



Frontera Norte

ISSN: 0187-7372

revista@colef.mx

El Colegio de la Frontera Norte, A.C.

México

Newell, Gillian

Teresa Urrea: ¿Una Prechicana? Retos de memoria social, historia, nacionalismo de los chicanos de los Estados Unidos

Frontera Norte, vol. 14, núm. 28, julio-diciembre, 2002, p. 0

El Colegio de la Frontera Norte, A.C.

Tijuana, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13602805>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## *Teresa Urrea: ¿Una prechicana?. Retos de memoria social, historia y nacionalismo de los chicanos de los Estados Unidos*

---

Gillian Newell  
Maestra en antropología social  
Departamento de Antropología, Universidad de Arizona,  
Tucson, Arizona.

Gillian Newell : "Teresa Urrea: ¿Una prechicana?. Retos de memoria social, historia y nacionalismo de los chicanos de los Estados Unidos", *Frontera Norte*, Volumen 14, No. 28, julio-diciembre, 2002, pp. 103-128.

### **Resumen:**

Las comunidades usan su pasado para construir su presente y futuro. Al mismo tiempo, el presente y el futuro de la gente constituyen su pasado. Esta investigación examina qué papel simbólico jugó la curandera y santa popular mexicana de finales del siglo XIX, Teresa Urrea, en el movimiento chicano de los años sesenta y setenta. Mediante un análisis de la política de formación de la identidad colectiva se comprende la construcción de una memoria social determinada y el uso del pasado en el presente. Examinando la historia del movimiento chicano y los trabajos relacionados, he investigado las maneras en las que se ha representado a Teresa, qué símbolos ha atribuido el chicanismo a su persona y el papel que ella jugó y continúa representando en la memoria social. Descubrí que la memoria de Teresa es de origen académico y que los chicanos intelectuales nunca lograron vincular esta construcción con la memoria popular. Palabras clave: 1. Teresa Urrea, 2. identidad, 3. chicanos, 4. religiosidad popular, 5. frontera.

### **Abstract:**

Teresa Urrea: A Pre-Chicana? Challenges to U.S. Chicano Social

Memory, History, and NationalismCommunities use their past to construct their present and future. At the same time, a people's present and future is created from its past. This research examines the symbolic role that Teresa Urrea, Mexican healer and popular saint in the late the nineteenth century, played in the Chicano movement of the 1960s and 1970s. By analyzing the politics of collective identity formation, one can understand the construction of a particular social memory and the use of the past in the present. Examining the history of the Chicano movement and related works, I have investigated how Teresa has been portrayed, what symbols the Chicano movement has attributed to her, and the role she has played and continues to play in social memory. I discovered that this recollection of Teresa originated in the academic sphere, and Chicano intellectuals never succeeded in connecting that construction with popular memory.Keywords: 1. Teresa Urrea, 2. identity, 3. chicanos, 4. popular religiosity, 5. borderlandArtículo recibido el 17 de junio de 2002.Artículo aceptado el 17 de septiembre de 2002.

## *INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>*

Memoria es historia en acción.  
La historia que se recuerda es  
la lógica que los actores  
inyectan dentro de su lucha y la  
que emplean para investir  
credibilidad a sus esperanzas.  
En su vida posterior la historia  
reencarna como una utopía que  
guía y a su vez es guiada por  
las luchas del presente  
(Bauman, 1982:1). <sup>2</sup>

Teresa Urrea sirvió como precursora no sólo de la Revolución Mexicana, sino también de los movimientos políticos chicanos, y permanece como un símbolo de la resistencia a la opresión por los chicanos contemporáneos. Ella es la contraparte chicana de la Virgen de Guadalupe, un símbolo de calor, ayuda y esperanza para los pobres, indigentes y explotados (Mirandé y Enríquez, 1982:178).

El movimiento chicano<sup>3</sup> de los años sesenta se desarrolló a partir de una extensa experiencia mexicoamericana,<sup>4</sup> tanto temporal como espacial, que formó su propia ideología, pasado, presente y futuro basado en la historia y memoria mexicoamericanas. Una de las muchas figuras que inspiraron a los chicanos durante el origen de su movimiento fue Teresa Urrea, curandera mexicana y santa del siglo XIX. Me interesó saber: ¿cómo se apropió la historia chicana de esta figura? ¿Por qué? ¿En qué extensión y propósito fue utilizada Teresa para representar ciertos papeles? ¿Por qué la literatura chicana la describe como “la contraparte chicana” de la Virgen de Guadalupe? Para contestar estas preguntas empecé a analizar la literatura chicana. Esto me llevó a más preguntas:

¿qué tan importante es Teresa hoy en día? ¿Qué saben los chicanos contemporáneos de ella? ¿Por qué otras figuras retomadas por los chicanos siguen siendo importantes, como la Malinche, y Teresa ya no?

