



ISSN: 2452-5162

HAAL

Historia Agraria de América Latina

<https://doi.org/10.53077/haal.v3i01.113>

Los ‘soldados de Cristo’ no-cristianos: costumbre, caciquismo, y contra revolución indígena entre los wixáritari (huicholes) de México, 1910-1940

Nathaniel Morris

Nathaniel Morris [<https://orcid.org/0000-0003-0098-4604>], Leverhulme Research Fellow & Associate Lecturer in History, University College London. E-mail: n.morris@ucl.ac.uk

Recepción: 5 agosto 2021 • **Aceptación:** 8 noviembre 2021

HAAL es publicada por el Centro de Estudios de Historia Agraria de América Latina – CEHAL (<https://www.cehal.cl>)



Resumen

La rebelión cristera de 1926 a 1930 fue el conflicto civil más importante del México posrevolucionario. La mayoría de los rebeldes se levantaron para defender a la Iglesia Católica contra el régimen anticlerical del gobierno revolucionario, pero muchos miembros del pueblo indígena wixárika (o *huicholes*), famosos por practicar una religión propia muy lejos del catolicismo ortodoxo, también se incorporaron a la rebelión. En el presente texto, se plantea que los *huicholes* apoyaron a los rebeldes no por cuestiones religiosas, sino en respuesta a los esfuerzos recientes del estado revolucionario para establecerse en su patria chica. Esto en el contexto de conflictos territoriales ya antiguos, además de rivalidades recién nacidas en la violencia de la revolución. Comprender esta historia permite conocer mejor las contradicciones de la revolución mexicana y la rebelión cristera, y nos lleva lejos de la visión romántica de los pueblos originarios como “incorruptibles” por la política corriente o siempre ubicados del lado de los movimientos “progresistas” en América Latina.

Palabras clave: Autonomía, historia indígena, Revolución Mexicana, Cristiada, pueblo wixárika (huichol)

The Non-Christian “Soldiers of Christ”: Culture, Caciques and Indigenous Counter-Revolution amongst the Wixáritari (Huichols) of Mexico, 1910-1940

Abstract

The Cristero Rebellion of 1926-30 was the most important civil conflict in post-revolutionary Mexico. Many of the rebels were ethnic mestizos who rose in defence of the Catholic Church against the anticlericalism of the revolutionary regime. But these ‘Soldiers of Christ’ were joined by many members of the Indigenous Wixárika people (often known as the Huichol), famous for practicing an ethnic religion far removed from orthodox Catholicism. In this article, I argue that Wixárika support for the Rebellion was less religiously inspired and more a response to the Mexican state’s recent attempts to extend its power into their communities, in the context of long-running local territorial conflicts and more recent feuds rooted in the violence of the Revolution of 1910-20. Understanding this complex history challenges romantic popular ideas of the Indigenous peoples of the Americas as somehow ‘uncorrupted’ by mainstream politics or as natural allies of “progressive” movements, and sheds light on the deep contradictions of both the Mexican Revolution and the Cristero Rebellion.

Keywords: Autonomy; Indigenous History; Mexican Revolution; Cristero Rebellion; Wixárika (Huichol) People

Introducción

Desde hace muchos años, ha sido un lugar común entre muchos políticos, activistas y académicos ver los intereses de los pueblos originarios de las Américas –casi siempre entre las poblaciones más marginalizadas en términos sociales, políticos y económicos en cualquier país del continente–, alineados con los programas políticos de regímenes y movimientos liberales, “progresivos,” o hasta abiertamente revolucionarios de la izquierda. En México, Nicaragua, Perú y Colombia, entre otros, a lo largo del siglo XX los oficiales y estudiosos “indigenistas” vieron a los pueblos originarios como miserables campesinos y trabajadores (o en menor caso como cazadores-recolectores casi “salvajes”), quienes a pesar de las luchas de sus antepasados contra la opresión española y criolla, necesitaban ahora la ayuda de gobiernos libertadores para rescatarlos de la explotación de los grandes terratenientes y de su propio estado de atraso (Knight, 1990; Dawson, 2004; Wheelock, 1974; Gould, 1998; Pineda, 1984; Caviedes, 2002; Herrera, 1980). En los últimos años, al más alto nivel político, la perseverancia y amplia diseminación de esta suposición se ve reflejada aún en la extrañeza del autollamado izquierdista y actual presidente de México, Andrés Manuel López Obrador, ante la oposición de varias comunidades indígenas al proyecto “Tren Maya”.¹ En la otra cara de la moneda, están las frecuentes declaraciones que realiza el presidente ultraderechista de Brasil, Jair Bolsonaro, relacionando los movimientos indígenas de defensa del territorio con una conspiración “comunista”.²

En efecto, no extraña esta idea de una alianza natural entre los dos partidos, dada la confluencia entre los compromisos retóricos de políticos que promueven las reformas agrarias y políticas con el fin de construir una sociedad más justa y equitativa, y los recurrentes reclamos indígenas de la redistribución de tierras y el reconocimiento de sus derechos políticos. También es innegable que durante la segunda mitad del siglo XX se ha visto el surgimiento de algunas alianzas notables entre revolucionarios y pueblos originarios: en Nicaragua durante los años 70, entre los Sandinistas y los indígenas de Monimbó;³ en Guatemala durante el década de los 80, entre el Ejército Guerrillero de los Pobres y las comunidades mayas alteñas (McAllister, 2010); en Colombia, la guerrilla indígena Movimiento Armado Quintín Lame formada con apoyo del M-19 (Ibeas, 1995); y en México cuando en 1994 el Ejército Zapatista de Liberación Nacional se levantó con el apoyo ya bastante arraigado de miles de Tzeltales, Tzotziles y Tojolabales (Harvey, 1998).

A pesar del apoyo mutuo entre indígenas y revolucionarios, la realidad suele ser más compleja. De hecho, parece que los pueblos originarios del continente han forjado tantas alianzas con fuerzas imperiales, gobiernos conservadores, y movimientos reaccionarios y contra revolucionarios, como con liberales, revolucionarios e izquierdistas. Esto a consecuencia de los conflictos políticos y territoriales dentro y entre las comunidades indígenas; las tensiones étnicas

¹ Urrutia, A. ‘Opositores al Tren Maya actúan como conservadores, dice AMLO,’ *La Jornada*, 6 enero 2020.

² Jucá, B. ‘De Trotsky a Marx, o discurso ideológico inflama os documentos oficiais da Funai de Bolsonaro,’ *El País*, 7 feb. 2020.

³ Ortega, H. ‘La versión de Humberto Ortega sobre la insurrección de Monimbó,’ *El Nuevo Diario*, 26 agosto 2008

entre ellos y los miembros de las culturas hispanas, mestizas y ladinas dominantes; la agencia de sus propios liderazgos; y los efectos de una amplia gama de otros intereses, muchas veces económicos. Así, debemos reconocer que el propio Quintín Lame, líder del pueblo nasa que inspiró la creación del movimiento armado indígena colombiano que llevó su nombre, militó en el Partido Conservador como joven (Ramos Ruiz, 2018); que un número importante de indígenas guatemaltecos se integraba (voluntariamente o por la fuerza) a las fuerzas gobiernistas durante la guerra civil (McAllister, 2010); que la mayoría de los combatientes indígenas durante la guerra civil nicaragüense no eran de Monimbó, sino miembros del pueblo Miskitu que pelearon *contra* la revolución sandinista (Hale, 1994); y que en México, entre muchos ejemplos, los paramilitares que realizaron el ataque más infame del conflicto neo zapatista –la masacre de Acteal de 1997, en que mataron a 45 Tzotziles pacifistas dentro de una iglesia–, fueron no solamente indígenas, sino también gente del mismo poblado de Acteal que sus víctimas.

Más atrás en el tiempo, pero dentro del mismo territorio mexicano, la participación de los miembros del pueblo originario *wixárika* –mejor conocidos, en la lengua castellano, como “huicholes”–, dentro de las “guerras cristeras” nos presenta otro caso emblemático, aunque menos conocido, de la lucha de muchos indígenas en contra de un régimen revolucionario. Esto a pesar de que la misma revolución les había prometido su “reivindicación” a través de una reforma agraria, la expansión del programa educativo y la revalorización de las culturas indígenas dentro de un estado-nación más “progresista” e incluyente. El apoyo que muchos individuos *wixárika* (en plural, *wixáritari*) dieron a los rebeldes católicos (o “cristeros”) en la época post-revolucionaria, parece aún más contra intuitivo considerando la fama que este pueblo originario ha ganado gracias a su resistencia, durante quinientos años, de toda influencia de la Iglesia católica, practicando una religión ‘ancestralmente indígena.’ Paralelamente, su participación en las “guerras cristeras” implicó la alianza con sus enemigos étnicos tradicionales: los rancheros mestizos del norte del estado de Jalisco y el sur de Zacatecas, quienes habían invadido y acaparado miles de hectáreas de sus tierras comunales durante el régimen pre revolucionario de Porfirio Díaz. ¿Que fue, entonces, lo que llevó a tantos *wixáritari* a unirse a lucha con gente aparentemente muy diferente en contra de un gobierno revolucionario que, esperaban, les iba a devolver las tierras robadas?

En el presente artículo sugiero que, para entender bien el fenómeno de estos “soldados de Cristo” no-cristianos, primero debemos tener en cuenta los factores que llevaron a una minoría de los *wixáritari* a volverse en contra de sus compatriotas étnicos y aliarse con el gobierno revolucionario. El artículo se basa en casi una década de investigaciones archivísticas a lo largo de México y en el trabajo de campo entre los mismos *wixáritari*, para tratar las relaciones entre los *wixáritari* y la iglesia católica; el carácter de las prácticas religiosas propias de los *wixáritari* en las décadas veinte y treinta; las relaciones entre los *wixáritari* y el estado mexicano en estos años; y la manera en que estas relaciones estuvieron influenciadas por las instituciones de la reforma agraria, las políticas de la Secretaria de Educación Pública (SEP), y el conjunto de pleitos intercomunales e interétnicos que existía en este entonces en la sierra *wixárika* y las regiones vecinas de Jalisco, Zacatecas, Nayarit y Durango.

En cuanto a estos conflictos, no basta examinar solamente las tensiones entre los wixáritari y sus vecinos mestizos, sino además las que existieron al interior de la etnia wixárika. Los wixáritari estuvieron muy lejos de constituir un pueblo homogéneo, y de hecho los conflictos entre distintas comunidades, anexos y facciones wixárika fueron claves en la conformación de las guerras cristeras (o “las cristiadas”) en su patria chica y así, por ende, en gran parte del noroeste de México donde anduvieron wixáritari armados ambos como rebeldes y como auxiliares del gobierno. Se propone que el apoyo que dieron algunos wixáritari a los rebeldes cristeros, y otros al gobierno revolucionario, no tenían tanto que ver con sus actitudes hacia una Iglesia que de hecho casi no ejercía influencia religiosa o sociopolítica dentro de sus comunidades; ni con la simpatía wixárika hacia los sacerdotes, quienes muy pocas habían conocido. Al contrario, la actuación de los distintos grupos de wixáritari en cuanto al primer conflicto cristero (1926-29) y sus facciones beligerantes dependió sobre todo de sus actitudes hacia los esfuerzos del estado revolucionario para establecerse en su patria chica durante la década anterior. Esto en el contexto de conflictos territoriales más antiguos entre las mismas comunidades wixárika y entre ellos y sus vecinos mestizos, además que la existencia de rencillas y rivalidades personales y facciosas que recién habían surgido a causa de la violencia de la revolución.

