‘alábenlo al tonto que lo verán trabajar’. Retomaba ideas mías sobre el colonialismo interno y sobre la epistemología de la historia oral, y las regurgitaba enredadas en un discurso de la alteridad profundamente despolitizado” (p. 64).

inicio, a aquella pretensión. Al hacerlo, acepté los desafíos de no ocultarme detrás de un registro objetivista, preferí eso antes que despolitizar mis indagaciones académicas. En contra peso hice dos cosas: asegurarme de que todas las interpretaciones que he logrado tienen su asiento en el texto y mantener siempre al texto en el centro del diálogo, presentándome sólo como interlocutor cuando me pareció necesario.

El racismo continúa reproduciéndose en parte porque se beneficia de las mezcolanzas conceptuales y pragmáticas que lo encubren y que hacen difícil reconocerlo, por lo que para entenderlo a cabalidad es necesario un desmenuzamiento del fenómeno, aunque sea en un nivel abstracto, pues es sabido que el racismo, como condición de opresión, nunca se presenta solo. A continuación, haré una delimitación teórica del concepto de racismo. Me detendré en algunas discusiones al respecto, sobre todo acerca de las concepciones de “raza”. El estudio del racismo, como fenómeno histórico, me ha permitido interrogar de otro modo la obra de Juana Gutiérrez de Mendoza que, desde esta lectura y sin que ella lo haya enunciado en estos términos, fue escrita para enfrentar el racismo mexicano. De ahí que yo observe la necesidad de inscribirla en los estudios antirracistas.

He entendido el estudio del racismo como una recolección de herramientas conceptuales que me pueden servir para entender los fenómenos de opresión que me interesan y, debo decirlo, también para combatirlos en los contextos en que me desenvuelvo, no solamente para llevar a cabo mi tesis doctoral. En lo que se refiere a la investigación que propuse, en los textos de Juana Belén se habla específicamente de “razas” pero he tratado de entender a qué se ha referido con eso, pues la presencia de la palabra no implica una definición monológica de las “razas”.

III.4.1 De la inestabilidad conceptual

Cristina Sharpe, en su libro *In the wake* (2016): reflexiona: “The work we do requires new modes and methods of research and teaching; new ways of entering and leaving the archives of slavery” (p. 21). El *nosotros* de Sharpe son los profesores negros (“Black academics”) sumergiéndose — los verbos “entering an leaving” usados muy a propósito— en el estudio de un fenómeno, el esclavismo en Estados Unidos, que resuena dentro de ellos mismos, pues existe una continuidad ininterrumpida entre aquella forma de racismo legalizado y el racismo cotidiano y estructural que enfrentan en la actualidad. “We must become undisciplined”, plantea Sharpe como divisa de una búsqueda metodológica para el estudio de sucesos que van mucho más allá de los intereses profesionales, eventos en cuya actualidad reverbera el racismo que enfrentan ella y las personas marcadas como racialmente inferiores en su sociedad.

Para este segmento de mi trabajo me gustaría emular a Sharpe, recurriendo a mi experiencia con el racismo mexicano para sumergirme en su estudio, ya que tiene un matiz muy útil: por el tono de mi piel y mi manejo del castellano (también lengua materna mía), no fui discriminado de la manera que otros mixes. Acaso el mayor marcador que me ha traído experiencias desagradables, en ese sentido, sea mi acento. Lo que a mí me sucedió con mayor reiteración, fuera de mi comunidad, Totontepec, fue la continua aplicación del “indigenómetro”¹⁰³: la constante exigencia de demostrar la legitimidad de mi adscripción al pueblo *ayöök*, usualmente con alguna frase en mixe —aunque quienes me lo exigieron rara vez entendían o siquiera reconocían el idioma—. “Tú no eres o no pareces mixe (o indígena, según el contexto)”, se me dijo en incontables ocasiones,

¹⁰³ Se ha llamado “indigenómetro” al “supuesto de que existen características ‘esenciales’ que definen ‘lo indígena’ o a los indígenas”. Bajo esta lógica, se le exige a quienes se adscriben como indígenas o nos afiliamos a alguno de pueblos llamados indígenas, cumplir con un listado de requisitos como: “hablar un idioma indígena, tener cierto color de piel y estatura, tener o no barba y bigote, [ciertos] lugar[es] de nacimiento o residencia, hasta gustos, aficiones, actividades profesionales y estilos de vida” (López, J., 2020: p. 22).

algunas veces como un pretendido elogio, las más para desestimar la reivindicación de una identidad nacional distinta a la mexicana. Aunque tales actitudes me parecieron siempre incómodas, no las asocié con racismo. Ignoraba entonces que enfrentaba, como tantos otros en este país, una forma particular de racismo: el del perfilamiento racial¹⁰⁴.

La idea de que México fuese un país racista —ocultada tras todos los años de escuela mexicana a la que asistimos la inmensa mayoría de los llamados indígenas que habitan México— no me había cruzado por la mente. Antes del proceso de investigación en que me embarqué para esta tesis, no sabía qué era el racismo (aún hoy estoy intentando entenderlo en su complejidad y extraordinaria capacidad de cambio). Lejos estaba de sospechar esta simple y contundente realidad: en México, todos somos racistas y todos hemos experimentado racismo, aunque no lo aceptemos, no sepamos nombrarlo o no lo distingamos en las diversas e imbricadas formas en que se presenta. Ser racista no es una cuestión de bondad o maldad; no se trata, o no debería tratarse, de una sentencia moral ni la palabra debiese ser usada como insulto: reconocer el racismo, el propio y el de los demás, se trata solamente de reconocer cómo operan en nuestras acciones y actitudes (y en las opresiones de que somos sujetos y ejecutantes) ciertas cosmovisiones que explican el mundo y justifican determinada jerarquización social.

En el caso de México, la existencia de las “razas” —o de pueblos comprendidos desde el determinismo cultural, es decir, desde la idea de que existen características esenciales que los definen y los hacen inferiores—, es comúnmente aceptada como verdad histórica a causa de la instrucción educativa y la formación identitaria impulsadas desde el proyecto nacional mexicano

¹⁰⁴ El “*racial profiling*” es una práctica institucional muy extendida y estudiada en Estados Unidos, se trata de la utilización, en políticas públicas y en cuestiones de seguridad, de la “raza” supuesta de las personas. Para ello, el gobierno y, sobre todo, los cuerpos de policía, hacen uso de criterios como el fenotipo, el idioma, el acento, etcétera, para otorgar la etiqueta racial a las personas. Mary Romero (2007), hace un estudio de las consecuencias de estas prácticas en su artículo: “Racismo y mestizaje a través de la lente del *racial profiling* en Estados Unidos”. En México, es un fenómeno que aún está por explorarse a detalle.

mestizante, aquél que Gutiérrez de Mendoza criticó abiertamente. Así, por una parte, las identidades de los pueblos indígenas se encuentran racializadas y, al mismo tiempo, esas mismas identidades nacionales —distintas a la mestiza-mexicana— son negadas (bajo el argumento de que “todos somos mestizos”), no sólo en las relaciones cotidianas entre individuos sino, sobre todo, en la interacción histórica entre los pueblos con el Estado mexicano. En este doble rostro del racismo mexicano se observa con nitidez la extrema adaptabilidad del racismo y su capacidad de ocultación discursiva, pues el Estado ha construido sus cimientos en un concepto como el mestizaje, hoy evidentemente racista, pero que persiste como doctrina nacional casi incólume hasta la actualidad, en que se lo empieza a cuestionar. El racismo puede existir y medrar sin ser explícitamente enunciado y esto dificulta sobremanera su reconocimiento y potencia sus consecuencias. La mención del perfilamiento racial me viene muy bien porque durante la mayor parte de mi vida — igual que la mayoría de las personas en México—, entendí el racismo como un fenómeno propio de otros países, como E.U. o Brasil; mientras experimentaba las consecuencias de ese racismo, en apariencia, más soterrado.

Por la evidencia recabada acerca de la existencia del racismo en variantes extremadamente diferentes entre sí, los estudios sobre el racismo han señalado que, para combatirlo, es indispensable, además de nombrarlo¹⁰⁵, comprenderlo. Sin embargo, comprenderlo (ya no digamos erradicarlo) no es tarea sencilla. La primera dificultad (y que persiste en los acercamientos al racismo) es la de perseguir un fenómeno cuyo concepto fundamental es tan polisémico o maleable:

¹⁰⁵ Eludo la discusión de si hablar de “raza” contribuye a perpetuar el racismo y si, por no mencionarla, de algún modo se contribuye a combatir el racismo y no solamente a ocultarlo; pues el argumento me parece insostenible y ha sido refutado a cabalidad. Sin embargo, menciono el razonamiento de esta postura, enarbolada principalmente por “intelectuales” y “funcionarios” (Restrepo, 2012: p. 181) en Latinoamérica: “el argumento era que la palabra estaba necesariamente asociada al racismo. Por tanto, había que conjurar el uso de la palabra que, como bien había demostrado la ciencia, no tenía ninguna existencia como hecho biológico. En su reemplazo se recurría a términos como etnia, etnicidad, grupo étnico o cultura” (p. 154).