Este análisis de la representación y apropiación de Teresa Urrea en la literatura chicana está basado en la teoría de nacionalismo, identidad y la construcción de historia. Después de una introducción a las relaciones entre la historia, identidad y hegemonía y una descripción de la vida de Teresa Urrea, describo la manera en que la representan los chicanos. Vinculo a Teresa con el movimiento de esta gente por medio de un análisis de las formas que los chicanos usaron para representarla como una precursora. Posteriormente discutiré cómo y por qué emergió la apropiación chicana de Teresa. Al final planteo las posibles razones por las que pocos chicanos de hoy tienen conocimiento de ella.

### ***MARCO TEÓRICO***

La forma en que Teresa fue asociada con el movimiento chicano revela el proceso de construcción de una figura histórica particular que sirvió a una emergente historia general chicana, a una memoria social y a un deseo de identidad nacionalista. Halbwachs (1980 y 1992) fue el primero en señalar que la gente, en un proceso selectivo, construye una memoria colectiva para mantener una cierta identidad común. Al decidir qué es lo que tendrá que formar parte de esa memoria, la gente enfrenta fuertes presiones

sociales, siendo la más influyente el interés nacional. En los últimos 25 años, algunos investigadores (como Alonso, 1988 y 1994; Connerton, 1989; Gillis, 1994; Hobsbawm y Ranger, 1984; O'Brien y Roseberry, 1991; Sider y Smith, 1997; Williams, 1977) han establecido cómo el pasado se construye y es construido estratégicamente por el presente y forma parte esencial de la "comunidad imaginada" (Anderson, 1991). Es decir que, por ejemplo, al compartir una historia o un idioma común nos sentimos y nos imaginamos parte de nuestra comunidad. Como mencioné al principio, Bauman (1982) indica que nuestro pasado provee la lógica con que inyectamos nuestras acciones, organizamos nuestro mundo y reconocemos quién pertenece o no a nuestro grupo social. La historia destaca límites de identidad, como son la identidad étnica (Barth, 1969), la religiosa, o cualquier otra característica de un grupo o comunidad, porque diferentes comunidades celebran distintos hechos y tradiciones. Así, el pasado, el presente y la esperanza para un cierto futuro funcionan como poderosas herramientas políticas y la gente utiliza varias maneras para mantener, dar credibilidad y mejorar su posición social y poder. Queda claro que el Estado es el mejor manipulador y creador de una historia.

Para entender cómo funciona la historia en el proceso de la creación de una identidad, es útil distinguir entre *historia* y *memoria*. Aquí usaré el término *historia* para referirme al cuerpo del conocimiento oficial y formalmente construido, y el de *memoria social* para aquella reserva de experiencias

perpetuadas y mantenidas en el colectivo popular y regional (Connerton, 1989; Hutton, 1993). Alonso explica que:

Las historias son  
ideológicamente constituidas.  
Representaciones del pasado  
son organizadas en esquemas  
interpretativos y en estrategias  
discursivas que producen  
significados de la verdad. Éstas,  
para ser creíbles, deben ser  
historias terminantes;  
significados de la verdad son  
también significados de poder  
[...] Poder y memoria son  
acogidos íntimamente en la  
representación de historias  
oficiales que son centrales en la  
producción y reproducción de la  
hegemonía (1988:50).

Es decir, la historia se constituye, de manera selectiva, de memorias sociales, las cuales, en este proceso, pierden su detalle, su regionalismo y su especificidad para que toda la gente se identifique con la historia oficial representante de la nación u otro tipo de comunidad. Sin embargo, estas mismas memorias sociales disputan a la historia la prevalecencia de su detalle, regionalismo y especificidad, y siempre pueden ser retomadas por un grupo o una comunidad más pequeña, por

lo general en una posición subalterna, para construir una contrahistoria. La historia y la memoria social existen en una relación dialéctica, la cual depende de la ideología hegemónica y las luchas subalternas.