A modo de conclusión, abordaré la manera en que un conjunto de factores parecidos llevó a muchos wixáritari a participar en la muy poco estudiada *segunda cristiada*, que en la sierra wixárika duró de 1934 a 1940 y fue tan trascendente como la cristiada original. Un importante contingente de wixáritari apoyaron a los rebeldes *segunderos* porque no estaban de acuerdo con la manera en que los maestros rurales, comandantes militares, y caciques mestizos, habían aprovechado las políticas revolucionarias en su propio beneficio. Todo esto en el contexto de la disrupción social, cultural y política que causó la primera cristiada en la sierra wixárika, especialmente por la manera en que la violencia obstruyó el funcionamiento de los rituales y otras prácticas políticas-religiosas-agrícolas conocidos en su conjunto por los wixáritari como *el costumbre* [sic] que en épocas más pacíficas habían conferido legitimidad a sus instituciones políticas comunales.

La historia compleja y ambigua del desarrollo de la contra revolución católica en la sierra wixárika durante los años 20 y 30, desafía la visión romántica, y todavía muy divulgada, de los wixáritari como seres ‘incorruptos’ por las violentas realidades de la política mexicana, así como las narrativas tradicionales de las rebeliones cristeras como ‘cruzadas’ heroicas montadas por piadosos campesinos (Meyer, 1974, iii: 366-83), o como los esfuerzos egoístas de fundamentalistas regresivos de derrocar un régimen popular y su reforma agraria (Bantjes, 1998: 46-50). Además, esta historia arroja nueva luz sobre las contradicciones fundamentales de la revolución mexicana, complicando la imagen popular y aún corriente de los maestros rurales como mártires nobles y abnegados al servicio de la liberación popular de la opresión y la pobreza (Vaughan, 1997: 6; Marak, 2003: 422-3), y la tendencia historiográfica que considera el estado posrevolucionario como un actor cada vez más dispuesto a negociar la dirección y el despliegue de las reformas

sociales, políticas y económicas que implantó en las tierras indígenas de México (Vaughan, 1997: 19-20, 35-6).

El caso de la participación wixárika en las rebeliones cristeras constituye un buen ejemplo de las relaciones complicadas entre los intereses culturales, metafísicos e ideológicos, por un lado, y los más prácticos, materiales y particulares por el otro, cuyo equilibrio suele determinar las actitudes de una comunidad indígena hacia los movimientos políticos nacionales de toda índole ideológica. Debido a sus contextos culturales-étnicos específicos e idiosincrásicos, muchas veces queda incomprensible para los extraños, lo que da lugar a los estereotipos del comportamiento político indígena, asociados sobre todo a la “resistencia” (así que los pueblos indígenas son colaboradores y aliados naturales de los revolucionarios); o a la “terquedad” natural de unos seres irreflexivos; o como el producto de la manipulación y engaño de gente inculta y oprimida por parte de elites poderosas e intrigantes. A estas ideas sesgadas, condescendientes y etnocéntricas, el presente texto muestra cómo la política wixárika durante la época posrevolucionaria encaja en una larga –y continental– tradición de los pueblos indígenas, actuando con total racionalidad: aunque en algunos casos, esta implica dar mayor valor a la defensa de la autonomía política y cultural sobre las ofertas de beneficios físicos como la redistribución de tierras. En otros casos –en especial con respecto al comportamiento de los llamados “caciques”– implica sacrificar estas autonomías abstractas a cambio de la protección física de forasteros poderosos para ambos la comunidad y, con frecuencia, para sus propias posiciones privilegiadas dentro de la última.

Antecedentes pre-revolucionarios: Cultura, sociedad e historia wixárika

Gracias a los más de cien años de publicaciones de antropólogos y escritores obsesionados por el culto wixárika del peyote, hoy existe una visión popular en México, los Estados Unidos y hasta Japón de los wixáritari como un pueblo que siempre ha resistido todas las influencias del mundo exterior, para mejor preservar su modo de vida ‘ancestral’. Sin embargo, investigaciones más recientes han localizado la política, territorialidad y prácticas rituales de los wixáritari, las cuales, junto con el cultivo estacional centrado en el maíz, conforman lo que ellos refieren como *el costumbre*, dentro del contexto más amplio de los mundos mesoamericanos y mexicanos que siempre los han rodeado (Neurath, 2002; Liffman, 2011; Tellez Lozano, 2011; Lira Larios, 2020; Morris, 2020). De acuerdo con estos trabajos, la historia de los wixáritari no se define exclusivamente por su resistencia hacia el mundo exterior, sino también por sus negociaciones frecuentes, profundas y muchas veces ventajosas con una variedad de agentes externos. Una muestra clara de esto es el hecho de que durante la época revolucionaria y posrevolucionaria (1910-1940) muchos wixáritari lograron acomodar y subvertir las presiones de políticos revolucionarios, rebeldes cristeros, maestros rurales, y rancheros mestizos, sin perder su identidad distintiva (Morris, 2020; véase también Rojas, 1993; Weigand, 1992: 121-130).

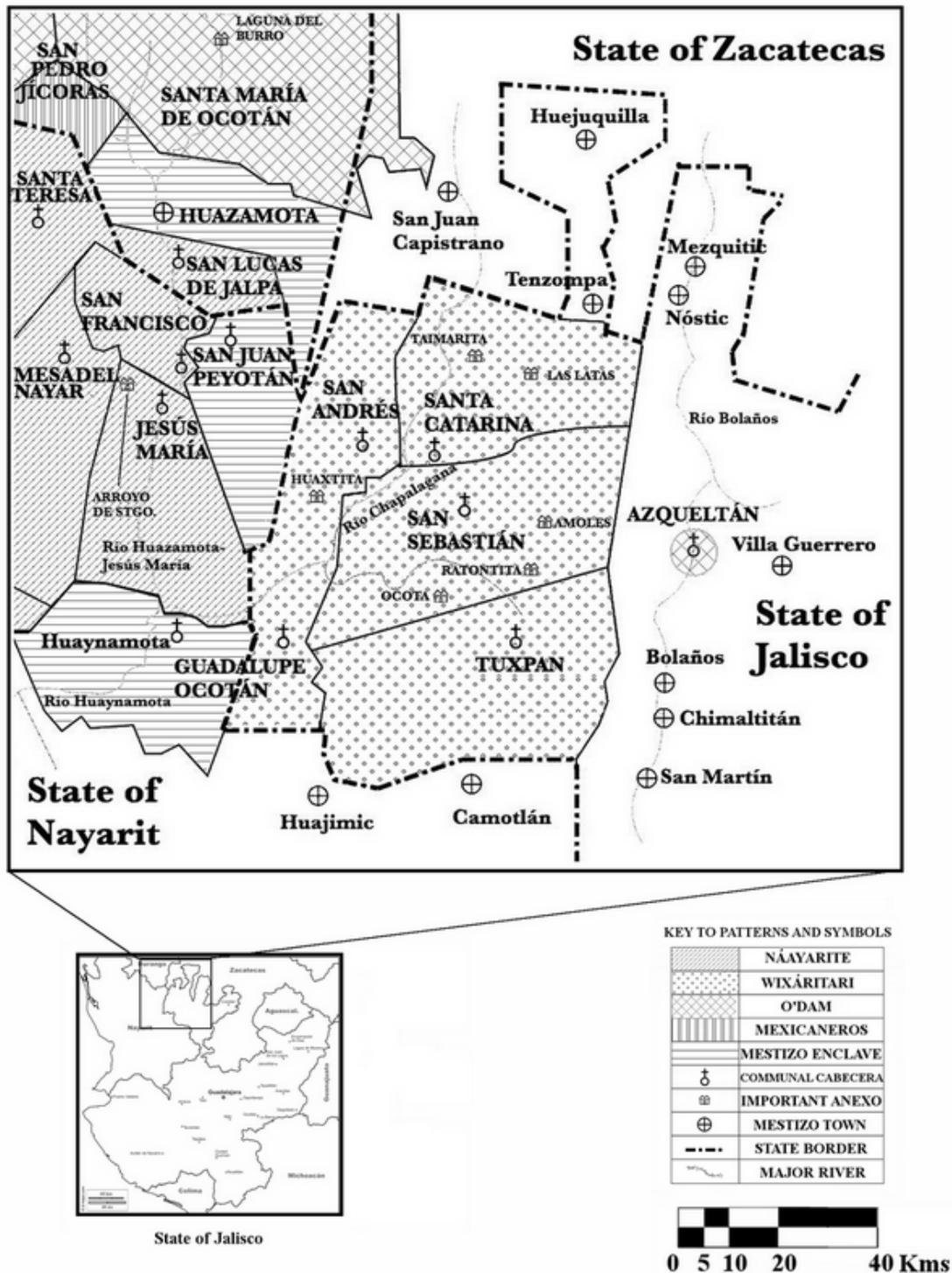
El uso de una estrategia dicotómica de resistencia y acomodación hacia las fuerzas exteriores se remonta, a lo menos, a la época colonial. La mayor parte de la población wixárika

siempre ha vivido diseminada en pequeñas rancherías, esparcidas por las montañas y barrancas de la Sierra Madre Occidental. Cada ranchería era (y hasta hoy sigue siendo) habitada por familias extendidas que practicaban la agricultura itinerante de maíz, frijol y calabaza, la caza de venado, ardillas y pájaros, y la recolección de verduras y hongos silvestres, que siempre ha sido la manera más eficaz de sobrevivir en esta región árida, escarpado y de pobres suelos. Los habitantes de las rancherías se unen regularmente para participar en trabajos colectivos ritualizados y recíprocos, una estrategia esencial para llevar a cabo con éxito las tareas agrícolas intensivas como el desmonte y la recolección de la cosecha de maíz.

Varias agrupaciones de diferentes rancherías se reunían para formar distritos *tukipa*, llamados así porque cada distrito tiene en el centro un templo ‘grande’ llamado *tuki*. Este tipo de organización ha sobrevivido desde antes de la Conquista, a pesar de los esfuerzos de misioneros católicos para concentrar la población wixárika en pueblos. El sentido de unidad entre los habitantes de cada distrito *tukipa* se fundamenta en la participación de todos en el ciclo ritual del *tuki*, vigilado y encabezado por los ancianos política y religiosamente poderosos llamado *kawiterusixi*. Los ciclos rituales reafirman los lazos políticos-religiosos y de parentesco entre todos los participantes, además de asegurar la salud cada individuo y familia, la llegada de las lluvias, una buena cosecha anual de maíz, y hasta la existencia continuada del mundo (Bahr, Neurath, 2005: 601; Liffman, 2011: 21-30, 64-8).

A su vez, cada distrito *tukipa* tradicionalmente forma parte de una de las tres comunidades wixárika–San Andrés, Santa Catarina y San Sebastián–establecidas por los franciscanos a finales del siglo XVII o inicios del XVIII en el norte de lo que es ahora el estado de Jalisco.

Mapa 1. Communities of the Sierra Huichola (and their Neighbours)



Cada comunidad tiene como su cabecera un centro ceremonial, o “gobernancia”, que se originaron como misiones o visitas establecidas por los misioneros. Así que el origen de las comunidades wixárika es en sí un ejemplo de su acomodación a la influencia de agentes externos

(Güereca, 2013: 92). Hasta hace pocos años, cada gobernancia contenía poco más que una iglesia católica; una cárcel; muchas veces un templo tuki; y también la sede, llamada ‘casa real,’ del gobierno comunal (o ‘tradicional’) compuesto de varios oficiales pertenecientes a un sistema de cargos político-religioso, junto con los kawiterusixi de cada uno de los distritos tukipa de los que se conforma la comunidad. La población de la comunidad en su totalidad participaba en otro ciclo de fiestas y rituales que se llevaba a cabo en la gobernancia, lo que sirvió para legitimar la autoridad del gobierno tradicional sobre todo el territorio comunal y sus habitantes (Liffman, 2011: 42).