La definición ‘monológica’ (o universal) de raza es una apariencia. Como herramienta de producción de diferencias y de sujetos diferentes, la raza se realiza como concepto mediante diálogos y relaciones políticas entre quienes califican y quienes son calificados —y entre los primeros también están los últimos—. Como concepto político, una característica importante es que la raza adquiere vida “en traducción¹⁰⁶”. (de la Cadena, citada en Restrepo, 2012, p, 171).

Como señala Marisol de la Cadena en la cita anterior, gran parte de la habilidad de adaptación del racismo, y su perduración en el tiempo, se debe a que “raza”, la categoría básica que permite su existencia, ha sido históricamente inestable y no existe un consenso claro sobre lo que significa y lo que significó en períodos históricos y latitudes diferentes. Incluso ha llegado a pensarse que sin “raza” operando —como palabra o como concepto—, no existe racismo o éste puede acabarse, pero los estudios y luchas antirracistas han comprobado, agriamente, que no es así, pues el concepto de “raza” ha tenido una extraordinaria mutabilidad a lo largo de la historia y el racismo una mayor capacidad de adaptación, existiendo muchas veces sin ser mencionado o enarbolado explícitamente. Restrepo (2012) señala, en el capítulo “Historizando raza” de su libro *Intervenciones en teoría cultural*, la posibilidad de que el racismo exista sin que se mencione y, viceversa, que ciertos discursos hablen de “razas” y no sean, necesariamente, racistas. Restrepo sigue a Michel-Rolph Trouillot, quien plantea la necesidad de diferenciar entre palabras y conceptos. Dice Restrepo:

esta distinción elemental se torna fundamental en una historización del concepto de raza. Se evitarían muchas confusiones y debates si estableciéramos una distinción entre la presencia o no de la palabra y la presencia o no del concepto de raza [...] la presencia de la palabra raza en el registro histórico y en el etnográfico es un indicador, pero no un garante de que en tal registro se encuentre operando el concepto de raza. Lo opuesto también es

¹⁰⁶ La inestabilidad del concepto ha obligado a los historiadores a poner mucha atención sobre los significados y referencias contextuales a que se refieren los enunciadores cuando hablan de “raza”. Metodológicamente, esto me brindó una gran pista: analizar un discurso racista o racialista debe tomar en cuenta estos “usos” del concepto de “raza” y hacerlos dialogar con otros. En ese diálogo pueden ser superadas algunas anacronías y juicios proferidos desde el presente y, por el contrario, convertir el diálogo entre momentos históricos en integral para el análisis.

igualmente posible, la ausencia de la palabra no significa necesariamente que no estemos ante la presencia del concepto de raza. (p. 155-156)¹⁰⁷

Siguiendo la misma lógica, el estudio de esa “traducción” o de los usos que se le dan, me permitió acercarme a la noción de “raza” en *¡Por la tierra y por la raza!*, sin caer en la trampa de verla como una especie de racismo inverso.

III.4.2 Las “razas”: encumbramiento de los estados nacionales, colonialismo europeo y racismo científico

En medio de la inestabilidad conceptual, en la búsqueda de una definición más sólida de “raza”, algunos estudiosos del racismo han recurrido a la filología como punto de arranque en sus pesquisas. Carlos López Beltrán (2000-2001), en su texto: *Para una crítica de la noción de raza*, enumera algunas hipótesis sobre cómo aparece la palabra “raza” en “las lenguas romances”¹⁰⁸. La primera, propone, es la voz “*razza*” que se integra al francés “a fines del siglo XV”, venida de “una forma poslatina, meridional, del italiano” y que significaba “especie o grupo de gentes”. Otra propuesta es “el provenzal antiguo *rassa*”, cuya denotación apuntaba hacia la organización de un partido o de un bando para llevar a cabo “un complot o conjura”. Una tercera hipótesis es hallada en el latín, dice, en la palabra “*generatio*, pasando por formas intermedias como *generace* o

¹⁰⁷ Restrepo (2012) señala, en el capítulo “Historizando raza” de su libro *Intervenciones en teoría cultural*, la posibilidad de que el racismo exista sin que se mencione y, viceversa, que ciertos discursos hablen de “razas” y no sean, necesariamente, racistas. Restrepo sigue a Michel-Rolph Trouillot, quien plantea la necesidad de diferenciar entre palabras y conceptos. Dice Restrepo:

esta distinción elemental se torna fundamental en una historización del concepto de raza. Se evitarían muchas confusiones y debates si estableciéramos una distinción entre la presencia o no de la palabra y la presencia o no del concepto de raza [...] la presencia de la palabra raza en el registro histórico y en el etnográfico es un indicador, pero no un garante de que en tal registro se encuentre operando el concepto de raza. Lo opuesto también es igualmente posible, la ausencia de la palabra no significa necesariamente que no estemos ante la presencia del concepto de raza. (p. 155-156)

¹⁰⁸ En donde sí existe consenso irrefutable es en el origen del racismo: Europa. No existe racismo sin la modernidad occidental, igual que sin el encumbramiento de la ciencia, el colonialismo, el ascenso del capitalismo y el nacimiento de los estados nacionales.

naraccia (en el veneciano), para referirse a una familia o banda de gentes al servicio de alguien” (p. 98).

En el rastreo filológico anterior se observa ya la polisemia de la palabra: grupo, especie, partido, familia, banda. En efecto, parece ser que antes del siglo XIX, “raza” era más entendida como linaje o parentesco. López Beltrán suscribe esta idea, acudiendo a los enciclopedistas, en particular a la obra de “Diderot y d’Alembert”, en donde “raza” se entiende: primero, como “extracción, línea, linaje” en términos de ascendencia y descendencia —y nobleza, cuando era el caso—; y en segundo, como “especies particulares de algunos animales”. (p. 98-99). Aunque ya se aprecia la proximidad entre parentesco humano y taxonomía animal, el concepto de “raza”, en las poblaciones humanas, no tiene aún una connotación biologicista, más bien es usada en el sentido de nacimiento y líneas familiares.

Pero sigo con la lectura que he hecho de la historia del racismo: diversos autores han apuntado hacia el ascenso de la burguesía y la consolidación de los estados nacionales en todo el mundo, durante los siglos XVII y XVIII, como un punto de inflexión en la historia del racismo, y acaso como el momento en que ya se puede hablar de racismo como hoy se concibe. La modernidad, iniciada con el colonialismo europeo en América, construyó un escenario ideal para el encumbramiento del racismo como lógica ordenadora del mundo, asentada sobre la idea ilustrada de “humanidad”:

Si la Antigüedad había acuñado el par de términos opuestos, claramente asimétricos, heleno/romano frente a bárbaro, y esta asimetría sólo había cambiado ligeramente en la oposición cristiano frente a pagano/hereje, el concepto de humanidad del siglo XVIII representaba una variante mucho más radical del universalismo, una determinación de la vinculación que ya no reconocía nada fuera de ella: más allá de la humanidad ya no existía ninguna forma de pertenencia o vinculación. (Gaulen, 2007: p. 74)

La humanidad, plantea Christian Gaulen, englobaba a todos los seres humanos y, por lo tanto, no hallaría un opuesto en las mismas poblaciones humanas, sino en la naturaleza. Lo que esto causaría sería ya no la exclusión de ciertas comunidades y culturas de la etiqueta “humana”, sino la inferiorización de algunas de estas poblaciones: todas las culturas eran humanas, pero algunas (las europeas) se encontraban más evolucionadas que las otras¹⁰⁹. Nacerían así los mitos del salvaje: el bueno y el caníbal, el manso y el beligerante. Era labor de Europa llevar la civilización a esas otras culturas que, por diversas causas, se habían estancado en estadios primitivos de civilización (en el siglo XX, en el discurso de las misiones culturales, se observan calcas a la mexicana de esta justificación: incorporar al indio es un regalo de civilización). Si en los primeros años de las exploraciones europeas y de las invasiones militares del siglo XVI, la justificación se hacía en términos de evangelización y salvación de almas; la ilustración y el discurso civilizatorio brindaron el alegato ideal para el colonialismo como cruzada civilizatoria de los siglos posteriores: “Gran parte de los historiadores están de acuerdo en que el tema de las ‘razas’ aparece allí (siglos XVII y XVIII), y habrá que esperar casi un siglo para que pueda surgir el auténtico racismo, el biológico” (Gómez, 2014, p. 127).

Al respecto de la empresa colonial europea en América, una de las tesis acerca de la génesis del racismo apunta hacia que la “idea de ‘raza’” aparecerá en la diferenciación establecida por “los europeos como los superiores” frente a la población nativa de los territorios que irán conociendo y reclamado para sus coronas y países: los “indios”, título bajo el cual aglutinaron —de manera artificial, súbita y violenta— a las muchas y muy diversas naciones que existían en el continente. Esta imposición no sólo causó que los pueblos enfrentaran, tanto como recibieron, una nueva

¹⁰⁹ El afán enciclopedista (es decir, taxonomista) de los ilustrados, puede observarse en autores “como Blumenbach, Buffon o Kant”, quienes hablaban de cinco “razas” o subespecies humanas, “cada uno con su lista muy peculiar de características físicas, intelectuales y morales, de las cuales (¡sorpresa!) la ‘raza caucásica’ era la más perfecta. Las otras, en su versión geográfica, eran: la asiática, la americana, la africana y la malaya” (López, C., 2000-2001, p. 99).

identidad política, sino que, para mayor gravedad, los convirtió dentro del nuevo orden mundial, en personas “naturalmente inferiores” (Walsh, citada en Rojas y Restrepo, 2010: p. 129).