La lucha de los chicanos en los Estados Unidos es uno de los muchos ejemplos del papel que juega la memoria social en la construcción de una contrahistoria y en su protesta ante la hegemonía existente. Para mediados de los años sesenta del siglo XX, la frustración de los jóvenes mexicoamericanos y la atmósfera de cambio social condujeron al surgimiento del movimiento chicano (Acuña, 1988; García, 1997; Gómez-Quíñones, 1990; Muñoz, 1989). Gracias a su educación, que muchos obtuvieron por el *G.I. Bill* (una ley que hizo posible que los veteranos de la Segunda Guerra Mundial recibieran educación universitaria), estos jóvenes se dieron cuenta de que los procesos de americanización no habían beneficiado la posición social de los mexicoamericanos; al contrario, sentían que en vez de ganar el ingreso al sueño americano lo habían perdido y, además, con ello su capacidad de hablar español y su cultura mexicana. Los mexicoamericanos comenzaron a buscar hacia dentro los modelos para construir su modo de vida en vez de hacerlo en el ámbito anglosajón. Para entender qué significaba ser mexicoamericano y reconocer las causas de su pobreza y posición de segunda clase, estudiantes, maestros y artistas mexicoamericanos, principalmente, se apoyaron en la historia para buscar "una reinterpretación de su existencia que pudiera descubrir los



mitos y leyendas de la lucha por la sobrevivencia y proveer las bases para un renacimiento cultural y político” (García, 1997:48-49).

Los chicanos reconocieron que el pasado es manipulado estratégicamente para construir y legitimar una muy particular identidad colectiva hegemónica, al igual que un pasado, presente y futuro. Vieron cómo los anglosajones obtenían el poder al usar el pasado selectivamente para construir su hegemonía. Pero la historia es una herencia vulnerable; el pasado es fácilmente manipulable para componer una contrahistoria que emancipe a grupos subalternos en el camino de renegociar una realidad social alternativa. La vuelta hacia sus propias experiencias y memorias permitió a los chicanos construir un movimiento, una identidad propia y representar una historia basada en sus raíces indígenas, en la cultura mexicana y en el rechazo a la opresión angloamericana. Su memoria social, de más de un siglo de opresión, privación y negación de oportunidades, proveyó la sustancia y las raíces históricas para la representación de su historia. Evocando tanto la historia como la Revolución Mexicana y extrayendo rasgos de una diversa y extensa herencia y memoria social -como la Virgen de Guadalupe, la Malinche y Teresa Urrea-, el movimiento chicano se materializó sobre una amplia base histórica en la cual todos y cada uno podían encontrar alguna afiliación y contar con el sentido de pertenecer a una comunidad imaginada (Anderson, 1991). Registrando en los archivos,

desenterraron a Teresa Urrea, una figura que los escritores chicanos descubrieron y encontraron apropiada para integrarla a una historia e identidad chicanas en desarrollo (Larralde, 1976; Rodríguez y Rodríguez, 1972).

Para dar contexto histórico al lector, vale la pena empezar con un resumen de la historia de Teresa, antes de continuar con mi análisis.

### ***TERESA URREA, LA SANTA DE CABORA***

Teresa Urrea, hija ilegítima, nació en Ocoroni, Sinaloa, México, el 15 de octubre de 1873. Su padre, Tomás Urrea, próspero hacendado, la procreó al forzar a su madre, una chica de 14 años que trabajaba en su hacienda. La mayoría de las referencias destacan que la madre de Teresa era indígena de origen yaqui (McWilliams, 1968; Mirandé y Enríquez, 1982; Rodríguez y Rodríguez, 1972) o tehueco de Sinaloa (Holden, 1978; Meier, 1997). Sin embargo, la falta de documentos hace difícil verificar y confirmar estos testimonios. En una choza y sin ningún tipo de educación formal, Teresa creció con su mamá y tía, que trabajaban en el rancho de Tomás Urrea.