Estos sistemas eran bastante robustos y estaban conformados por múltiples estructuras político-rituales. Así los wixáritari, divididos entre tres comunidades, múltiples distritos tukipa y muchas más rancherías, lograron preservar un nivel muy alto de autonomía cultural, territorial y política hasta mediados del siglo XIX. Sin embargo, en 1873 el gobierno central de México, junto con el regional de Jalisco, se combinaron para derrocar y matar a Manuel Lozada, un ex bandido, luego agrarista, cacique revolucionario, precursor de la alianza wixárika con los cristeros, quien había gobernado gran parte del norte de Jalisco, incluso la sierra wixárika, como una república campesina-indígena autónoma, bajo la protección de los conservadores durante las dos décadas de la Reforma, la Guerra Civil y la Intervención Francesa (Lira Larios, 2020). Desde 1870 hubo un nuevo y hasta entonces inaudito empuje por parte del estado mexicano y la Iglesia Católica, para forzosamente asimilar a los wixáritari a las corrientes predominantes mexicanas en cuanto a la política, la religión y la organización social.

En este entonces, la mayor parte de los todavía grandes territorios comunales de Santa Catarina, San Sebastián y San Andrés se localizaron dentro del Octavo Cantón de Jalisco, que pronto se convertiría en el Cantón de Colotlán y luego en el municipio de Mezquitic. San Sebastián también tenía un anexo sureño, Tuxpan, en una región que después se transformaría en un municipio Jaliscense distinto, llamado Bolaños. Tuxpan dependía política y religiosamente de la gobernancia de San Sebastián, pero algunos de sus habitantes se originaron en otra comunidad wixárika ya extinta y con pretensiones de independencia, lo que originó tensiones entre la gobernancia y su anexo (Rojas, 1993: 148). Asimismo, San Andrés tenía un anexo medio autónomo llamado Guadalupe Ocotán. Aunque las relaciones entre los dos eran amables, las tierras de Guadalupe Ocotán se ubicaron justamente en la zona fronteriza entre Jalisco y el Distrito Militar de Tepic. En 1917 el último se erigirá en el estado libre y soberano de Nayarit, un hecho que ocasionará muchos problemas tanto para San Andrés como para Guadalupe Ocotán.

Durante los casi cuarenta años que trascurrieron entre la muerte de Manuel Lozada y el desencadenamiento de la Revolución Mexicana en 1910, los jefes políticos de Mezquitic, Bolaños, y los otros asentamientos mestizos más importantes del norte de Jalisco emprendieron una campaña para imponer su autoridad sobre los wixáritari y ‘civilizarlos.’ Por ello, enviaron maestros y oficiales a las gobernancias wixárika y apoyaron los esfuerzos de rancheros mestizos (muchas veces sus propios parientes) de ‘colonizar’ sus tierras. El clero secular casi nunca se animó a visitar a los wixáritari dada su pobreza, sus temores sobre la inestabilidad y violencia

regional, y porque ‘no estaban acostumbrado al tipo de vida que imponía la lejanía de la sierra’ (Rojas, 1993: 126). Pero los misioneros Josefinos de Zacatecas establecieron nuevas misiones, visitas y otras escuelas en las comunidades wixárika. Los wixáritari expulsaron a los maestros y oficiales –quienes habían aprovechado sus posiciones para robar y abusar de sus anfitriones– y no hicieron caso a los misioneros (quienes de todos modos no hablaban la lengua wixárika, en una época en que pocos wixáritari entendían el idioma castellano (Lumholtz, 1902, i: 457-9, 491; Osnaya Velázquez, 2007: p.34-6; Rojas, 1993: 154, 161-2).

También “resistieron enérgicamente todos los intentos del gobierno mexicano” de promover la colonización de sus tierras, porque “haber que todos siembren el maíz y apacienten su ganado donde les den la gana, es para ellos la felicidad y está de acuerdo con su condición de vida, que no pide más que el alimento suficiente y un techo para todos” (Lumholtz, 1902, ii: 253-4). Sin embargo, los wixáritari no pudieron resistir exitosamente las incursiones mestizas dentro de sus tierras, lo que a su vez exacerbó algunas tensiones territoriales más antiguas entre sus comunidades. Así los etnólogos y exploradores extranjeros que visitaron la región a finales del siglo XIX, como Carl Lumholtz, previeron que ‘los [wixáritari] pronto desaparecerán por la fusión con la gran nación a cuál pertenecen’ (Lumholtz, 1902, i: xvi). Pero diez años después, el estallido de la Revolución les presentó una gran oportunidad de recuperar la autonomía que habían perdido durante el Porfiriato (Thord-Gray, 1960: 282). Como siempre, los wixáritari usaron una combinación de resistencia y negociación para cumplir con ese objetivo.

Los wixáritari durante la revolución

Como los chamulas de Chiapas (Rus, 2004: 282) o los juchitecos del Istmo (Smith, 2012: 128), muchos wixáritari cedieron a las primeras gavillas de revolucionarios maderistas, villistas u orozquistas que se formaron en las regiones colindantes a su patria chica. Desde 1916, ya cuando los carrancistas definitivamente iban en ascenso, se aliaron con ellos y se organizaron en milicias comunales conocidas como las *defensas rurales* o *defensas sociales*. Dotados de armas por los carrancistas, las defensas wixárika jugaron un papel importante en la derrota de los últimos villistas que merodearon en el norte de Jalisco y en las sierras de los vecinos estados de Nayarit y Durango. En palabras de uno de los misioneros josefinos que fue testigo de la militarización de la sierra wixárika, “antes de la revolución eran salvajes armados de arco y flecha; hoy lo son con carabinas y máuser”.⁴ Los comandantes de las nuevas defensas wixárika –exclusivamente hombres jóvenes, como el famoso ‘General’ Mezquite de San Sebastián– usaron sus armas y relaciones con poderosos fuereños, para subir a una influencia dentro de sus comunidades que nunca hubiera sido posible antes de la revolución. Como sus equivalentes en otras partes de México (por ejemplo, en la sierra de Chihuahua, como muestra Nugent (1993: 83-5)), los nuevos jefes de defensa wixárika disputaron el poder dentro de sus comunidades contra sus pares más venerables y establecidos, como los oficiales de los sistemas de cargo y los ancianos kawiterusixi (Morris, 2020: 59-60). A la vez, estos jóvenes caciques armados trataron de asegurar el apoyo de

⁴ AHAG-Totatiche, C/3 Exp.13, Magallanes to Orozco y Jiménez, 6 Julio 1920

la población en general de sus comunidades, a través de su liderazgo en la defensa de tierras comunales. Con violencia, y mucho éxito, expulsaron a casi todos los colonos y misioneros mestizos de sus comunidades.⁵

Sin embargo, a inicios de los años 20, las autoridades municipales regionales mestizas emprendieron una nueva campaña para tomar control de los bosques, manantiales, pastizales y minerales de la sierra wixárika, apoyando de nuevo la ‘colonización’ de estas tierras por parte de rancheros mestizos (Shadow and Shadow, 1994: 681-9; Meyer, 1974, iii: 19-20, 33-4). Muchos wixáritari –sobre todo los de las facciones dominantes en San Andrés y Santa Catarina– pidieron a los gobiernos estatales y federales les amparan contra las nuevas presiones mestizas,⁶ las cuales amenazaron no solamente la integridad física de sus comunidades, sino también la sobrevivencia de su identidad étnica distinta, dado que sus prácticas agrícolas sagradas, las fiestas y la vida ritual y su autonomía política, que en su conjunto definía lo que era de “ser wixárika”, se basaba en el control de grandes extensiones de terreno. Las nuevas instituciones posrevolucionarias no vieron con mucha simpatía estas solicitudes, dado que los propios ideólogos revolucionarios (como por ejemplo José Vasconcelos) siguieron, igual como sus predecesores decimononos, en despreciar los grupos indígenas más autónomos del país – como los rarámuri, los yaqui, y por supuesto los wixáritari– caracterizándolos como ‘salvajes’ quienes, para su propio bien y el de la nación, debían ser forzosamente asimilados a la ‘civilización’ mestiza-mexicana (Dawson, 1998: 283; Aguirre Beltrán, 1973 [1953]: 88-94).

Para llevar a cabo el proyecto de ‘incorporación’ entre los wixáritari, fue elegida la Secretaría de Educación Pública (SEP). Fundada por José Vasconcelos en 1921, la SEP vio su misión el ‘reivindicar’ a los pueblos indígenas y ‘rescatarlos’ de la pobreza, ‘mejorarlos’ racialmente, y ponerlos, junto con los recursos naturales que se hallaban en sus tierras, al servicio de la construcción del nuevo estado-nación revolucionario, lo que implicaba destruir sus ‘primitivas’ estructuras políticas, lenguas, y ‘supersticiones’ (Vaughan, 1997: 46; Eiss, 2004: 129-31, p.141). Algunos de los wixáritari más ‘cosmopolitas’, como los caciques que mandaban las defensas comunales, habían tenido contactos amables con gente mestiza en el pasado (por ejemplo, con los comandantes carrancistas que les dieron armas durante la revolución). Estos hombres confiaron en que el gobierno revolucionario les ayudaría a defender a sus tierras, y esperaron que las políticas del gobierno les dieran la oportunidad de ganar más poder y riqueza del que pudieron esperar dentro de una sociedad tan igualitaria y dependiente en la agricultura de subsistencia como la wixárika tradicional. Así muchos de los nuevos caciques wixárika se inclinaron a cooperar con el programa de la SEP. No obstante, hasta ellos percibieron los abusos de los maestros rurales y su tendencia a involucrarse en cuestiones agrarias locales como amenazas en contra de su propio control de la vida política y las tierras de sus comunidades. Mientras tanto, los wixáritari más conservadores – como por supuesto los viejos kawiterusixi y

⁵ AGMJ/FUN-01-MJ, Calixto Guerrero, “Informe”, 22 Oct. 1917.

⁶ AHJ-G-9-920-921/C/52/E/11171, Villa to Gob. Jal., 17 Feb. 1921; AGA D/276.1/103/leg.1/SRA/RTBC/San Andrés, Villa to Gob. Jal., 20 May 1921; AGA-D/23/8465/leg.1/SRA / Dotación /Sta. Catarina, Juan García et al, to Gob. Jal., 7 May 1921.

sus aliados – vieron las políticas de la SEP como un reto a su cultura, lengua, sistema de agricultura sagrada (que dependía de la participación de toda la familia), y sobre todo a *el costumbre*, sin lo que el mundo desaparecería, o más bien, nunca hubiera existido (Jáuregui and Neurath, 1998). Así la misma revolución que en teoría les prometió a todos los wixáritari su 'liberación' de la pobreza y marginalización social y política, en realidad se tornó en un choque entre practicantes de la agricultura de subsistencia y promotores del desarrollo capitalista, generaciones rivales y facciones políticas, visiones distintas del mundo, la religión y la vida cotidiana.