Después, continúa Catherine Walsh, conforme avanzaba y se consolidaba la colonización europea, a causa de la esclavización de la población africana y su conducción forzada hacia América, los europeos establecieron la distinción identitaria entre los “dominados negros” y ellos mismos, los “blancos” dominadores:

Es desde ahí que las otras identidades (‘indios’, ‘mestizos’) empiezan a ser asociadas también con el color de la piel, haciendo consolidar y naturalizar un sistema de clasificación y superioridad racial enraizado no propiamente en las diferencias fenotípicas, sino en las facultades humanas: ser, saber, razón, humanidad” (p. 129).

Aunque existe una amplia discusión acerca de si se puede hablar como tal de racismo durante el proceso colonial europeo o si se trata de un antecedente del “verdadero” racismo, existe un acuerdo general en que el concepto de “raza” no puede ser comprendido a cabalidad sin acudir a las distinciones establecidas por los europeos en aquella época y la jerarquización desarrollada durante los varios siglos que siguieron a su llegada a las tierras que bautizaron como América. Una de las corrientes principales afirma que sólo se puede hablar de racismo hasta el siglo XIX, con la aparición del racismo biológico o científico. Antes de eso, la diferencia, aunque esencializada, no estaría dada en términos de “raza”, en su concepción biologicista, sino en términos de etnocentrismo, es decir, en las diferencias que los grupos humanos establecen unos con otros, casi siempre afirmando su superioridad, desde la lengua, cultura, avance tecnológico o religión.

Sin embargo, existen otras posturas, como la de Castoriadis (2001), quien afirma que el racismo aparece en el mismo momento en que un grupo humano se encuentra otros grupos y los concibe como eso, como otros “monstruosos” o “inferiores” (p. 21). Para Castoriadis, el racismo es una condición humana: “Una especificación monstruosa, un rasgo empíricamente casi universal

de las sociedades humanas. Se trata de la aparente incapacidad de constituirse uno mismo sin excluir al otro y de la aparente incapacidad de excluir a otro, sin desvalorizarlo y [...] odiarlo” (p. 19). Otra perspectiva que se opone a la idea de que sólo es posible hablar de racismo hasta el siglo antepasado, es la del famoso giro decolonial. Esta corriente afirma que “la idea de raza y el racismo se encuentran asociados a la diferenciación y jerarquización de la fuerza de trabajo y a la inferiorización de poblaciones propia de la emergencia y consolidación del sistema mundo capitalista” (Restrepo, 2012, p. 96), esto significaría que el origen del racismo se encuentra en la llegada de Colón a las Bahamas. Para Aníbal Quijano, uno de los principales representantes de los estudios decoloniales, el colonialismo racializó las relaciones de poder, jerarquizando al mundo a partir de la división entre los europeos, amos del mundo, y el resto de las poblaciones, “razas” destinadas a ser dominadas:

Las diferencias fenotípicas fueron usadas, definidas, como expresión externa de las diferencias ‘raciales’. En un primer período, lo fueron principalmente el ‘color’ de la piel y del cabello y la forma y el color de los ojos, más tarde, en los siglos XIX y XX, también otros rasgos como la forma de la cara, el tamaño del cráneo, la forma y el tamaño de la nariz” (Quijano, citado en Restrepo, 2012: p.159)

Si bien no comparto la idea de que toda diferenciación entre grupos humanos pueda ser llamada racismo, en esta investigación no considero necesario posicionarme respecto a las otras dos escuelas mencionadas, pues en las primeras décadas del siglo XX ya se halla instaurado el racismo biológico o científico, mismo que no puede entenderse sin el proceso colonizador que inicia en el siglo XVI. También pienso, en materia de combate al racismo en México y desde la postura de mi pertenencia al pueblo *ayöök*, que afirmar si la colonia fue etnocentrista o racista, nos sirve muy poco en términos de agencia política. Puede ser una discusión muy interesante, es verdad, y su resolución traería conclusiones importantes (sobre todo para los debates entre mexicanistas e hispanistas); pero para los pueblos indígenas es de mayor utilidad —pragmática si

se quiere— subrayar la continuidad entre los gobiernos virreinales, las élites criollas independientes y los regímenes mestizos del siglo XX, pues los discursos civilizadores sustentan y legitiman, en todos los casos, formas de racismo que excluyen y estigmatizan a los pueblos indígenas. Tal es la atemporalidad del conflicto que Gutiérrez de Mendoza señala una y otra vez: proceso continuado hasta el presente, reunido en el concepto de conquistador, del siglo que sea.

En el caso de México como Estado, el progreso será buscado mediante el discurso del mestizaje, y éste justificará la erradicación de las comunidades indígenas —a una escala aun mayor que la vista durante la Nueva España— por medio de la educación, políticas eugenésicas, lengüicidios y hasta la violencia policial, militar y paramilitar que derivó en más de un genocidio. La Colonia, haya sido etnocentrista o proracista, sentó las bases para ese racismo mexicano, y el colonialismo se reedita y se revive hasta el día de hoy, transformado en un sistema político y económico sostenido en el saqueo de los territorios indígenas, cuya lógica marca e inferioriza a distintas poblaciones, entre ellas las llamadas indígenas, mientras continúa con un proceso, ininterrumpido desde la época colonial, de violencia y ocupación territorial: despojo de la región natural.

La biologización del concepto de “raza”, es decir, su traslado al terreno de los fenotipos humanos, no puede ser entendida fuera del desarrollo de los estados nacionales y la colonización de América, pero tampoco sin el ascenso de la ciencia como modo superior de conocimiento durante el siglo XIX. La ciencia impuso la verificabilidad como requisito máximo para la validación de conocimiento “verdadero” o legítimo. La mensurabilidad del conocimiento, a través del método científico aparentemente inmune a las ideologías, derivó en lo que Hans-Georg Gadamer (1993) ha llamado “deformación del conocimiento” a través de “demostraciones irrefutables de cosas evidentemente falsas” (p. 188). Un ejemplo sumamente ilustrativo de la

perspectiva científicista que criticaba Gadamer se halla, precisamente, en el uso y estudio del concepto de “raza”, convertida en el siglo XIX en “la clave intelectual para pensar la diferencia humana a nivel global” (Wade, 2014, 41). Dada ya por verdadera, la existencia de las “razas” se dio ahora por demostrable, por lo que la comunidad científica se embarcó en una cruzada que intentaba mostrar no solamente la legitimidad del sistema colonial y la superioridad de la raza blanca; sino que se jugaba el mismo prestigio de la ciencia como modelo ideal de conocimiento y vehículo del progreso y la evolución humanas:

En un movimiento que empezó a finales del siglo XVIII, el concepto raza vino a depender de la anatomía comparativa, ejecutada por medio del análisis sistemático del cuerpo y sobre todo del cráneo; las diferencias fisiológicas eran las bases para entender diferencias de moralidad, inteligencia y ‘civilización’ (p. 42).

Por el involucramiento de la ciencia en la demostración de la existencia de las razas y la legitimación del imperialismo europeo y de las políticas públicas racistas en diversos países (no sólo europeos), se ha hablado de un “racismo científico”, el cual pretendió demostrar “la existencia de las ‘razas’, cuyas características biológicas o físicas corresponderían a capacidades psicológicas e intelectuales. A la vez colectivas y válidas para cada individuo” (Wieviorka, 2009, p. 29). Aunque ya antes había existido “la idea de una diferencia esencial, inscrita en la naturaleza misma de los grupos humanos, o sea en sus características físicas”, es con el racismo científico que esa diferencia se convierte en “objeto de teorización científica” (p. 26), y su aparente demostración abre la puerta, incluso, a su legalización en numerosos países. La cruzada científica para “demostrar la superioridad de la ‘raza’ blanca”, como si de una guerra santa se tratara, se benefició de “todos los campos del saber”, contribuyendo “filósofos y científicos, anatomistas, físicos, historiadores, filólogos y teólogos”, pero también —y esto es importante para los estudios

literarios— “viajantes, escritores y poetas” tuvieron un papel preponderante en la justificación de la doctrina racista y en la propagación de la misma (p. 26).

En México, el pensamiento racista tendrá un hito: el del mestizaje y el de la raza iberoamericana (Vasconcelos). La Secretaría de Educación Pública y la Dirección de Antropología, cada una a su manera (Fell, 2009, p.216), deseaba crear en el “mestizo [al] nacional por excelencia” (Briones, p. 40), al tiempo que presentaba a un “nosotros” nacional en un escenario internacional” (p. 26). Pero, aunque el discurso nacionalista se precie de igualitario, en tanto que todos somos mestizos, el proyecto educativo divide a los mestizos en “mestizos vulgares y mestizos encumbrados”, cuya diferencia estriba en una ilustración, una occidentalización (o mexicanización, conforme avanza el siglo) a través de la escuela y del castellano. El riesgo de no tener educación y de no hablar castellano es “ser reclasificado como ‘indio’” (p. 42).