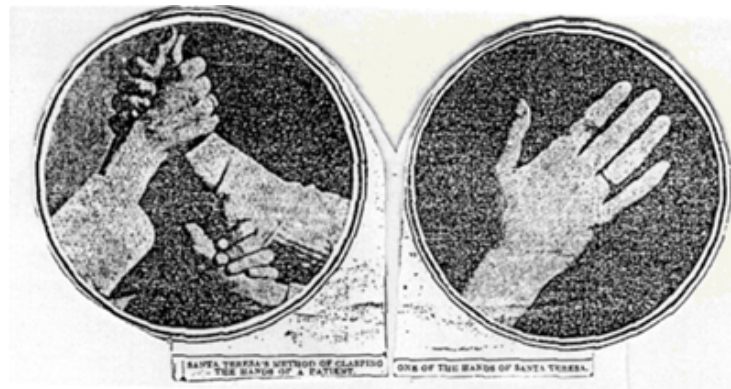
En 1889, a los 16 años de edad, Teresa mejoró su posición social cuando fue a vivir al rancho de su padre en Cabora, cerca de Álamos, entre los valles de los ríos Yaqui y Mayo, en Sonora (véase la **figura 1**), donde una sirvienta, apodada la *Huila*, la enseñó a curar varias enfermedades mediante

hierbas. En ese mismo año, Teresa sufrió un ataque cataléptico que la puso en trance profundo por dos semanas. La familia, creyendo que había muerto, preparó su velorio, en cuyo transcurso Teresa Urrea despertó, lo cual creó gran conmoción entre los asistentes. Las primeras palabras de Teresa fueron que usaran el féretro para la Huila, porque moriría esa misma noche, lo que en efecto sucedió (Putnam, 1963; Vanderwood, 1998). Como resultado del ataque, Teresa comenzó a tener visiones y desarrolló una capacidad curativa (Dare, 1900; *La ilustración espiritista*, 1892:255-260). Estos poderes le permitieron ver las aflicciones de las personas y curarlas mediante una combinación de imposición de las manos, frotación del área afectada con una mezcla de tierra con su saliva -y en algunas ocasiones, con su propia sangre- y con remedios naturales. Se decía que de ella emanaba un sutil aroma de rosas y algunos intentaron recoger su sudor o lágrimas para usarlos como perfume (Holden, 1978; Pérez, 1993; Vanderwood, 1998). Como Teresa consideraba que sus poderes eran dones divinos, no cobraba por el ejercicio de éstos, característica que se sumó a su carisma y espíritu personal. En tan sólo unos meses, miles de personas de todos los rincones del norte de México viajaron a Cabora para ser curados por Teresa (véase **figura 2**), la Santa o Niña de Cabora (Holden, 1978; Putnam, 1963; Rodríguez y Rodríguez, 1972).

**FIGURA No. 1:** Ubicación geográfica de Cabora



**FIGURA No. 2:** Izquierda: método de curación de Teresa Urrea, derecha: una de sus manos



Aunque no está claro si Teresa habló, de modo directo o no, en contra del gobierno porfirista, sabemos que sí se expresó en contra de la corrupción de la Iglesia e incitó a la gente a amar a Dios directamente sin tener que pagar a esta institución por su "dirección". Como la Iglesia estaba aliada con el gobierno porfirista, estos comentarios se interpretaron

como traición a la patria y herejía. Adicionalmente, dos grupos antagónicos, los indios mayos y la *gente de razón*<sup>5</sup> de Tomochic, Chihuahua (Almada, 1938; Frías, 1911; Osorio, 1995), invocaron su nombre y su imagen en sus protestas contra la opresión gubernamental. Los primeros atacaron el pueblo de Navojoa el 15 de mayo de 1892. Tomaron la plaza y mataron a varios oficiales en protesta por la discriminación y la explotación que sufrían de parte del gobierno y los hacendados (Troncoso, 1905; Vanderwood, 1998:196).

Por otra parte, la rebelión de Tomochic consistió en una serie de escaramuzas sostenidas durante un año entre la gente de razón y el ejército federal (Almada, 1938; Chávez Calderón, 1964; Frías, 1911; Illades Aguiar, 1993; Osorio, 1995; Valadés, 1985; Vanderwood, 1998). El pretexto inmediato para las hostilidades fue una pintura religiosa que el gobernador tomó sin autorización de la Iglesia, pero, en realidad, el problema se debió a pugnas por el poder totalitario del Estado mexicano. La gente de razón de Tomochic quería poner un alto al creciente ejercicio totalitario de la nación (Almada, 1938; Osorio, 1995), y éste fue uno de los muchos levantamientos similares ocurridos en el estado de Chihuahua (Alonso, 1995; Nugent, 1993). El gobierno porfirista atribuía la rebelión a la supuesta influencia e instigación de Teresa. En realidad, la gente de razón de Tomochic buscó el apoyo de Teresa mucho después de empezados sus problemas con el gobierno federal. Después del primer ataque federal, en diciembre de 1891, los de

Tomochic realizaron una peregrinación al rancho de Cabora para pedir la bendición de Teresa, acción que la comprometió directamente (Frías, 1911; *El hijo de ahuízote*, 1892a y b; *El monitor republicano*, 1892a-f y 1893; Turner, 1911; *La voz de México*, 1892). En diciembre de 1892, después de una larga contienda, el ejército masacró a la mayoría de la población y quemó el pueblo hasta sus cimientos.