Por consiguiente, como varios historiadores han observado en otras regiones indígenas de México (Vaughan, 1997; Dawson, 2004), las actividades iniciales de la SEP frecuentemente provocaron la resistencia activa por parte de muchos wixáritari. A menudo esta oposición implicó el uso de estrategias pacíficas como 'las armas de los débiles' (Scott, 1986), como la de presentar actitudes reticentes, no cumplir con deberes y ser evasivos. Sin embargo, como expondré en la siguiente sección de este artículo, en ciertas ocasiones ciertos grupos de wixáritari se sintieron impulsados a utilizar métodos violentos, incluso el asesinato, ante las provocaciones de determinados maestros u otros representantes del estado posrevolucionario. Cuando, por ejemplo, estos secuestraron niños para que estudiaran en una escuela especial en la Ciudad de México; apoyaron activamente a los rancheros mestizos que invadieron las tierras wixárika; o se entrometieron en la vida política interna de la comunidad. Anticipando la revuelta de los indígenas mayo de Sonora a principios de la década de los 30, en respuesta a una campaña anticlerical encabezada por los maestros de la SEP (Bantjes, 1998: 13-5, 33-5). Para 1927 la resistencia de algunos wixáritari los llevó a aliarse con los rebeldes cristeros de los pueblos mestizos circunvecinos en contra del régimen Callista. Con el fin de conseguir armas y el apoyo de un fuerte contingente de rancheros mestizos armados para enfrentar las presiones políticas, culturales y territoriales ejercidas contra ellos por maestros rurales, autoridades municipales y colonos mestizos.

La participación wixárika en la rebelión cristera

La rebelión cristera fue el conflicto civil más trascendente del México posrevolucionario. Estalló a mediados de 1926 con el levantamiento de pequeños núcleos de rancheros y campesinos mestizos en los estados de Jalisco, Zacatecas y Durango, pero se extendió rápidamente a los estados de la Costa Pacífica y el Bajío, estimando los historiadores que ya para mediados de 1927, entre 7.000 y 20.000 rebeldes *cristeros* (apodados así por sus gritos de '¡viva Cristo Rey!' (Butler, 2004: 2)) merodeaban en los campos del centro y oeste de México.⁷ Allí llevaron a cabo una guerra de guerrillas en contra de las tropas federales y defensas sociales progubernistas hasta junio de 1929, cuando el episcopado mexicano, apoyado por el Vaticano, firmó un tratado de paz con el

⁷ Purnell (1999: 87) estima que fueron entre 7.000 y 8.000, basándose en los cálculos del embajador de los Estados Unidos, mientras que Meyer (1974, i: 197) cita a los informes de los propios rebeldes que afirman que contaron con 20,000 efectivos.

gobierno. Esto obligó a los líderes políticos cristeros que constituyeron la llamada Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDR), y en consecuencia a la mayoría de los guerrilleros rasos, por fin deponer sus armas.

Es innegable que los primeros cristeros eran católicos fieles quienes, con el apoyo de organizaciones laicas católicas y unos cuantos sacerdotes radicales, tomaron las armas en contra del régimen de Plutarco Elías Calles (1924-28), como una respuesta a la campaña que él había emprendido en contra de la Iglesia Católica. Sin embargo, la Cristiada no era *solamente* un conflicto religioso. Factores menos espirituales intervinieron en las decisiones de muchos campesinos, rancheros, pequeños propietarios y hasta hacendados y oficiales del gobierno a levantarse en contra del gobierno de Calles y su facción revolucionaria dominante. Entre estos factores, cuyas raíces históricas son muy profundas, se incluyen conflictos étnicos, políticos y de género a nivel regional o local. Los más recientes faccionalismos y pleitos por el poder o por la tierra dentro de las comunidades; y la influencia carismática o el caciquismo de líderes locales como párrocos, maestros rurales y comandantes de milicia (Purnell, 1999: 149-58; Butler, 1999: 670-1; 2004: 3; Meyer, 2005: 1248; Fallaw, 2007: 217-8; Stauffer, 2013: 173). Motivos que, como veremos más adelante, fueron compartidos por muchos de los wixáritari que se unieron en la lucha contra el gobierno revolucionario.

En la poca literatura que existe sobre la participación wixárika en la cristiada, existe un desacuerdo fundamental sobre cuáles comunidades apoyaron a los rebeldes y cuales a las tropas federales. Pero los documentos archivísticos y los propios informantes wixáritari están de acuerdo en que San Sebastián fue la comunidad que más apoyo dio a los rebeldes; que su anexo Tuxpan y la vecina comunidad de Santa Catarina apoyaron al gobierno; y que San Andrés (incluyendo su anexo de Guadalupe Ocotán) trató de preservar una neutralidad ante ambas partes. Sin embargo, había minorías en cada lugar que disintieron, lo que ocasionó el desarrollo de fuertes pugnas internas al lado de los conflictos entre las comunidades y sus habitantes armados. La consiguiente violencia impulsó la huida de muchas familias wixárika a escondites en las barrancas y bosques de la sierra wixárika o más allá en Nayarit y Durango, donde eventualmente muchos se asentaron de forma permanente. Siendo este el escenario, la pregunta que surge es ¿por qué las facciones mayoritarias de cada una de estas comunidades y anexos eligieron apoyar uno u otro de los bandos opuestos?

Jean Meyer ha planteado que existía entre los wixáritari una forma de catolicismo parecida a la que profesaron los cristeros, lo que suscitó simpatías de los primeros para con los últimos (Meyer, 1974, iii: 28). Aunque Meyer tiene razón al afirmar que durante el siglo XVIII los wixáritari incorporaron varias prácticas y creencias de origen católico en sus ciclos ceremoniales anuales, eso no los impulsó a cambiar sus propias prácticas, creencias, y maneras de ver el mundo. Pocos años antes de la revolución, Lumholtz observó que muchos wixáritari “eran suficientemente listos para presentarse superficialmente como cristianos a los de que esperaron recibir un favor”, sino que en la realidad “las creencias, costumbres y ceremonias antiguas mantienen todavía su influencia completa sobre las mentes de las gentes” (Lumholtz, 1902, ii:

p.22-3). El etnólogo alemán Konrad Theodor Preuss, quien llegó a la sierra wixárika unos pocos años después, también observó que el pueblo wixárika estaba lejos de estar “acostumbrado a las creencias y a las costumbres católicas”. Preuss observó que, además de seguir celebrando diversos ritos en sus templos tuki y las capillas llamadas *xirikite*, enterraban a los chamanes muertos en cuevas y adoraban cristales de cuarzo que creían eran sus almas, usaban el peyote como sacramento, y muy pocos habían sido bautizados. Preuss también notó que “proceden con Cristo y los santos de la misma manera que suelen proceder con sus dioses en los templos paganos” (Preuss, 1998: 145; 182).

En esta época, los wixáritari apenas toleraron los misioneros josefinos y los expulsaron con bastante violencia de sus comunidades so pretexto de la revolución. Luego, unos cinco años antes del estallido de la cristiada, Cristóbal Magallanes, el párroco de Villa Guerrero, intentó evangelizar a un grupo de refugiados wixáritari recién bajados de la sierra, caracterizándolos como “enteramente salvajes e idólatras”.⁸ Un año después, Magallanes afirmaba que, a pesar de haberlos visitado unas cinco veces, aún

muchos me huyen y se esconden en las cuevas y en los arroyos, a donde es necesario seguirles con la debida prudencia. Por más que he procurado ganarlos, con atenciones y con pequeños regalos, y con invitaciones, no he podido obtener que asistan a algunos de los templos de la Parroquia para allí catequizarlos... He notado que se oponen los más viejos a que sus hijos aprendan la doctrina cristiana, lo mismo que a leer y escribir.⁹

El hecho de que después de la muerte de Magallanes durante la cristiada, ni sacerdotes ni misioneros católicos regresaran con los wixáritari hasta los años 60, constituye una muestra más del fracaso completo de la iglesia católica por evangelizarlos. Así, es difícil aceptar que los wixáritari apoyaran a los cristeros gracias a la existencia de una fe católica compartida.

Aunque la religión no podría haber sido el factor que gatilló la participación de los wixáritari en la cristiada, su actuación después de entrar en el conflicto fue influenciada por algunos factores religiosos-culturales, aunque estos no fueron ortodoxamente católicos. Por ejemplo, varias imágenes o íconos de santos católicos (los llamados ‘santitos’), como la Virgen y Jesús Cristo, que por muchos años habían jugado un papel importante en algunas fiestas y ceremonias wixárika, ahora se convirtieron en figuras alrededor de las cuales los guerreros wixáritari se movilizaron. Sin embargo, los guerreros de referencia no eran solamente rebeldes, sino también gobiernistas. Por eso, una fe general en el poder de los santitos impactó el comportamiento y las acciones de miembros de ambos bandos rivales, incluso algunos combates en la sierra fueron motivados explícitamente por las ganas de un grupo de apoderarse del santito

⁸ AHAG-Totatiche/C/3/E/13, Magallanes a Arz., 15 Nov. 1920

⁹ AHAG-Totatiche/C/3/E/13, Magallanes a Arz., 23 Junio 1921

del otro. Así en Tuxpan, por ejemplo, señala una fuente, “Todos los santos que hay, los sacaron [...] Los andaban escondiendo, por una cueva, por allá o por allá, y bueno, ¡como estuvo feo!”.¹⁰

El caciquismo

Las consideraciones menos esotéricas y más directamente políticas explican mejor las alianzas entre algunos centros de población wixárika con los cristeros, y otras con el gobierno, como ha pasado en otros casos de levantamientos indígenas. Jean Meyer alude a esto con respecto al caso de los wixáritari, cuando enfatiza la importancia de dos jóvenes caciques wixárika, Juan Bautista, de San Sebastián, y Agustín Carrillo, de Santa Catarina, en determinar las orientaciones distintas de sus pueblos (Meyer, 1974, iii: 29-31). En los años inmediatamente después de la revolución, la inteligencia, energía y habilidad organizacional de estos hombres,¹¹ su capacidad como oradores en la lengua wixárika (Weigand, 1970: 19) y además su facultad de hablar español,¹² los transformaron en mediadores claves entre sus comunidades, siempre “sensibles a la palabra ‘bonita’ ” y el mundo mestizo externo (Benítez, 1968, iii: 321; véase también Neurath, 2011: 122).

De alguna manera su función de mediadores se parecía a la de los chamanes, quienes tenían el mismo rol entre sus comunidades y el mundo externo de los dioses (Neurath, 2002, 2011). Igualmente, el poder carismático de Juan Bautista estaba ligado al mundo de la magia, lo que se ve reflejado en las historias que aún se cuentan sobre él entre los wixáritari. Bautista poseería una invulnerabilidad sobrenatural gracias a un amuleto que llevó consigo, “que era un gavilán, [y] eso de las uñas del coyote [...] y luego, la cola de caballo [...] ese según los tenía por alrededor del sombrero. Por eso no pudieron fregarlo”.¹³ Esto encaja dentro de una tradición latinoamericana bien documentada de atribuir cualidades sobrenaturales a líderes influyentes, que sirvió, a su vez, para reforzar su poder carismático y legitimar aún más su autoridad (eg. Reichel-Dolmatoff y Reichel Dolmatoff, 1961: 15-6). La influencia de Bautista y Carrillo dentro de sus comunidades, en combinación con su juventud (relativa) al inicio de la cristiada, los hicieron líderes suficientemente convincentes para llevar un número significativo de sus compatriotas a la guerra.