Aunque la polisemia y los distintos usos de la palabra racismo dificultan en gran medida conceptualizarlo, me parece necesario definirla con base en el trabajo que he hecho. Me atrevo, entonces, a ensayar una definición a partir del recorrido por las teorías sobre el racismo y del diálogo con Juana Belén Gutiérrez de Mendoza: el racismo jerarquiza poblaciones e individuos, basada en la creencia (a veces disfrazada de verdad científica) en la existencia de las “razas”, en que todos los individuos pertenecen a una “raza” (o a una mezcla de “razas”) y que algunas “razas” son superiores a otras. El pensamiento racista, al ser una cosmovisión, da sentido a la existencia, la explica de cierta manera y ha legitimado formas específicas de ordenamiento del mundo y de acción sobre el mismo, siempre violentas. El racismo permite y justifica la jerarquización de poblaciones —ya sea desde la creencia en las “razas” o su traslado al determinismo cultural—; y sustenta una estructura de poder en la que un grupo pueda excluir a otros y violentar sus derechos, frecuentemente apoyado en las legislaciones que ese mismo grupo hegemónico aprueba y modifica

para justificar y mantener su posición. El racismo, entonces, no serían solamente los eventos específicos en que el fenómeno se expresa, las acciones llevadas a cabo por individuos o los procesos estructurales que oprimen o niegan derechos, sino también el sistema de pensamiento que sostiene y permite esas situaciones. Este es el concepto del que me serví para dialogar con *¡Por la tierra y por la raza!* y por el cual sostengo que no existe racismo en la obra y sí, por el contrario, un antirracismo, si consideramos antirracismo a los activismos civiles y reflexiones racializadas, como las luchas negras en Estados Unidos.

XĒĒ KUKĒXA: CONCLUSIONES

Quiero iniciar las conclusiones con algunos ligeros apuntes sobre al canon. Para ello, recorro a un par definiciones de Harold Bloom (1995), un tanto irónicas. Bloom explica al canon (occidental): “el canon laico [Bloom entiende que el origen de la palabra está en lo religioso] en el que la palabra significa catálogo de autores aprobados”. Sin embargo, “en cada época, hay géneros considerados más canónicos que otros” (p. 30). El canon es, por naturaleza, provisional. La institucionalización de ciertos autores y de ciertas obras, valorados en las más diversas escalas, conlleva una inherente selección: entran unos y quedan fuera otros. Los seleccionados serán canónicos sólo mientras sean vigentes, ya sea porque se le respete un lugar honorífico de histórico, o porque se les lea, pues ser canónico no equivale, en automático, a ser leído.

Ahora retomo algunas características generales, según mi reflexión, de lo que ha sido entendido como “literatura nacional” para explicar también, por contraste, lo que se espera de la *literatura indígena* y la ausencia de la obra de Juana Belén Gutiérrez de Mendoza también de este canon (acaso en formación). Primero acudo a la cuestión histórica. Si bien el Estado mexicano se reconoce heredero de la Nueva España o de las naciones mesoamericanas que le precedieron (con diferentes actitudes al respecto), existe un consenso en la localización temporal de México: éste nace en la consumación de la Independencia y persiste hasta la actualidad. Con todo y que los diversos regímenes y bandos ideológicos que se disputaron el poder estatal, muchas veces reclamaron (y reclaman) como suyos la herencia española o la “india”, existe una clara diferenciación entre México y sus antecedentes que han sido titulados con términos como *prehispánico*, *precolombino*, *novohispano*, *virreinal* y hasta *México antiguo*, *mesoamericano* o similares. La literatura mexicana, se ha propuesto, es claramente diferenciable de las que reciben

las etiquetas anteriores, aunque su relación con ellas sea profunda o se enuncie desde discursos filiales.

Una segunda característica que aquí retomo es la del idioma. Aunque en las últimas décadas pueda hablarse (con todos sus matices) de una incipiente revaloración por parte de los gobiernos mexicanos de los idiomas llamados indígenas, al menos a un nivel discursivo (su reconocimiento como lenguas nacionales, a nivel constitucional, se dio apenas en 2020), nadie podría afirmar que, en los dos siglos de vida del Estado mexicano, el canon haya aceptado como mexicanas a las literaturas escritas en lenguas indígenas: la literatura canónica mexicana debe escribirse en castellano. A lo sumo, lo que sucedió en los cursos, estudios y compendios sobre literatura mexicana, fue que se abrieron apartados satélites para algo llamado *literatura prehispánica*, en donde se aglutinaron periodos de tiempo de miles de años y naciones que pueden contarse por decenas, por lo menos. Hasta la actualidad, se mantiene una asociación directa entre *literatura indígena* y *literatura prehispánica* (ambas concepciones con severas limitaciones pocas veces problematizadas). A esas literaturas el valor intrínseco se les afincó en ser protomexicanas, importantes sólo como antecedente de la literatura mexicana y estudiadas como propiedad nacional.

Un tercer requisito que se le impuso a la literatura nacional fue la condición de ser realizada en un soporte gráfico, lo cual ha ocasionado hasta la actualidad la falta de reconocimiento a las literaturas expresadas en medios orales, no sólo las indígenas sino también las populares. Una última característica que se espera de los textos mexicanos es que se escriban desde tradiciones discursivas (géneros) reconocidas como literarias desde las preceptivas dominantes, mayormente de origen europeo. Todas estas características son, en los hechos, candados para que la literatura en México sea eso: creada en español; susceptible de ser localizada como poesía, ensayo, cuento,

novela, etcétera; escrita en castellano durante los últimos dos siglos y siempre en razón de su afiliación a la nación mexicana. El hecho de que *¡Por la tierra y por la raza!* cumpla todos los requisitos anteriores, de temporalidad, soporte, de género, relación e idioma, dificulta que al libro se le tome en cuenta como parte de las literaturas indígenas y que a Gutiérrez de Mendoza se le acepte la afiliación “india”.

No pretendo hacer una apología de la aceptación de las *literaturas indígenas* como mexicanas, pues, por el contrario, pienso que éstas no se pueden comprender a cabalidad desde etiquetas como *literatura prehispánica, literatura indígena o literatura mexicana*; lo que busco es señalar una consecuencia lógica: las características que enumeré generan, por contraposición directa, la expectativa de un corpus estereotipado al cual puede llamarse *literatura indígena* o “india”. La literatura nacionalista no sólo se define a sí misma, sino a las literaturas que la espejean, que la sostienen aunque para ello deban ser ocultadas. Las literaturas protomexicanas son balbuceos, valiosos por audaces, aunque claramente adolezcan de elaboración estética: son estadios inferiores y previos de la literatura nacional. De esta manera, cuando se habla de *literatura indígena*, por lo regular se esperan algunas o todas las características contrarias al listado anterior: que sean escritas en un idioma distinto al español; que hayan sido producidas en periodos anteriores a la creación del Estado mexicano; que sean de tradición oral; o que hayan sido hechas por personas con una afiliación identitaria claramente diferenciable, aunque no necesariamente exclusiva de la mexicana. En parte esto explica por qué, pese a que Juana Belén se afirma a sí misma como “india”, su obra no fue leída como tal, quedando excluida también de la llamada *literatura indígena* y fuera del alcance de las generaciones que en la actualidad se autoadscriben a algún pueblo indígena y que problematizan de otra manera las cuestiones identitarias, y con las

cuales la obra de Gutiérrez de Mendoza podría establecer diálogos muy provechosos, como espero haber mostrado.

No ha sido propósito de esta tesis el candidatearla para entrar al canon literario nacional. Mi objetivo fue recuperar la interlocución con su obra y establecer comunicación entre nuestras épocas correspondientes. Es mi conclusión que existen notables reverberaciones entre los postulados de Juana Belén Gutiérrez de Mendoza y las discusiones actuales entre los pueblos llamados indígenas. Los acercamientos con los zapatistas y su escritura demuestran que tuvo impacto en los movimientos indígenas de su época, sobre todo en su dimensión rural y campesina. Otros y otras de *nosotros* sabrán sacarle mayor provecho a su obra también en la actualidad. Tampoco aspiro a una “filología intercultural” como Mondragón (2019), aunque respeto la intención, porque tenemos para nosotros, a causa de la experiencia, que es imposible en tanto la relación sea desigual y la iniciativa provenga desde instancias estatales, pues el Estado es el mayor peligro que enfrentan los pueblos, “el principal violentador de los derechos lingüísticos” (Aguilar, citada en Quiroga, 2020, párr. 19). Mi objetivo fue contarla entre *nosotros* y darnos una interlocutora, para poder decir: una acax, exactamente hace cien años, discutió frente a frente con Vasconcelos, y dejó dicho, para *ellos* y para *nosotros*, que no habríamos de incorporarnos al costo de nuestra existencia.