Aunque estos caciques jugaron un papel muy importante decidiendo cómo sería la participación de sus comunidades en la rebelión, su influencia no fue el elemento determinante. Una minoría en Santa Catarina no escuchó el llamado de Carrillo y trató de permanecer neutral. Mientras que la mayoría en Tuxpan, a pesar de que era anexo de San Sebastián, apoyó las banderas del gobierno, decidiendo pelear contra Bautista, el cacique de la comunidad en su

¹⁰ Entrevista con Salvador Sánchez, Tuxpan de Bolaños.

¹¹ AHSEP-78-79/C/38267/E/35, I. Ramos, ‘Informe,’ 21 Nov. 1931

¹² En 1922, una noticia periodística de Guadalajara describió a Carrillo hablando una “mezcla de mal español, y dialecto indígena, con inflexiones en que se nota una profunda influencia asiática” (Redacción, ‘Una comisión,’ *El Informador*, 7 Nov. 1922). Podemos asumir que su facultad de hablar la lengua nacional mejoró en los siguientes años, dado sus contactos frecuentes con varios oficiales del gobierno.

¹³ Entrevista con Raúl Vázquez; también refirió historias parecidas el nieto de Juan, Gilberto Bautista.

conjunto. Además, si los mensajes que difundieron los dos caciques no hubieran estado de acuerdo con los sentimientos que ya compartía la mayoría en sus comunidades, es improbable que hubieran tenido éxito en movilizar tanta gente a sus causas.

La autonomía política y la lucha por la tierra

Por lo tanto, debemos ir más allá de la teoría del ‘gran hombre’ para buscar los motivos de la movilización *popular* wixárika dentro del conflicto cristero. La evidencia oral y documental apunta a que cada facción wixárika resolvió apoyar el bando que creyó los ayudaría a cumplir un objetivo que todos compartían. Algo que también parece haber sido el motivo detrás de sus acciones durante la época de Manuel Lozada y durante la revolución: lo que el historiador y antropólogo Phil Weigand resume como “la preservación y defensa de sus comunidades, estructuras políticas y la autonomía cultural del área” (1992: 10).

Durante el primer lustro de los años 20, los líderes de la comunidad de San Andrés Cohamiata confiaban en que el gobierno estatal de Jalisco les apoyaría en sus conflictos territoriales con las comunidades vecinas, ambos wixárika y mestizos. Esta facción siguió manteniendo esa fe incluso después de que un equipo de ingenieros agrónomos enviados por el gobierno estatal recomendara que la comisión regional agraria rechazara sus peticiones por una ‘restitución de tierras’ para San Andrés en 1923, dado que, desde su visión reductiva, economista y despectiva sobre la ecología cultural wixárika y el carácter sagrado del cultivo wixárika de maíz,

les es indispensable adquirir conocimientos para el cultivo de las tierras, pues estos se limitan a depositar los cereales en la tierra, sin que después les hagan ningún otro beneficio, no obstante que cuentan con buenos elementos para la labranza, como son acémilas y bueyes en abundancia. Las cosechas que anualmente se recogen son enteramente pequeñas porque se limitan a sembrar lo indispensable para vivir con dificultades, y no se preocupan por la explotación de tan ricos terrenos.¹⁴

Sin embargo, parece que otra parte importante de la comunidad se decepcionó con la falta de progreso de las peticiones agrarias de sus líderes. La creciente hostilidad al gobierno de esta facción se hizo muy explícita en 1925, después de experimentar nuevas provocaciones a manos del maestro rural que la SEP mandó a San Andrés. El profesor Antonio Reza, originario de San Andrés, quien con varios otros niños wixárika fue llevado por los misioneros josefinos a estudiar en Zacatecas antes de la revolución. Uno de los mismos padres josefinos informó que Reza y los otros allí se convirtieron en “unos verdaderos monstruos en deshonestidades y vicios capitales [...] muy finos en el trato con los señores Sacerdotes [...] pero para con los huicholitos sus

¹⁴ AGA-D/23/1425/leg.2/CCA/Dotación/Sta Catarina, Ramírez a CNA, 25 July 1923.

connaturales un continuo tormento”.¹⁵ Reza volvió como maestro rural a San Andrés en marzo de 1925, donde de inmediato se inmiscuyó en los trámites comunales de reforma agraria.¹⁶ Parece que además estuvo involucrado en los intentos, por parte de otro oficial de la SEP, de “reclutar” unos niños wixárika para que asistieran a un internado recientemente establecido para estudiantes indígenas en la Ciudad de México, “por medios anti-Constitucionales”,¹⁷ esto es, “sacar[los] de sus madrigueras”.¹⁸ Tal vez no es sorprendente que en septiembre Reza fuera “asesinado por la tribu”.¹⁹ Otro informe nos indica que los habitantes de San Andrés “lo ahorcaron [a Reza] en el CALIBUEI [sinónimo por templo tuki]”,²⁰ lo que sugiere que los kawiterusixi de la comunidad al menos debieron aprobar (o tal vez incluso supervisar) el asesinato de este maestro rural.

Todo esto indica que el resentimiento conservador hacia el trabajo de la SEP en la comunidad y la participación en este trabajo de figuras “cosmopolitas”, como Reza, contribuyeron al asesinato de este último. Así parece que, en San Andrés, una relación bastante ambigua existía entre el gobierno y sus representantes, por un lado, y una comunidad dividida entre un liderazgo que apoyó los primeros, y por el otro un grupo rival que no les gustaba para nada. Esta situación explica la postura poco comprometida de la comunidad entera durante la cristiada, y el hecho de que cuando por fin algunos pequeños grupos de comuneros pensaron entrar en el conflicto, algunos establecieron contactos con las tropas federales, y otros con los cristeros.

Mientras tanto, en Santa Catarina, las autoridades tradicionales, junto con Agustín Carrillo, se habían declarado “agraristas” en 1924, pensando que, de esta manera el gobernador pro agrarista del estado, José Guadalupe Zuno, les respaldaría en sus conflictos territoriales, los cuales involucraron solamente comunidades que luego se aliarían con los rebeldes.²¹ En Octubre 1927, el sucesor de gobernador Zuno pidió que el gobierno federal publicara la solicitud agraria de Santa Catarina en el periódico oficial,²² y en el mismo mes Agustín Carrillo fue nombrado coronel por el General Anacleto López, comenzando su carrera como guerrero gobiernista. Unos cuantos meses después, el gobierno federal reconoció la solicitud de su comunidad.²³ Además, como todavía no existía una escuela en Santa Catarina, los habitantes nunca habían padecido el problema de un maestro abusivo, explotador o borracho, lo que había dañado tanto la imagen del gobierno revolucionario en San Andrés y también en muchas otras comunidades indígenas de México (Eiss, 2004: 138; Lewis, 2005; Morris, 2020). Así que la gran mayoría en Santa Catarina simpatizó con el gobierno y bajo el liderazgo del carismático mediador intercultural Agustín

¹⁵ AGMJ/FUN-01-MJ, Calixto Guerrero, ‘Informe,’ 22 Oct. 1917.

¹⁶ AGA-D/276.1/103/leg.1/SRA/RTBC/San Andrés, Reza to CNA, 4 Mar. 1925.

¹⁷ AHSEP-78-79/C/38283/E/28, V. Poirett a R. Durand, 16 Jan. 1930.

¹⁸ AHSEP-78-79/C/38283/E/28, G. Rodríguez a R. Durand, ND, en R. Durand a DERICI, 22 Ene. 1930.

¹⁹ AHSEP-45/C/36321/E.1, DERICI. Jal. estadísticas, Nov. 1925

²⁰ AHSEP-78-79/C/38283/E/28, G. Rodríguez a R. Durand, ND, en R. Durand to DERICI, 22 Jan. 1930

²¹ AGA-D/23/1425/leg.2/CCA/Dotación/Santa Catarina, de la Cruz, Carrillo *et al*, a Gob. Jal., 29 Dic. 1924

²² AGA-D/23/1425/leg.3/CCA/Restitución/Santa Catarina, Gob. Jal. to Dir. de POEJ, 7 Oct. 1927.

²³ POEJ, 17 Ene. 1928

Carrillo no dudaron en ayudar a las fuerzas federales, luchar contra sus propios rivales territoriales, aliados con los rebeldes (incluyendo San Sebastián).

Por su parte, en San Sebastián, durante los primeros años 20 las autoridades comunales no establecieron relaciones con ningún funcionario, político u otra figura que representara al gobierno durante la rebelión cristera. Todas las comunidades con las que San Sebastián tenía pleitos territoriales, incluso la comunidad wixárika de Santa Catarina y los pueblos mestizos de Huajimic, Villa Guerrero y Bolaños, apoyaron al gobierno cuando estalló la cristiada (Weigand, 1992: 6). Fueron impulsados todavía más a una posición antigubernista por el comportamiento del maestro que llegó a mediados de la década. Este hombre mantenía estrechas relaciones sociales y, parece, también económicas con las familias mestizas más poderosas de la región; los mismos que habían encabezado las invasiones de su territorio comunal desde el Porfiriato. Desde su posición de maestro intentó fomentar la “colonización de las tierras que pertenecen a esta tribu” por rancheros mestizos. Prometió a sus superiores de la SEP que “en muy poco tiempo” tal colonización lograría “la transformación de los miserables, no ya analfabetos sino semisalvajes [wixáritari] efectuando el milagro de la civilización en estas tierras abandonadas por la indiferencia y egoísmo de los demás”. Y mientras que esperaba su respuesta positiva, iba “preparando las familias que llenas de entusiasmo y fe abandonarán sus hogares pueblerinos e irán a la sierra a ayudarnos a ser el lazo en donde el ‘Huichol’ se salve”.²⁴

Por lo tanto, Juan Bautista y muchos comuneros más de San Sebastián vieron a este representante del estado como una amenaza a la autonomía y hasta la mera existencia de su comunidad. Tampoco tuvieron contactos con ningún otro representante del gobierno, y además estuvieron peleados con todas las comunidades vecinas gobiernistas. En el contexto del estallido de lo que parecía ser nada más que otra, nueva revolución,²⁵ cuando las memorias locales de sus victorias en la revolución pasada estaban todavía muy presentes (Weigand 1970: 20), estas consideraciones llevaron a los wixáritari de San Sebastián a acordar una alianza incómoda con los cristeros mestizos del norte de Jalisco, a pesar de las diferencias importantes entre sus identidades étnicas y creencias religiosas. Finalmente, en cuanto a Tuxpan, aunque la comunidad compartió los conflictos que tenía San Sebastián con sus vecinos mestizos gobiernistas, la mayoría de sus habitantes no sumaron a la causa cristera. A lo mejor, las tensiones políticas entre el anexo y la cabecera hicieron que no hubiera confianza entre los habitantes de Tuxpan y el cacique Bautista. Esta situación, que se ve un poco extraña en términos puramente agrarios, da más peso a la idea de que las rencillas políticas y conflictos territoriales entre los mismos wixáritari jugaron un papel muy importante en decidir sus alianzas con los cristeros o el gobierno.

No hay mucho espacio aquí para exponer todo lo que ocurrió durante la rebelión cristera en la sierra, aunque es importante notar que los mismos motivos que llevaron a las diferentes facciones wixárika a aliarse con los dos bandos opuestos a nivel nacional, se ven claramente

²⁴ AHSEP-45/C/36291/E/2, Hernández a DERICI, 8 Sept. 1925.