En *¡Por la tierra y por la raza!* he hallado a una voz autoral afirmándose como india y discutiendo con el proyecto educativo mexicano. Aun más, en Juana Belén Gutiérrez encontré a una persona haciendo algo demasiado actual, un esclarecimiento y una afiliación que muchas de las personas herederas de las naciones indígenas apenas empiezan a emprender en la actualidad: construir (o reconstruir) una relación con su pueblo, o el pueblo de sus antepasados, distantes o cercanos. No habla de asambleas, ni de su comunidad, ni lo hace en acaxee: se afilia desde su

tiempo y sus circunstancias. Si el México mestizo se está construyendo en ese momento, la sola enunciación “india” es una gesta monumental y muestra de un férreo temperamento, tanto intelectual como literario. La obra de Juana Gutiérrez de Mendoza es, sugiero, sólo un ejemplo de un *corpus* que fue dejado de lado por la historiografía, la literatura mexicana y también por aquella llamada *literatura indígena*. Hallar esas otras voces es una tarea que sólo puede resolverse en colectivo y mediante esfuerzos de largo aliento, para construir otra cartografía de aquellos autores y autoras, personas como *nosotros* que no han llegado a nuestro tiempo y esperan pacientes a ser desempolvados. Recuperarlos es una imperiosidad si queremos reestablecer “genealogías propias” de pensamiento, en la búsqueda de una “soberanía retórica” (Solís, 2023, p. 24). La oportunidad de tener una interlocutora en una época histórica en que se piensa que no la teníamos, es valiosísima.

Durante toda mi labor profesional y académica como investigador literario, nunca he concebido a la literatura como un ente ajeno a su contexto político. Muy al contrario, entiendo lo estético únicamente en su dimensión ética y desde la relación que tiene con la hegemonía. Antes bien pienso en la literatura como un fenómeno político, resultado de su tiempo y de los contextos en que se desarrolla y, en muchos casos, formadora, legitimadora o transformadora de esos mismos contextos. Aunque dicho en términos demasiado marxistas, no concuerdo con aquellos estudios que no se interesan por las condiciones en que se producen los textos literarios y, sobre todo, las situaciones sociales en que se insertan las literaturas y las consecuencias de las mismas, incluyendo las condiciones de privilegio desde donde se crea y, menester es decirlo, desde donde se ha estudiado tradicionalmente la Literatura (con mayúscula).

He escrito desde la adscripción, pertenencia para con mi pueblo y comunidad, porque, antes que investigador o becario, soy un *ayöök jayu* que existe en un país tan racista como México y

quien se desenvuelve en una academia que no se libra de reproducir muchas de las prácticas y condiciones de opresión que los pueblos padecen en otros escenarios. Acaso en esta postura se pudieron observar las mayores fortalezas y las mayores debilidades de mi trabajo, pues éste no respondió cabalmente a la ortodoxia académica, pero tampoco tiene la intención de pertenecer al activismo¹¹⁰ ni a ninguna militancia. Si logré o no nadar entre ambas corrientes en esta tesis, serán mis maestros y colegas, pero sobre todo mis coterráneos mixes (de hoy y del futuro), quienes tendrán la última palabra.

Lo dicho tampoco significó la evasión de los compromisos de rigurosidad, estructura y análisis propios de un estudio literario doctoral. Más bien me pareció necesario, en un sentido metodológico, no ocultar la posición desde la que escribí. Pero soy, también, un investigador literario que escribe para un programa académico y desde un género específico: la tesis. Mi trabajo tuvo el objetivo de encontrar esa voz ocultada, mas no erradicada, y me parece que lo he logrado, aunque no de la manera que esperaba ni en el período histórico que deseaba. He pretendido lograrlo sin dejar de lado, en ningún momento, mi pertenencia al pueblo *ayöök*. Aunque, según entiendo, una posición de este tipo sólo es válida si se enarbola desde la mexicanidad. En cualquier caso, la discusión que pude armar en torno a tan singular figura arrojó muchas luces sobre otra manera en que se concibió lo “indio” en México, y sobre las relaciones y tensiones entre mestizos e indios, y también sobre los amplios lugares de indefinición que los conectan y separan.

¡Por la tierra y por la raza! es un interlocutor que interpela éticamente. No es amable y no se esconde. Ningún lector atento puede rehuir a las preguntas que formula: ¿Quiénes somos *nosotros*? ¿Cuál es tu comunidad o cómo haces comunidad? ¿Cuáles son las consecuencias de la

¹¹⁰ Me interesa dejar muy claro esto, pues muchos colegas y compañeros sí se identifican caminando entre la academia y el activismo y no quisiera usurpar un espacio que no me corresponde. No soy un activista y mi tesis no es militante: lo que busco en estos párrafos es, solamente, afirmarme como un mixe haciendo investigación literaria.

manera en que te nombras y nombras a la otredad? ¿Cómo asumes la discusión que Gutiérrez Mendoza plantea y encarna? La maestría retórica de Gutiérrez de Mendoza se percibe en todo momento porque el texto le *habla* a sus lectores de manera frontal. Como Piglia decía: crea a sus propios lectores y hace comunidad. Pero, al mismo tiempo, excluye. No es sorprendente que la historiografía nacionalista lo llame “indigenismo *sui generis*” porque les está diciendo sin ambages: no les estoy hablando a ustedes, queremos platicar entre *nosotros*. Y *Ellos*, acostumbrados a nombrar, no soportan la franqueza de un sujeto, *¡Por la tierra y por la raza!*, quien no siente remilgos para decir: estas ideas, esta lucha y estos dolores no son suyos: ¡nosotros no somos tus “indios”!

Como confiesa —y se justifica— el misterioso Pérez Negrete, en la última página de *¡Por la tierra y por la raza!*, así también esta tesis, “a causa de [ciertas] dificultades, adolece de gravísimos defectos” (Gutiérrez, 1924, p. 121). O, reciclando una expresión de los misioneros jesuitas: el texto tiene “muchos resabios que corregir y sobresalientes defectos que cercenar”, aunque ellos, tiernos, usaban los verbos corregir y cercenar en relación a los “nativos” de la “Provincia de Sinaloa” (de Faria, citado en Rodríguez, 2008, p. 95). Me disculpo por estos defectos: *määkxta miits pën jöma äts n'aa n'ayöök y'oia kya'oia*.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbondanza, E. (2008). La cuestión yaqui en el segundo Porfiriato, 1890-1909. Una revisión de la historia oficial. *Signos históricos*, núm. 19, enero-junio, 94-126.
- Aguilar, L. (2002). *Disidencia y sedición: región serrana chihuahuense Tomóchic, 1891 - 1892*. Puebla: BUAP.
- Aguilar, M. (1992). *Zacatepec, Mixe*. Oaxaca: Casa de la Cultura Oaxaqueña; Círculo Fraternal de Zacatepec Mixe.
- Aguilar, Y. (2020). *Ää: manifiestos sobre la diversidad lingüística*. Ciudad de México: Almadía.
- Aguilar, Y. (07 de febrero de 2022). Ayuujk: ¿Es México un país multilingüe? *Este país*: <https://anterior.estepais.com/articulo.php?id=144&t=ayuujk-es-mexico-un-pais-multilingue>
- Aguilar, Y. (2023). ¿A quiénes les habla el zapatismo ahora? *Revista de la Universidad de México, EZLN, Dossier*, diciembre, <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/f0bcac1c-38b4-4e72-88ee-a99e90bfb0d0/a-quienes-les-habla-el-zapatismo-ahora>.
- Ak'abal, H. (2021). El canto viejo de la sangre. *Altazor. Revista electrónica de literatura*, 1 época, año 3, noviembre: <https://www.revistaaltazor.cl/humberto-akabal-2/>
- Amador, E. (1897). *Nombres indígenas —todavía en uso— en el estado de Zacatecas*. Zacatecas: s. e. [Hospicio de niños en Guadalupe].
- Angulo, N. (2013). La cita en la escritura académica. *Innovación educativa*, vol. 13, número 63, septiembre-diciembre, 95-116.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands. La frontera. The new mestiza*. San Francisco: Aunt lute books.

- Anzaldúa, G. (2015). *Light in the dark. Luz en lo oscuro. Rewriting identity, spirituality, reality*. London: Duke University Press.
- Arlegui, J. (1851). *Crónica de N. S. P. S. Francisco*. Ciudad de México: Cumplido.
- Aurell, J. (2006). Hayden White y la naturaleza narrativa de la historia. *Anuario filosófico*, XXXIX (3), 625-648.
- Ávila, A. (2006). Guerra y política contra el cuartelazo. La revolución zapatista durante el régimen de Huerta. *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, n. 31, enero-junio, 109-138.
- Bailón, F. (2018). Eulalia Guzmán Barrón, mujer del siglo XX. En A. Lau, *Rupturas y continuidades. Historia y biografía de mujeres* (pp. 247-278). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Baronnet, B. (2011). Entre el cargo comunitario y el compromiso zapatista. Los promotores de educación autónoma en la zona Selva Tseltal. Baronnet, B; Mora, M & Stahler-Sholk, Richard (Coord.), *Luchas "muy otras"* (pp. 195-236). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana; CIESAS; Universidad Autónoma de Chiapas.
- Barreto, C. (2009). El zapatismo como apología del delito. En *Historia judicial mexicana III, Criminalidad y delincuencia en México 1840-1938* (pp. 25-69). Ciudad de México: Suprema Corte de Justicia de la Nación.
- Bartra, R. (1987). *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Beals, R. (2011). *Obras. Volumen I. Etnohistoria del noroeste*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.
- Benson, K. (2014). Reseña: Casas, Ana, comp. Rilce. *Revista De Filología Hispánica*, 30 (2), 613-617.