²⁵ Entrevista con Salvador Sánchez.

reflejados en la actuación de los guerreros wixáritari a nivel local. En las tierras de sus enemigos de Santa Catarina y Tuxpan, por ejemplo, las fuerzas rebeldes de Juan Bautista “llevaron el ganado, mataron gentes, robaron maíz, [y así] quedaba sin maíz la gente”.²⁶ Más o menos borraron su anexo contestatario de Tuxpan del mapa: allá “cuando se comenzó esta guerra, ya no había tupiles, ni gobernadores [...] Acá arriba hacían su fiesta, pero acá en *Tuchipa* [Tuxpan] ya no. No hubo gente”.²⁷ También trataron de arrebatar el título virreinal de Santa Catarina que comprobó la extensión de sus propiedades comunales.²⁸ Sin embargo, durante una de las razias rebeldes “una señora de 80 años lo escondió debajo de sus faldas [...] y que pos, ¿quién sabe? a lo mejor se estaba persignando o no sé, pero gracias a esa no la mataron”.²⁹ Así la comunidad logró preservar sus pretensiones sobre las tierras que disputaban con San Sebastián. Pero sin importar con cual bando se juntaron o incluso si permanecieron neutrales, todos los wixáritari sufrieron en esta guerra. Hasta el día de hoy la recuerdan como una época de privación, terror, rapiña, desplazamiento, exilio, devastación física y, aún más importante, espiritual. La violencia del conflicto implicó la quema de muchos templos *tukite* y capillas *xirikite*, los civiles tuvieron que esconder sus santitos en cuevas y barrancas, y les fue imposible celebrar las ceremonias o llevar a cabo la agricultura, la caza y los peregrinajes alrededor de cuales la vida wixárika se centraba. Así “hubo mucha, mucha enfermedad, e inundaciones, porque... faltaron [las ofrendas] en aquellos tiempos”.³⁰

La participación wixárika en la segunda cristiada

La historia del regreso de las instituciones estatales post-revolucionarias a la sierra wixárika en la década de los 30 y el rápido resurgimiento de la violencia local en forma de la segunda rebelión cristera, no deja duda alguna sobre la importancia de los factores anteriormente esbozados: el caciquismo, los conflictos territoriales y la defensa de la autonomía frente al estado posrevolucionario, como determinantes en la participación wixárika en el primer conflicto, además del segundo.

Después de que el gobierno y el episcopado mexicano firmaron un acuerdo de paz, “los arreglos”, a mediados de 1929, las fuerzas militares cristeras, incluyendo los de Juan Bautista y sus seguidores, se desmovilizaron y regresaron a sus casas. En la sierra wixárika como en muchas otras regiones marginales del noroeste de México (Morris, 2020), el retorno de la paz dejó abierto el paso para que el estado revolucionario iniciara nuevos esfuerzos para “incorporar” a los habitantes a través de las escuelas y la reforma agraria. Una vez más los conservadores wixárika rechazaron los programas del gobierno. Sobre todo, porque los mestizos de las regiones vecinas intentaron aprovecharse de las leyes acerca de la formación de ejidos como mecanismos para

²⁶ Miguel Carrillo.

²⁷ Salvador Sánchez.

²⁸ Ibid.

²⁹ Xuturima Hernández.

³⁰ Mauricio Montellano.

despojar a los wixáritari de sus tierras comunales. Al mismo tiempo las políticas de la SEP buscaron aún más explícitamente destruir las prácticas políticas-religiosas, lenguas y cosmovisiones indígenas, las que el nuevo jefe de la institución, el marxista Narciso Bassols, veía como irracionales, supersticiosas y dañinas tanto para los indígenas, como para el estado nación mexicano (Vaughan 1997: 31-5).

A pesar de estas amenazas a su modo de vida, sus creencias y a la integridad de sus comunidades, la mayoría de los líderes wixáritari ofrecieron su cooperación, aunque fuera superficialmente, a los representantes del estado que llegaron a la sierra, con la esperanza de que el gobierno protegiera sus tierras. Ejemplo de ello fue la invitación que los jefes de la defensa de Tuxpan hicieron a la SEP para el establecimiento de una escuela, demostrando así su lealtad al estado a cambio de ayuda en la resolución de sus conflictos territoriales con invasores mestizos.³¹ Felizmente, el maestro rural que llegó les ayudó en la negociación de la solicitud de restitución de sus tierras.³² Por lo tanto, cuando en 1934 estalló la segunda cristiada, los habitantes de Tuxpan y su milicia jugarían un papel muy importante en la lucha contra los rebeldes regionales.³³ Igualmente, la SEP logró establecer una escuela en Santa Catarina en 1931, y aunque nunca fue muy popular con los habitantes de la comunidad y tuvo problemas casi permanentes con la asistencia, el maestro era wixárika y sabía evitar conflictos serios.³⁴ Como la escuela sirvió de enlace directo entre la comunidad y el gobierno federal, incluyendo las instituciones agrarias nacionales, los comuneros la toleraron durante varios años, hasta que los ataques de los rebeldes segunderos la hizo cerrar sus puertas.³⁵ Una vez más, la mayoría de los habitantes de Santa Catarina permanecieron leales al gobierno a lo largo de la década de los 30, y su milicia comunal fue muy activa como fuerza federal auxiliar durante la segunda cristiada, en alianza con la de Tuxpan.³⁶ Aunque vale la pena mencionar que unos cuantos huyeron de Santa Catarina para aliarse con los rebeldes, motivados por rencillas con los comandantes de la defensa: conflictos que habían salido de todo control debido a la disrupción que había causado la primera cristiada a los mecanismos de resolución de conflictos basados en el costumbre.³⁷

En San Andrés la situación fue más compleja. En 1931 sus autoridades, al igual que las de Tuxpan y Santa Catarina, aprobaron el establecimiento de una escuela en la gobernancia de la

³¹AHSEP-78-79/C/38260/E/2, María García a DEFJ, 15 Ene. 1934; AGA-D/276.1/137/leg.1/SRA/RTBC/Tuxpan, C. de la Cruz, Z. Romero y P. Chino a CNA, 26 Mar. 1935.

³²AHSEP-78-79/C/38267/E/35, Ramos, 'Informe,' 12 Julio 1931; AHSEP-78-79/C/38284/E/17, Ramos to DEFJ, 18 Aug. 1932; AGA-D/24/1680/leg.2/CCA/Restitución/San Sebastián, Ing. Balderas, 'Informe,' 7 Nov. 1936.

³³ Entrevista con Salvador Sánchez; Redacción, 'Murió en un tiroteo el rebelde Bautista,' *El Porvenir*, 9 septiembre 1940, p. 1

³⁴AHSEP-78-79/C/38280/E/10, Sevilla, 'Informe,' 19 Abril 1933; AHSEP-78-79/C/38280/E/10, Sevilla, 'Informe,' 12 Junio 1933

³⁵AHSEP-78-79/C/38268/E/18, DEFJ to Samuel Pérez, 4 Abril 1935.

³⁶AGN-LC/C/611/E/524/60, Agustín Carrillo Ávila, Pascual Ávila, a Pres., 1 Oct. 1935; AAAR/C/12/E/45/Doc/5627, 'Boletín de Zacatecas,' c.14 Oct. 1935; AGN-LC/C/760, Antonio López Mendoza, 19 Feb. 1937; AGN-LC/C/567/E/503.11/259, Mijares Cossío a Pres., 26 Julio 1938; entrevistas con Xuturima Hernández y Salvador Sánchez.

³⁷Fikes, 'Serratos'; cf. AGN-LC/C/967/E/559.1/23, Montoya to Pres., 13 Dec. 1937.

comunidad, la que además dotaron con cinco hectáreas de terrenos en las cuales los maestros solían demostrar nuevas siembras y técnicas agrícolas modernas y cuyos productos alimentaban a los estudiantes.³⁸ Así los líderes en San Andrés esperaron que el gobierno les ayudara a defender sus tierras de “individuos poco escrupulosos” de los pueblos mestizos vecinos, quienes aprovechaban las leyes de la reforma agraria para solicitar las tierras de la comunidad.³⁹ Sin embargo, la mayoría de los comuneros permanecieron hostiles a la escuela y no enviaron a sus niños a estudiar, lo que ocasionó su pronta clausura. Los ancianos conservadores de la comunidad luego obstruyeron el establecimiento de un internado indígena en las afueras de la gobernancia. Un funcionario de la SEP informó que, en el momento en que ante la asamblea comunal el gobernador tradicional iba poner su sello en un oficio aprobando la construcción del Internado,

un huichol viejo se arrodilló levantando las manos hacía arriba y vueltas hacía el sellador, le pidió en su lenguaje que se suspendiera, y luego inclinando tres veces la cabeza ante los demás huicholes les dirigió algunas palabras en su propio idioma, las que discutieron aprobatoriamente. En seguida el Gobernador me dijo: “vienes tú a mandarlo el Internado y te lo haces responsable de los otros maestros que vengan?” No, le dije, porque no tengo Títulos ni Diplomas académicos y, además, el Gobierno sabrá a quien mandará. Entonces repuse: “El pueblo no quiere la escuela si tu no vienes a mandarla y no ponemos el sello”.⁴⁰

Parece que, nuevamente, eran pocos los de San Andrés que apoyaban las políticas del estado revolucionario y sus representantes. Pero tampoco tuvieron muchos lazos políticos, culturales o religiosos con los cristeros mestizos que se levantaron de nuevo contra el gobierno en 1934. Dado que la comunidad además tenía conflictos territoriales con comunidades pro-rebeldes y progobiernistas en el contexto de la segunda cristiada,⁴¹ la mayoría de los habitantes de San Andrés pensaron que acercarse a alguno de los bandos, no haría más que justificar una campaña abierta en su contra por sus ahora enemigos, debilitando aún más el control sobre sus tierras. Así intentaron preservar una neutralidad, aunque algunos cuantos individuos se aliaron con uno u otro bando por motivos personales, o sea, las rencillas entre familias o individuos que habían surgido durante la rebelión anterior.

Por último, en San Sebastián, los líderes comunales –incluyendo a Juan Bautista, quien sobrevivió a la primera cristiada y regresó pacíficamente a casa– inicialmente cooperaron con el maestro, Inocencio Ramos, que la SEP había mandado a la comunidad en 1931. Ramos era un indigenista bastante consciente y tomó muy en serio su trabajo de “ayudar a los indígenas”. Se

³⁸ DEFJ to DERICI, 1 Mar. 1931, AHSEP-78-79/C/38260/E/5

³⁹ AGA-D/24/1680/leg.2/CCA/Restitución/San Sebastián, Balderas, ‘Informe,’ 7 Nov. 1936; AGA-D/276.1/103/leg.1/SRA/RTBC/San Andrés, Reps a CNA, 19 May 1933.

⁴⁰ AHSEP-78-79/C/38265/E/31, Macias to DEI, 12 Feb. 1942.