- Blecua, A. (2001). *Manual de crítica textual*. Madrid: Editorial Castalia.
- Bloom, H. (1995). *El canon occidental. Las escuelas y los libros de todas las épocas*. Barcelona: Anagrama.
- Bobbio, N. (1996). *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*. Madrid: Taurus.
- Bonfil, G. (1990). *México profundo. Una civilización negada*. Ciudad de México: CONACULTA; Grijalbo.
- Brokmann, C. (s.f.). El indio conquistador y la alianza indígena-española a partir de 1521. *Noticonquista*.
<https://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/3019/3016>
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Cabrera, C. (2005). *La creación del imaginario del indio en la literatura mexicana del siglo XIX*. Puebla: BUAP.
- Campos, A. (2012). Racialización, racialismo y racismo: un discernimiento necesario. *Universidad de la Habana*, 273, enero-junio, 184-198.
- Cardona, P. (2006). Del héroe mítico al mediático. Las categorías heroicas: héroe, tiempo y acción. *Universidad Eafit*, octubre-diciembre, año/vol. 42, número 144, 51-68.
- Carrillo, R. (2019). Reconstrucción virtual del presidio de San Pedro del Gallo en el Camino Real de Tierra Adentro, México. *Devenir*, Vol. 6, No. 11, enero-junio, 9-24.
- Cassirer, E. (1987). *Antropología filosófica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- Castoriadis, C. (2001). Reflexiones en torno al racismo. *Debate Feminista*. Vol. 24, octubre, 15-29.
- Colmix. (2018). *Historia mixe-zoque*. Colmix. <https://colmix.org/historia-mixe-zoque/>
- Colmix. (2023). Carta editorial: Nmujoyu nmëëtnakyojtsumjata nmëëtnamyaaytükumjata. Diálogos y perspectivas actuales sobre la investigación desde los pueblos indígenas. *Iberoforum. Revista de ciencias sociales*, 3 (1), 1-4.
- Cortés, H. (1993). *Cartas de relación*. Ciudad de México: Porrúa.
- Corzo, F. (1923). El problema educativo indígena en Chiapas. En E. Corona, *Boletín de la Secretaría de Educación Pública* 29 (pp. 451-456). Ciudad de México: SEP.
- Cruz, E. (2020). Entre la academia y la comunidad: La diabla alegre que baila en la fiesta y muestra su lengua. *Language documentation & conservation special publication*, No. 22, 99-123.
- de la Mota, P. (1870). *Historia de la conquista de Nueva Galicia*. Ciudad de México: Imprenta del gobierno en palacio.
- de la Torre, E. (2015). *Lecturas históricas mexicanas. Tomo III*. (comp.) Ciudad de México: UNAM.
- de Torquemada, J. (1975). *Monarquía indiana*. Ciudad de México: UNAM.
- Delgadillo, S. (2017). *El proceso de extinción de los acaxees y xiximes. Tribus de tradición antropófaga de la Sierra Madre Occidental entre los estados de Sinaloa y Durango. Siglos XVI—XVIII* [Tesis de licenciatura]. Ciudad de México: UNAM.
- Delgadillo, S. (2022). Resistencias pacíficas en la sierra de la Nueva Vizcaya, siglo XVII. *Estudios de historia novohispana*, n. 66 (enero-junio), 11-45.

- Devereaux, C. (2009). *Claiming the discursive self: mestiza rhetoric of mexican women jouranlists, 1876-1924* [tesis de doctorado]. El Paso: University of Texas.
- Díaz, T. (2017). *"Te toca vas tú". El nombramiento de autoridades municipales en Santa María Quiérolani: conflictos y transformación* [Tesis de maestría]. Oaxaca: CIESAS.
- Díaz-Robles, T., & Marán, L. (2023). ¿Ser o no ser intelectuales indígenas? *Revista de la Universidad de México. EZLN. Dossier*, <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/305d21d5-8034-41cc-8f7b-25eafb1c263b/ser-o-no-ser-intelectuales-indigenas>.
- Eco, U. (1997). *Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Espino, A. (2014). *La conquista de América: Una revisión crítica*. Barcelona: RBA Libros.
- Estrada, C., Oyarzún, M., & Yzerbyt, V. (2007). Teorías implícitas y esencialismo psicológico: herramientas conceptuales para el estudio de las relaciones entre y dentro de los grupos. *Psykhé*, Vol. 16, No. 1, 111-121.
- Fábregas, A., Nájera, M., & Román, J. (2008). *Regiones y esencias. Estudios sobre La gran Chichimeca*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara; Universidad Autónoma de Aguascalientes; Universidad Autónoma de Zacatecas; Universidad Autónoma de Coahuila; Universidad Intercultural de Chiapas; El Colegio de San Luis; El Colegio de Michoacán; El Colegio de Jalisco.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Fell, C. (2009). *José Vasconcelos. Los años del águila*. Ciudad de México: UNAM.

- Ferri, P. (08 de septiembre de 2019). Los pueblos indígenas no somos la raíz de México, somos su negación constante. *El país*, https://elpais.com/cultura/2019/09/08/actualidad/1567970157_670834.html.
- Francisco, C. (1917). *Historia antigua de México. Tomo I*. Ciudad de México: Departamento Editorial de la Dirección General de las Bellas Artes.
- Fredrickson, G. (2002). *Racism. A short history*. New Jersey: Princeton University Press.
- Frejes, F. (1838). *Historia breve de la conquista de los estados independientes del Imperio Mejicano*. Zacatecas: s. e. [Imprenta a cargo de Aniceto Villagrana].
- Frejes, F. (1878). *Historia breve de la conquista de los estados independientes del Imperio Mejicano*. Guadalajara: Estado de Jalisco.
- Frías, H. (1906). Tomóchic. Novela histórica mexicana. Mazatlán: Imprenta y Casa Editorial de Valadés y cía.
- Fundación para las Letras Mexicanas. (28 de julio de 2017). Santiago de la Hoz. *Enciclopedia de la literatura en México*: <https://www.elem.mx/autor/datos/3054>
- Gadamer, H.-G. (1993). *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1998). *Verdad y método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gago, V. (2019). *La potencia feminista*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Gall, O., Iturriaga, E., Morales, D., & Rodríguez, J. (2022). *¿Qué es y cómo se manifiesta el racismo?* Ciudad de México: CONAPRED.

- Gamboa, J. (2010). Las huellas difusas de Elisa Acuña Rosseti: Feminista, revolucionaria, periodista, maestra y misionera. En *De las palabras a los hechos a partir de la educación. Elisa Acuña Rosseti y Teodomiro manzano Campero. Compromiso con la revolución* (pp. 11-28). Pachuca: Gobierno del Estado de Hidalgo.
- García, G. (2021). Nación, lengua y raza. La configuración del "problema indígena" en *México en el siglo XIX. Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas*, número 82, septiembre-diciembre, 169-190.
- García, R. (1995). *Diccionario biográfico de historia antigua de Méjico. Tomo II. N-Z*. Ciudad de México: UNAM.
- Gaulen, C. (2007). *Breve historia del racismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gaussens, P. (2020). Esterilización forzada de hombres indígenas: una faceta inexplorada. *Revista interdisciplinaria de estudios de género de El Colegio de México*, 6, 1-37.
- Genette, G. (1989). *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Madrid: Taurus.
- Ginzburg, C. (2008). *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Gómez, J. (2014). La conceptualización del racismo en Michel Foucault. *Interdisciplina*, Vol. 2, núm. 4, septiembre-diciembre, 121-142.
- Grosfoguel, R. (2016). Del "extractivismo económico" al "extractivismo epistémico" y "extractivismo ontológico": una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tábula rasa*, núm. 24, 123-143. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- Güereca, R. (2022). *Caciques, intérpretes y soldados fronterizos*. Ciudad de México: UNAM.
- Gutiérrez, J. (1924). *¡Por la tierra y por la raza!* Ciudad de México: Imprenta de F. Pérez Negrete.

Gutiérrez, J. (1967). *¡Por la tierra y por la raza!* Ciudad de México: s. e. [Laura Mendoza Gutiérrez].

Gutiérrez, J & Olivera, M. (1999). *El Cuatatapá*. Ciudad de México: CONACULTA

Hale, C. (1972). *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Haraway, D. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Heterofoto. (12 de septiembre de 2023). Caxcán. *Wikipedia*: <https://es.wikipedia.org/wiki/Caxc%C3%A1n#Origen>

Horcasitas, F. (Recop. y trad.) (2000). *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria náhuatl de Milpa Alta*. Ciudad de México: UNAM.

INAH. (s. f.). La Quemada. *Mediateca INAH*: https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/sitioprehispanico%3A1403

INPI. (2020). Cochimíes – Etnografía. *Atlas de los pueblos indígenas de México*: <https://atlas.inpi.gob.mx/cochimies-etnografia/>

Juárez, B. (2003). *Apuntes para mis hijos*. Villahermosa: Universidad Juárez de Tabasco.

Kabatek, J. (2005). Tradiciones discursivas y cambio lingüístico. *Lexis* XXX.2, 151-177.

Kirchhoff, P. (2009). *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*. Xalapa: AL FIN LIEBRE. Ediciones digitales.

Kris, E., & Kurz, O. (2007). *La leyenda del artista*. Madrid: Cátedra.

- Kurz, A. (2010). De Paul Verlaine a Pere Gimferrer: ¿Cómo se mide lo raro? En I. Betancourt, *Los Raros. La escritura excluida* (pp. 11-20). San Luis Potosí: Colsan.
- Lau, A. (2000). Una vida singular: Juana Belén Gutiérrez de Mendoza. *Sólo Historia*, núm. 8, abril-junio, 9-14.
- Lau, A. (2005). La participación de las mujeres en la Revolución Mexicana: Juana Belén Gutiérrez de Mendoza (1875-1942). *Diálogos*, vol. 5, núm. 1-2, 1-32.
- Lau, A. (07 de octubre de 2013). Curso protagonistas del siglo XIX. Juana Belén Gutiérrez. *Canal INHERM. YouTube*: https://www.youtube.com/watch?v=EiW1oRfrGFM&t=495s&ab_channel=CanalINEHRM
- Lau, A. (2014). La escritura revolucionaria: vida y publicaciones de mujeres periodistas durante el Porfiriato. *Fuentes humanísticas*, Año 27, Número 48, I semestre, 75-85.
- Lau, A. (2018). Juana Belén Gutiérrez de Mendoza. En P. Galeana (Prol.), *Mujeres protagonistas de nuestra historia* (pp. 153-179). Ciudad de México: INHERM.
- Lau, A. (2022). “No me la prestas... pues mira no necesito tu lira para luchar por justicia y libertad”. Vida y pensamiento de Juana B. Gutiérrez de Mendoza. En V. Góngora (Coord.), *Acercamiento a la reflexión política de mujeres mexicanas* (pp. 33-56). Ciudad de México: Fides Ediciones.
- León-Portilla, M. (1992). *Literaturas indígenas de México*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- León-Portilla, M. (2005). *Francisco Tenamaztle. Primer guerrillero de América. Defensor de los derechos humanos*. Ciudad de México: Diana.

- Lira, R. (2019). Del Plan Libertador al fusilamiento de Manuel Lozada en 1873: el proceso de convergencia de una narrativa común sobre el lozadismo en la prensa de la Ciudad de México. *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, 70, julio-diciembre, 33-64.
- López, A. (2015). *Las razones del mito*. Ciudad de México: Ediciones Era.
- López, C. (2000-2001). Para una crítica de la noción de raza. *Ciencias. Revista de la facultad de ciencias. UNAM*, núm. 60-61, octubre-marzo, 98-106.
- López, J. (2018). *Yam'aats Kondoy ja y'oy jööntkin ja y'oyvinmayin jam ayöök jayu kya'ama'yin yit jootm. La actualidad de Kondoy en la poesía mixe contemporánea* [Tesis de maestría]. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- López, J. (05 de agosto de 2019). Entre embustes y convites. El Racismo de la Guelaguetza. *Crónica Sonora. La sociedad que somos*: <https://www.cronicasonora.com/racismo-guelaguetza/>
- López, J. (2019). *May tse kets, may tse ayöök*. Historia ilustrada de México: Apuntes acerca de los estudios en México sobre las literaturas indígenas. En D. Pérez (Coord.), *Historiografía de la literatura mexicana* (pp. 217-226). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- López, J. (2020). Identidades impuestas. En E. Iturriaga, & J. López (Coord. y ed.), *Pueblos indígenas frente al racismo mexicano. Caja de herramientas para identificar el racismo en México II* (pp. 13-26). Ciudad de México: UNAM.
- López, J. (2021). Los bastones de mentira: apropiación cultural de los pueblos indígenas. *Gatopardo*, <https://gatopardo.com/noticias-actuales/baston-de-mando/>.
- López, L. (1994). *Määkxü, it naxviin (Perdón, madre naturaleza* [Mecanoscrito inédito]. Totontepec,

- López, P. (2016). Pistas para pensar la indigeneidad en México. *Interdisciplina*, Volumen 4, Número 9, mayo-agosto, 9-27.
- López-Bárceñas. (2013). ¿Qué hacemos con los indios? Pueblos indígenas y desarrollo: entre las políticas gubernamentales y "el buen vivir". *Papeles de población*, No. 77, 177-192.
- Lozano, R., & Acuña, C. (26 de febrero de 2022). México es una nación artificial: Yásnaya Aguilar. *Corriente alterna*: <https://corrientealterna.unam.mx/territorios/mexico-es-una-nacion-artificial-yasnaya-aguilar/>
- Ludmer, J. (2009). *Literaturas postautónomas 2.0. Propuesta educativa*. FLACSO Argentina, núm. 32, 41-45.
- Lyotard, J. (2000). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Magallanes, S. (2020). *Poemas de una revolucionaria: Juana Belén*. Durango: Ediciones El Cuatatapá.
- Magón, R., Magón, E., Sarabia, E., & Villareal, A. (s.f.). Juana B. Gutiérrez de Mendoza. *Regeneración*. *Periódico independiente de combate*, Año I, Época 3, Tomo IV, Número 10. *Memórica. Haz memoria*: https://memoricamexico.gob.mx/swb/memorica/Cedula?oId=KfJ_H4QBQtMxhQCTCMIL
- Mansilla, L. (1984). *Una excursión a los indios ranqueles*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Maya K'ajlay. (2020). Pueblos mayas, racismo y territorios. En E. Iturriaga, & J. López (Coord. y ed.), *Pueblos indígenas frente al racismo mexicano. Caja de herramientas para identificar el racismo en México II* (pp. 45-57). Ciudad de México: UNAM.
- Meizoz, J. (2015). *Posturas literarias. Puestas en escena modernas del autor*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

- Mendieta, Á. (1983). *Juana Belén Gutiérrez de Mendoza (1875-1942). Extraordinaria precursora de la Revolución Mexicana*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Mimenza, R. (1920). *Museo yucateco*. Mérida: Gobierno del Estado de Yucatán.
- Mólgora, M. (2018). México: de la educación indígena a la educación rural. *Historia y memoria de la educación*, 7, 153-190.
- Mondragón, R. (2019). Las prácticas de lectoescritura en las escuelas rurales, la profesionalización letrada de los intelectuales indígenas y el debate por la literatura mexicana. En Y. Hadatty, N. Lojero, & R. Mondragón, *Historia de las literaturas en México. Siglos XX y XXI. La revolución intelectual de la Revolución Mexicana* (pp. 442-256). Ciudad de México: UNAM.
- Montemayor, C. (2004). *La voz profunda. Antología de la literatura en lenguas indígenas*. Ciudad de México: Editorial Joaquín Mortiz.
- Moreno, M. (2012). “Yo nunca he tenido la necesidad de nombrarme”: reconociendo el racismo y el mestizaje en México. En A. Castellanos, & G. Landázuri, *Racismo y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina* (pp. 15-48). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Moreno, S., & Esquivel, S. (2017). La educación progresista en México. Nota histórico-filosófica sobre educación secundaria en Francisco Frejes. *Revista digital FILHA*, diciembre, número 17, s. p. http://www.filha.com.mx/upload/publicaciones/archivos/20171228220090_la_educacion_progresista_en_mexico.pdf
- Morín, E. (1996). *Introducción al pensamiento complejo*. Madrid: Gedisa.

- Muñoz, A. (15 de julio de 2021). De qué hablamos cuando hablamos de un Estado plurinacional: expertos en pueblos originarios y DD.HH. responden. *La tercera*. <https://www.latercera.com/la-tercera-pm/noticia/de-que-hablamos-cuando-hablamos-de-un-estado-plurinacional-expertos-en-pueblos-originarios-y-ddhh-responden/DZYYZU6MDREQBNMDG4QCGJSKDM/>
- Suprema Corte de la Nación (s.f.). Las mujeres y el zapatismo: partícipes y testigos. *Biblioteca Digital de la Suprema Corte*: <https://bibliotecadigital.scjn.gob.mx/exposiciones/ecos-del-zapatismo/secciones/sala-02/index.html>
- Negrete, J. (2015). Tradición autobiográfica y autoficción en la literatura hispanoamericana contemporánea. *De raíz diversa*, vol. 2, núm. 3, enero-junio, 221-242.
- Organization, C. W. (2021). The Kronstadt Revolt: One Hundred Years of Counter-Revolution. *Aurora*, No. 54, spring, p. 2. <https://www.leftcom.org/files/2021-03-01-aurora-en.pdf>
- Ortega, S. (1999). *Breve historia de Sinaloa*. Ciudad de México: El Colegio de México; Fondo de Cultura Económica.
- Payno, M. (1870). *Historia de México*. Ciudad de México: Imprenta de F. Díaz de León y Santiago White.
- Paz, O. (2008). *Los hijos de Limo*. Santiago: Tajamar Editores.
- Pérez, A. (2013). Arte y política. Nuevas experiencias estéticas y producción de subjetividades. *Comunicación y sociedad*, Nueva época, núm. 20, julio-diciembre, 191-210.
- Pérez, A. (2019). De monarquía de vecinos a nación de ciudadanos: la definición de la ciudadanía durante las reformas borbónicas y los primeros años de vida independiente, Puebla 1780-1825. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol XL, núm. 159, 219-245.
- Phelan, J. (2011). Rhetoric, ethics and narrative. *Soundings*, 94. 1-2. Spring/Summer, 55-76.