⁴¹ AGN-LC/C/567/E/503.11/259/San Andrés, Reps. to DA, 24 Nov. 1937; 25 Nov. 1938.

hizo muy amigo de Juan Bautista, a quién Ramos describió como “el Presidente indio”.⁴² Bautista ayudó a Ramos a conseguir el apoyo de los ancianos para el establecimiento de una escuela en la gobernancia de la comunidad y fue presidente del comité local de “padres de familia”.⁴³ A su vez, Ramos intentó conseguir para la comunidad “una protección franca y efectiva de parte del Gobierno, toda vez que dicha tribu ha sido hostilizada de tiempo atrás” por la defensa municipal de Mezquitic.⁴⁴ En 1932 Ramos acompañó a Bautista y otros (incluso sus rivales, los caciques de Tuxpan) hasta Guadalajara, y luego a México, donde los ayudó a conseguir título provisional a las tierras de la comunidad.⁴⁵

Sin embargo, en agosto de 1933 Ramos perdió su plaza porque alguien lo acusó de “explotar a los huicholes”. El denunciante probablemente fue uno de los caciques mestizos regionales, quienes vieron a Ramos como un obstáculo en los esfuerzos de ellos y sus pares, las elites de Mezquitic, Bolaños, Villa Guerrero y Huajimic, de apoderarse de las tierras de San Sebastián. Esta hipótesis se respalda en el hecho de que el sucesor de Ramos fue un mestizo originario de cerca de la cabecera municipal de Mezquitic, un tal Apolonio González. Este último formaba parte del mismo grupo de elites y con su compadre Griseldo Salazar, fue el cofundador de la defensa social de Mezquitic (Caldera, de la Torre, 1994: 122-3), la misma milicia que Ramos antes había denunciado por robar ganado wixárika y no dejar a los de San Sebastián en paz.

Pocas semanas después de llegar a San Sebastián, el profesor González y el comandante Salazar solicitaron una dotación de ejidos, petición firmada por todos los colonos mestizos que habían invadido a las tierras de la comunidad, en nombre de San Sebastián y con “intenciones nefastas y aprovechando de la ignorancia propia de los indios wixáritari para apoderarse de sus tierras”.⁴⁶ A este acto abusivo se sumaron otros menores pero ofensivos para la gente de San Sebastián; Juan Bautista denunció que González “tiene días que da clase y días que no y cuando les da es un rato. Está más limpio el patio de las casas de los wixáritari, [que] el frente del salón. [Y] en el salón se vendió licor...”⁴⁷ Todo lo anterior llevó a los wixáritari de San Sebastián a asociar la invasión de sus tierras y los abusos de Salazar y sus aliados, con la presencia de la escuela en la comunidad y con la política de la reforma agraria oficial. Por supuesto, muchos se enojaron y rechazaron estas afirmaciones, incluso Juan Bautista, quien poco después del levantamiento de los segunderos en 1934 se puso en contacto con los rebeldes, quienes también vieron como sus enemigos principales los jefes de defensa gobiernistas y los maestros rurales.

En diciembre 1934, Bautista y sus seguidores corrieron a González de la comunidad.⁴⁸ Él huyó para su casa en Nóstic, cerca de Mezquitic, donde pronto lo mató un grupo de cristeros

⁴² AHSEP-78-79/C/38267/E/35, Ramos a DEFJ, N.D. [fines de 1930].

⁴³ AHSEP-78-79/C/38267/E/35, Ramos, ‘Informe,’ 21 Nov. 1931.

⁴⁴ AHSEP-78-79/C/38267/E/35, Ramos, ‘Informe,’ 12 Julio 1931

⁴⁵ AGA-D/24/1680/leg.2/CCA/Restitución/San Sebastián, Ing. Balderas, ‘Informe,’ 7 Nov. 1936.

⁴⁶ AGA-D/276.1/103/Leg.1/SRA/Restitución/San Andrés, Enrique Cárdenas, ‘Informe,’ 7 Nov. 1936.

⁴⁷ AHSEP-78-79/C/38267/E/35, Ramos a DEFJ, 7 Feb. 1934.

⁴⁸ Samuel Pérez a DEFJ, 20 Abril 1935, AHSEP-78-79/C/38280/E/7

bajo el mando de un compadre mestizo de Bautista, Pepe Sánchez.⁴⁹ Semanas después, Bautista y Sánchez se juntaron para emboscar y dar muerte a Griseldo Salazar en la sierra cerca de San Sebastián.⁵⁰ Enseguida, Bautista y sus rebeldes comenzaron a expulsar a los colonos mestizos, que nuevamente habían penetrado en los linderos de la comunidad, justo como lo habían hecho durante la primera cristiada.⁵¹ Sin embargo, las autoridades tradicionales de San Sebastián no tuvieron tantas ganas de levantarse de nuevo, gracias al sufrimiento que les causó su participación en la primera cristiada y las relaciones amistosas que habían disfrutado con el también maestro rural Inocencio Ramos.⁵² Por consiguiente la comunidad ahora se dividió en dos partes,⁵³ lo que provocó la huida de muchos comuneros hacia Tuxpan y otros anexos más lejanos para evitar inmiscuirse en la nueva rebelión, o sumarse a las defensas sociales gobiernistas de estas lugares para pelear contra sus ex compatriotas.⁵⁴

Conclusiones

El estallido de la segunda cristiada marcó el inicio de otra época de violencia y destrucción en la sierra wixárika. La población civil sufrió mucho por las razias de las bandas rivales de guerrillas, enfrentando durante seis años más la violencia, el hambre y las consecuencias de no poder practicar *el costumbre*. Como señala una fuente, “Fue por cinco, seis, siete, [hasta] ocho años que no se sembró [el maíz], así que [los dioses] no [permitieron que] llovía”.⁵⁵ Pero el conflicto también impulsó la huida de muchos colonos mestizos de las tierras wixárika, la salida de los agrónomos encargados de llevar a cabo la reforma agraria en la región, y la clausura de todas las escuelas locales, incluyendo un internado indígena que había funcionado poco más de un año en el pueblo mestizo de Bolaños. Así, para 1940, cuando la defensa de Tuxpan por fin acabó con Juan Bautista y sus últimos seguidores, los wixáritari de todas las comunidades del norte de Jalisco seguían teniendo un alto nivel de autonomía con respecto al estado posrevolucionario y las elites mestizas regionales. Los esfuerzos de maestros, agrónomos, rancheros y funcionarios municipales de apoderarse de sus tierras e ‘incorporar’ política, económica y culturalmente a la población wixárika en el estado-nación mexicana entre 1920 y 1940, evidentemente habían fracasado.

El éxito que tuvieron los wixáritari en preservar su autonomía frente a las presiones de estos agentes externos se debió en parte a que algunos, sobre todo los líderes comunales, se mostraron abiertos a la negociación con el gobierno y así forzaron a las instituciones a registrar

⁴⁹ Federación de Maestros Feds. de Jal. a Gob. Jal., 15 Abril 1935, AHSEP-78-79/C/38285/E/18; Jesús Sánchez Martínez, *A contra corriente* (Guadalajara, 2011), p. 38

⁵⁰ AGN-LC/E/555/21, Aurelio Muñoz Vargas to Pres., 16 June 1935,

⁵¹ AGA-D/24/1680/leg.2/CCA/Restitución/San Sebastián, San Sebastián, Ing. Balderas, ‘Informe,’ 7 Nov. 1936.

⁵² Tomás de la Rosa Estrada a Pres. Cárdenas, 30 Dec.1934, Archivo General de la Nación, Fondo Lázaro Cárdenas (AGN-LC), 559.1/67.

⁵³ Julio Vindiola a Dept. Agrario, 30 Sept. 1937, AGA-D/24/1680/leg.2/CCA/Restitución/San Sebastián.

⁵⁴ Ramos (en la DAI), a DEI, 24 Oct. 1940, AHSEP-78-79/C/38260/E/2.

⁵⁵ Entrevista con Antonio Candelario.

sus solicitudes agrarias. Sin embargo, el hecho de que los agentes de la SEP emplearan la coerción para reclutar estudiantes wixáritari y algunos hasta trataran de aprovechar las leyes agrarias y sus propios contactos con las autoridades municipales en contra de los intereses de sus anfitriones ocasionó nuevos problemas, que no se pudieron resolver con demostraciones de lealtad al estado por parte del liderazgo ‘cosmopolita’ wixárika. Por eso las relaciones entre los wixáritari por lo general y el estado revolucionario entre 1920 y 1940 también se caracterizaron por una gama amplia de formas de resistencia a veces abiertas y hasta violentas, a pesar de que a veces esto significaba pactar alianzas superficialmente extrañas, como la que hicieron la mayoría en San Sebastián, y las minorías en otras comunidades, con los rebeldes cristeros.

El equilibrio entre la resistencia y la acomodación hacia al Estado, a los rebeldes y a sus vecinos mestizos fue distinto en cada una de las comunidades wixárika. Pero, por último, las acciones diferentes de todas las comunidades, y hasta facciones e individuos wixárika, en conjunto, les permitieron defender sus tierras frente a las amenazas de rancheros y caciques municipales; y a la vez obstruir los esfuerzos del gobierno revolucionario a asimilarlos a la sociedad mexicana general. Y a pesar de las tantas maneras en que México ha cambiado desde la época post-revolucionaria, muchos wixáritari hoy en día siguen empleando la misma mezcla exitosa de estrategias en aras de preservar su autonomía política, cultural y territorial, con una persistencia que les ha dado fama a lo largo del mundo.

Se extiende más allá de las fronteras de México la importancia de esta historia porque tiene sus contrapartes en muchos otros países de las Américas, los procesos de resistencia y acomodamiento al caciquismo, la evangelización católica, la violencia entre facciones, las presiones asimilatorias, y las operaciones de contrainsurgencia, que sacudieron a las comunidades wixárika entre 1910-1940. Por lo tanto, el caso de los “soldados de cristo no-cristianos” del México post-revolucionario, nos presenta una serie de perspectivas interesantes sobre las dinámicas de la violencia rural, y sobre los efectos culturales, religiosos y sociopolíticos contra intuitivos– ¡o hasta paradójicos! – de la construcción de los estados, incluso los más “progresistas”, “revolucionarios” o “de ala izquierdista” en las regiones indígenas de América Latina.

Agradecimientos

Agradezco al Dr. Paul Liffman por sus comentarios y por la invitación a presentar sobre este tema en el Seminario de Pensamiento Antropólogo en el Colegio de Michoacán en 2017, donde nació el presente artículo. También al Profesor Alan Knight, por guiarme en mis investigaciones sobre la historia y política indígena en México durante muchos años. Tuve la oportunidad de descubrir esta temática como parte de mi investigación doctoral, apoyado por New College, Oxford University, y el AHRC, y luego el tiempo para elaborar este trabajo gracias al apoyo de The Leverhulme Trust. Finalmente, dedico este artículo a todos los habitantes de la Sierra Wixárika, en especial a los gobiernos tradicionales y kawiterusixi que me permitieron investigar esta historia en sus comunidades, y a los ancianos amables, sabios e incansables que aguantaron mis preguntas enfadosas para compartir sus historias de la revolución conmigo. *Pamparios*.

Referencias

Entrevistas

- Bautista, Gilberto.* 9 septiembre 2014. Nieto del cacique rebelde Juan Bautista. San Sebastián, Jalisco.
- Candelario, Antonio.* 14 abril 2015. Respetado anciano wixárika, Las Latas (agencia de Santa Catarina Cuexcomatlán), Jalisco.
- Hernández García, Emelia (Xuturima).* 13 abril 2015. Respetado anciana wixárika. Nueva Colonia (agencia de Santa Catarina Cuexcomatlán), Jalisco.
- Mercado González, Jesús.* 20 febrero 2014. Respetado anciano wixárika. Tuxpan de Bolaños, Jalisco.
- Montellano, Mauricio.* 25 marzo 2015. Entonces miembro del gobierno tradicional de San Andrés Cohamiata, Jalisco.
- Robles Robles, Julio.* 14 abril 2015. Respetado anciano wixárika. Las Latas (anexo of Santa Catarina Cuexcomatlán), Jalisco.
- Salvador Carrillo, Rosalío,* 14 febrero 2014. San Miguel Huastita (anexo of San Andrés Cohamiata), Jalisco.
- Sánchez, Salvador.* 21 marzo 2015. Respetado anciano wixárika, hijo del jefe de la defensa de Tuxpan durante la segunda cristiada y nieto de José Sánchez, el cacique más poderoso del pueblo durante toda la época posrevolucionaria. La Barranquilla, agencia de Tuxpan de Bolaños, Jalisco.
- Fikes, J. C.* 'Transcription of Interview with 'Serratos': An Anonymous Huichol Shaman.' Comunicación personal. 3 dec. 2013.