- Piglia, R. (2001). *Crítica y ficción*. Barcelona: Anagrama.
- Pimentel, L. (1998). *El relato en perspectiva. Estudio de teoría narrativa*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Pitol, S. (1996). *El arte de la fuga*. Ciudad de México: Era.
- Platero, R. (2014). Metáforas y articulaciones para una pedagogía crítica sobre la interseccionalidad. *Quaderns de Psicologia*, Vol. 16, núm. 1, 55-72.
- Pujals, S. (2016). Bolcheviquismo isleño: Rusia y la Tercera Internacional en los imaginarios revolucionarios puertorriqueños, 1919-1936. *Historia crítica*, No. 64, abril-junio, 61-80.
- Quiroga, R. (05 de Octubre de 2020). El principal violentador de derechos lingüísticos es el Estado: Yásnaya Elena Aguilar. *El economista*: <https://www.eleconomista.com.mx/arteseideas/El-principal-violentador-de-los-derechos-linguisticos-es-el-Estado-20201004-0070.html>
- Ramírez, E. (02 de agosto de 2021). 8 Curso náhuatl Texcoco - Juana Belem Gutiérrez de Mendoza y el consejo de Caxcanes. *El sucio rincón de Edgardo*. YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=eUepJYrbG0&ab_channel=ElSucioRinc%C3%B3ndeEdgardo
- Ramírez, F. (2016). *La Ciudad de México durante la revolución constitucionalista*. Ciudad de México: Secretaría de Cultura; INHERM; Autoridad de la Ciudad de México.
- Ramírez, I. (1889). *Obras de Ignacio Ramírez. 1818-1879*. Ciudad de México: Secretaría de Fomento.
- Recondo, D. (2007). *La política del gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*. Ciudad de México: CIESAS.
- Restrepo, E. (2012). *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán: Universidad del Cauca.

- Reyes, A. (1978). *Notas sobre la inteligencia americana*. Ciudad de México: UNAM.
- Reyes, D. (18 de diciembre de 2022). *Melodía del Xúchitl* [Comunicación personal].
- Ricoeur, P. (1999). *Historia y narratividad*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Ricoeur, P. (2004). *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.
- Ricoeur, P. (2006). *Teoría de la Interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakak utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Robles, S., & Cardoso, R. (Comp.) (2007). *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Ayuujksënää'yen - ayuujkkwënää'ny - ayuujk mēk'ajtën*. Ciudad de México: UNAM.
- Rojas, A., & Restrepo, E. (2010). *Inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Romero, M. (2007). Racismo y mestizaje a través de la lente del *racial profiling* en Estados Unidos. En O. Gall, *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas* (pp. 123-138). Ciudad de México: UNAM.
- Rubio, F. (2020a). Vida y obra de la mexicana Juana Belén Gutiérrez de Mendoza. *Ciencia Nicolaita* # 79, 9-38.
- Rubio, F. (2020b). Juana Belén Gutiérrez de Mendoza entre la política y polémica. *Esripta. Revista de historia*, Vol. 2, Núm. 3, 67-92.

Sábato, E. (2018). Pacto entre derrotados. *Entornos*, Vol. 31, No. 1, junio, 121-125.

Salazar, R. (1953). *Líderes y sindicatos*. Ciudad de México: T. C. Modelo.

Sámamo, M., Durand, C., & Gómez, G. (2001). Los acuerdos de San Andrés Larraínzar en el contexto de la declaración de los pueblos americanos. En J. Ordóñez (Coord.), *Análisis interdisciplinario de la Declaración Americana de los Derechos de los Pueblos Indígenas. X Jornadas Lascasianas* (pp. 103-119). Ciudad de México: UNAM.

Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.

Sharpe, C. (2016). *In the wake. On blackness and being*. Durham y Londres: Duke University Press.

s. n. [@j_eleln]. (08 de septiembre de 2023). porque lo suyo no pasa por construir desde lo popular.

En sí misma su posición es parte de una elaboración [Tweet]. Twitter:
https://x.com/j_eleln/status/1700179983401177562?t=_bxdvPKeY8NBBY2IAEacow&s=08

Soledad, A. (2016). ¿De qué se habla cuando se habla de territorio? *Revista cátedra paralela*, No. 16, 69-87.

Solis, A. (2023). Vestir también es un territorio de lucha: Curadurías colectivas e investigaciones transdisciplinarias. *Iberoforum, Revista de ciencias sociales*, Nueva época, 3(1), Dossier, 1-29.

Solís, G., & del Cueto, J. (2020). Cicerón, Vitruvio, Daniele Barbaro y Andrea Palladio: el proceso creativo clásico de la inventio-dispositio y el concepto de disegno del Renacimiento italiano. *Acta poética*, 41-1, enero-junio, 133-156.

Suárez, L. (2005). *Eugenesia y racismo en México*. Ciudad de México: UNAM.

- Subcomandante Insurgente Marcos. (4 de enero de 2009). Sexto viento: una otra digna rabia. *Enlace zapatista*: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2009/01/05/sextoviento-una-otra-digna-rabia/>
- Subcomandante Insurgente Moisés. (julio de 2018). Desmiente el Ejército Zapatista de Liberación Nacional contacto alguno con AMLO. Comunicado del CCRI-CG del EZLN. *Enlace zapatista*: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/07/17/desmiente-el-ejercito-zapatista-de-liberacion-nacional-contacto-alguno-con-amlo-comunicado-del-ccri-cg-del-ezln/?fbclid=IwAR0MwcEw-GAxr-Y-06bxKBMgmnP2tKNa0-h4vnJt2mboB22lekursftNHuc>
- Tello, A. (1891). *Libro segundo de la Crónica miscelánea en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la santa provincia de Xalisco*. Guadalajara: Imprenta de "La república literaria".
- Todorov, T. (1988). El origen de los géneros. En M. Garrido (Comp.), *Teoría de los géneros literarios* (pp. 31-48). Madrid: Arco Libros.
- Todorov, T. (2005). *Nosotros y los otros*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Tzul, G. (2018). Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida. En M. Meneses, & K. Bidaseca (Ed.), *Epistemologías del sur* (pp. 385-396). Buenos Aires: CLACSO.
- Tzul, G. (2019). La forma comunal de la resistencia. *Revista de la Universidad de México, Abya Yala, Dossier*, abril, <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/7a052353-5edf-45fe-a7ab-72c6121665b4/la-forma-comunal-de-la-resistencia>.
- Valles, B. (2015). Juana Belén Gutiérrez de Mendoza. Estrella de la tarde. En *Historia de las mujeres en México* (pp. 225-243). Ciudad de México: INEHRM.

- Vasconcelos, J. (1927). *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. París: Agencia mundial de librería.
- Vasconcelos, J. (2017). *El desastre*. s. l.: Titivillus.
- Velasco, A. (2017). *¡Aquí estamos! Identidad, memoria y territorialidad del pueblo cochimí de Baja California* [Tesis de maestría]. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Vidal, A. (2006). Literatura culta y literatura popular a través del género Sīra (biografía de tradición oral en lengua árabe). En M. Cousillas, J. Fernández, P. Cancelo, & J. Rubén, *Actas del II Congreso internacional de la Sociedad Española de Estudios Literarios de Cultura Popular (SELICUP). Literatura y cultura popular en el nuevo milenio* (pp. 1250-1263). La Coruña: Universidad de la Coruña.
- Villaneda, A. (1994). *Justicia y libertad. Juana Belén Gutiérrez de Mendoza. 1875-1942*. Ciudad de México: DEMAC.
- Villaneda, A. (2010). *Justicia y libertad. Juana Belén Gutiérrez de Mendoza. 1875-1942*. Ciudad de México: DEMAC.
- Villanueva, S. (2018). Fundamentos teóricos epistemológicos de los territorios discursivos. *Cinta moebio*, 62, 221-230.
- Villoro, L. (1950). *Los grandes momentos del indigenismo*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Villoro, L. (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. Ciudad de México: Paidós; UNAM.
- Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Wade, P. (2014). Raza, ciencia y sociedad. *Interdisciplina*. Vol. 2, núm. 4, septiembre-diciembre, 35-64.

- Weigand, P., & García, A. (1995). *Los orígenes de los caxcanes*. Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- Weinberg, L. (2006). *Situación del ensayo*. Ciudad de México: UNAM.
- White. (1992). *Metahistoria: la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Wieviorka, M. (2009). *El racismo: una introducción*. Barcelona: Gedisa.
- Zambrano, C. (2014). Aproximación a la construcción de la ciudad a partir de los geosímbolos. *Anekumene, Número 8*, 55-62.
- Zermeño, G. (2008). Del mestizo al mestizaje: arqueología de un concepto. *Memoria y sociedad, Vol. 12, No. 24, enero-junio*, 79-95.
- Zolla, C., & Zolla, E. (2004). *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas*. Ciudad de México: UNAM.