Archivos

- AGA (Archivo General Agraria)
- AGA-BC (Ramo Bienes Comunes)
- AGA-D (Ramo Delegación)
- AGMJ (Archivo General de los Misioneros Josefinos)
- AGN (Archivo General de la Nación)
- AGN-ALR (Ramo Presidentes, Abelardo L. Rodríguez)
- AGN-LC (Ramo Presidentes, Lázaro Cárdenas)
- AGN-O-C (Ramo Presidentes, Álvaro Obregón-Plutarco Elías Calles)
- AGN-POR (Ramo Presidentes, Emilio Cándido Portes-Gil)
- AHJ (Archivo Histórico de Jalisco)
- AHJ-G-9 (Secretaría de Gobernación-Indios)
- AHAG (Archivo Histórico del Arquidiócesis de Guadalajara)
- AHAG-Totatiche (Gobierno Eclesiástico: Municipios: Totatiche)
- AHSEP (Archivo Histórico de la Secretaría de Educación Pública)
- AHSEP-42 (Departamento de Educación y Cultura Indígena)
- AHSEP-45 (Departamento de Escuelas Rurales y Incorporación Cultural Indígena)
- AHSEP-78-79 (Dirección de Educación Federal Jalisco)
- Archivo Aurelio Robles Acevedo (ARA)

Artículos de Diarios

- Jucá, B. 'De Trotski a Marx, o discurso ideológico inflama os documentos oficiais da Funai de Bolsonaro,' *El País*, 7 feb. 2020. [<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-02-07/de-trotski-a-marx-o-discurso-ideologico-inflama-os-documentos-oficiais-da-funai-de-bolsonaro.html>]
- Ortega, H. 'La versión de Humberto Ortega sobre la insurrección de Monimbó,' *El Nuevo Diario*, 26 agosto 2008.
- Redacción, 'Murió en un tiroteo el rebelde Bautista,' *El Porvenir*, 9 sept. 1940, p.1
- Redacción, 'Una comisión de huicholes que piden escuelas,' *El Informador*, 7 nov. 1922
- Urrutia, A. 'Opositores al Tren Maya actúan como conservadores, dice AMLO,' *La Jornada*, 6 enero 2020. [<https://www.jornada.com.mx/ultimas/politica/2020/01/06/opositores-al-tren-maya-actuan-como-conservadores-dice-amlo-9071.html>]

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, G. (1973 [1953]). *Teoría y práctica de la educación indígena*. México: SEP.
- Bahr, D., Neurath, J. (2005). 'Cosmogonic Myths, Ritual Groups, and Initiation: Toward a New Comparative Ethnology of the Gran Nayar and the Southwest of the U.S.' *Journal of the Southwest* 47 (4), 571–614. <https://www.jstor.org/stable/40170409>
- Bantjes, A. A. (1998). *As if Jesus Walked the Earth: Cardenismo, Sonora, and the Mexican Revolution*. Wilmington: SR Books.
- Benítez, F. (1968). *Los indios de México*. 5 vols. México: Ediciones Era.
- Butler, M. (1999). 'The "liberal" Cristero: Ladislao Molina and the Cristero Rebellion in Michoacan,' *Journal of Latin American Studies*, 31(3), 645-71. <https://www.jstor.org/stable/157815>
- Butler, M. (2004). *Popular Piety and Political Identity in Mexico's Cristero Rebellion*. Oxford: Oxford University Press
- Caldera, M., de la Torre, L (coords.) (1994). *Pueblos del Viento Norte*. Guadalajara: Secretaría de Cultura de Jalisco.
- Caviedes, M. (2002). 'Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980,' *Revista Colombiana de Antropología* 38. 237–260. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1263>
- Dawson, A. S. (1998), "From Models for the Nation to Model Citizens: Indigenismo and the 'Revindication' of the Mexican Indian, 1920–40." *Journal of Latin American Studies* 30 (2), 279–308. <https://www.jstor.org/stable/158527>
- Dawson, A. S. (2004). *Indian and State in Revolutionary Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.

- Eiss, P. K. (2004). 'Deconstructing Indians, Reconstructing Patria: Indigenous Education in Yucatan from the Porfiriato to the Mexican Revolution.' *Journal of Latin American Anthropology* 9:1, 119–50. <http://dx.doi.org/10.1525/jlca.2004.9.1.119>
- Fallow, B. (2007). "Anti-Priests" versus Catholic-Socialists in 1930s Campeche: Federal Teachers, Revolutionary Communes, and Anticlericalism.' En Butler (2007) (coord.) *Faith and Impiety in Revolutionary Mexico*. New York: Palgrave Macmillan. 203–23.
- Gould, J. (1998) *To Die in This Way: Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje, 1880–1965*. Durham: Duke University Press.
- Güereca Durán, R. E. (2013). *Las milicias de indios flecheros en la Nueva España, siglos xvi-xviii*. Tesis de maestría no publicado, UNAM.
- Harvey, N. (1998). *The Chiapas Rebellion: The Struggle for Land and Liberty*. Durham: Duke University Press.
- Herrera, José Tamayo (1980). *Historia del indigenismo cuzqueño, siglos xvi-xx*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Ibeas, Juan. (1995). 'Génesis y desarrollo de un movimiento armado indígena en Colombia,' *América Latina Hoy* 10, 37–48. <https://doi.org/10.14201/alh.2330>
- Jáuregui, J., Neurath, J. (coords.) (2003). *Flechadores de estrellas: Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*. México: INAH-Universidad de Guadalajara.
- Knight, A. (1990). 'Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910-1940,' en Graham, Richard, *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: Univ. of Texas Press. 71–114.
- Liffman, P. (2011). *Huichol Territoriality and the Mexican Nation*. Tucson: University of Arizona Press.
- Lira Larios, R. (2020), 'De buenos mexicanos, cristianos, soldados y valientes: Pueblos coras y huicholes en la configuración de una región, 1840 a 1880.' *Historia mexicana* 69 (3), 1091–1142. <https://doi.org/10.24201/hm.v69i3.4019>
- Lumholtz, C. S. (1902). *Unknown Mexico*. 2 vols. Nueva York: Scriber and Sons.
- Marak, A. M. (2003). 'The Failed Assimilation of the Tarahumara in Postrevolutionary Mexico.' *Journal of the Southwest*, 45:3, 411–35. <https://www.jstor.org/stable/40170332>
- Mcallister, C. (2010). 'A Headlong Rush into the Future: Violence and Revolution in a Guatemalan Indigenous Village,' in Joseph, G., Grandin, G., *A Century of Revolution: Insurgent and Counterinsurgent Violence during Latin America's Long Cold War*. Durham: Duke University Press.
- Meyer, J. (1974), *La cristiada*, 3 vols. México: Siglo Veintiuno.
- Meyer, J. (2005). 'Review of Matthew Butler, "Popular Piety and Political Identity in Mexico's Cristero Rebellion. Michoacan, 1927-1929."' *Historia Mexicana*, 54:4, 1242–49. <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/1563>
- Morris, N. (2020). *Soldiers, Saints and Shamans: Indigenous Communities and the Revolutionary State in Mexico's Gran Nayar, 1910-40*. Tucson: University of Arizona Press.
- Neurath, J (2002), *Las fiestas de la casa grande: Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México: CONACULTA-INAH.

- Neurath, J. (2011), 'Ambivalencias del don y de poder en el sistema político ritual wixárika' En Alcántara Rojas, B., Navarrete Linares, F. (coords.), *Los Pueblos Amerindios más allá del estado*. México: UNAM. 117-43.
- Osnaya Velázquez, S. (2007). *Los misioneros josefinos e la Diócesis de Zacatecas: Sierra del Nayar y Santuario de Plateros (1901–1922)*. México: Ediciones Familia Josefina.
- Pineda, R. (1984). 'La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano 1850-1950.' En Arocha, J., Friedemann, N. de S, *Antropología en Colombia. Un siglo de investigación social*. Bogotá: Ediciones Etno.
- Preuss, K. T. (1998). *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit* (en edición coordinado por Jáuregui, J., Neurath, J.) México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998.
- Purnell, J. (1999). *Popular Movements and State Formation in Revolutionary Mexico: The Agraristas and Cristeros of Michoacán*. Durham: Duke University Press.
- Quirk, R. E. (1973). *The Mexican Revolution and the Catholic Church, 1910-1929*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ramos Ruiz, Y. (2018). 'Manuel Quintín Lame, pasado y presente del movimiento indígena en Colombia,' en Canales, P., Vargas, S. (coords.), *Pensamiento indígena en Nuestroamérica*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.
- Reichel-Dolmatoff, A., Reichel Dolmatoff, G. (1961). *The People of Aritama: The Cultural Personality of a Colombian Mestizo Village*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Rus, J. (2004), 'Revoluciones contenidas: El pueblo indígena y la lucha por los Altos de Chiapas, 1910–1925.' *Mesoamérica*, 46, 57–85.
- Scott, J. C. (1986). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Shadow, R., Shadow Rodríguez, M. (1994). 'Religión, economía y política en la rebelión cristera: el caso de los gobiernistas de Villa Guerrero.' *Historia Mexicana*, 43 (4), 657–99. <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/2283>
- Smith, B. T. (2012). 'Heliodoro Charis Castro and the Soldiers of Juchitán: Indigenous Militarism, Local Rule, and the Mexican State.' En Fallaw, B., Rugeley, T. (coords.), *Forced Marches: Soldiers and Military Caciques in Modern Mexico*. Tucson: University of Arizona Press, 110–35.
- Stauffer, B. A (2013). 'Community, Identity, and the Limits of Liberal State Formation in Michoacán's Coastal Sierra: Coalcomán, 1869–1940.' En Escobar Ohmstede, A., Butler, M. (coords.) (2013). *Mexico in Transition: New Perspectives on Mexican Agrarian History, 19th and 20th Centuries*. Mexico City: CIESAS. 149–80.
- Téllez Lozano, V. (2011), 'Lozadistas, revolucionarios y cristeros', en Víctor Rojo Leyva, José Reyes Utrera, Adrián Rangel Aguilar (coord.), *Participación indígena en los procesos de Independencia y Revolución Mexicana*. México: CDI, 255-248.
- Thord-Gray, I. (1960). *Gringo Rebel: Mexico 1913-1914*. Coral Gables: University of Miami Press.
- Vaughan, M. K. (1997), *Cultural Politics in Revolution: Teachers, Peasants, and Schools in Mexico, 1910–1940*. Tucson: University of Arizona Press.

- Weigand, P. (1970). *Co-operative Labor Groups in Subsistence Activities Among the Huichol Indians of San Sebastián Teponahuastlán*. Tesis doctoral, Southern Illinois University.
- Weigand, P. (1992). 'El papel de los indios huicholes en las revoluciones del Occidente de México,' en Weigand, P., *Ensayos sobre el Gran Nayar. Entre coras, huicholes y tepehuanos*. México: CEMC-INI, 121-30.
- Wheelock, Jaime. (1974). *Raíces indígenas de la lucha anticolonialista en Nicaragua*. México: Siglo XXI Ediciones.