Después de que Teresa fue asociada a esas rebeliones, el presidente Díaz se sintió lo suficientemente amenazado, por lo que mandó arrestarla y expulsarla del país. El 19 de mayo de 1892, fue aprehendida y, sin juicio, fue exiliada a Estados Unidos, donde inicialmente residió en Nogales, Arizona, en una casa provista por sus seguidores. Allí, al igual que en todos los lugares donde radicó, Teresa continuó curando de manera gratuita a muchas personas, sobre todo mexicanos y mexicoamericanos. Algunos de esos pacientes fueron los abuelos de los chicanos de los años sesenta (Arias, 1995).

Aun en el exilio, Teresa continuó influyendo en su gente. En 1896 fue asociada, de nueva cuenta, a otra rebelión en Sonora. El 12 de agosto, indios yaquis asaltaron la aduana de Nogales, México, en contra del "mal gobierno" (Holden, 1978; Putnam, 1963; Rodríguez y Rodríguez, 1972). Durante el ataque se oyó a los sediciosos gritar: "¡Viva la Santa de Cabora!". Además, entre las pertenencias de uno de los indios yaquis muertos en el ataque se encontró una foto de ella (*La constitución*, 1896:2). La vinculación de este evento con

Teresa incrementó significativamente su imagen de revolucionaria (AGN-MGR; AHSRE, exp. L.E. 730 (I), 1-3-670 (I y II), 9-15-14, 9-15-15, 11-19-11; *Arizona Daily Citizen*, 1896:1; *Arizona Silverbelt*, 1896a:2 y b; *Oasis*, 1896:1; *La voz del estado*, 1896b:2). Por otro lado, en la mente de algunos ciudadanos estadounidenses y mexicanos prevalecía la idea de que una mujer que era adorada por gente no grata como los yaquis y que aparentemente ejercía un control místico sobre este grupo incontrolable, debía de ser bruja. Aunque Teresa usaba sus poderes para el “sagrado” propósito de curar, se consideraba que los aplicaba para encantar a los temidos yaquis para que atacaran el orden social y a los buenos ciudadanos de ambos países. En consecuencia, algunos la llamaron la Bruja de Nogales (*Oasis*, 1896:1; *San Francisco Call*, 1896; *San Francisco Examiner*, 1896; *La voz del estado*, 1896a:2).

Después de los levantamientos y revueltas de finales del siglo XIX, Teresa se mudó al pueblo minero de Clifton, Arizona, donde en 1900 se enamoró del minero yaqui Guadalupe Rodríguez, con quien se casó. El matrimonio terminó al siguiente día, ya que Guadalupe, por órdenes del gobierno mexicano, trató de asesinarla. Unos meses más tarde, Teresa se trasladó de Clifton a California, para curar al hijo de un amigo. Allí fue contratada por una compañía médica para hacer una gira por Estados Unidos, durante la cual Teresa se casó con el hijo de uno de sus amigos anglosajones con quien tuvo dos hijas. Aunque al comienzo del viaje gozó de éxito, al

salir de las áreas de influencia mexicoamericana la gente dejó de consultarla. La compañía regresó de Nueva York a Los Ángeles en bancarrota, por lo que Teresa dio por terminado el contrato. Poco tiempo después regresó a Clifton, donde construyó un hospital con el dinero obtenido en esta gira y pasó los últimos tres años de su vida curando gente. En 1906 murió de tuberculosis, a los 33 años de edad. Las personas que la conocieron o la trataron mencionan que su espíritu se había agotado (Holden, 1978; Putnam, 1963; Rodríguez y Rodríguez, 1972).

### ***TERESA URREA: ¿SANTA DE CABORA Y HEROÍNA REVOLUCIONARIA?***

Teresa aparece en enciclopedias y diccionarios que incluyen temas de los mexicoamericanos, historia latinoamericana, personajes históricos (Chabrán y Chabrán, 1996:1666-1667; Meier, 1984, 1988:227 y 1997:389-392; Meier y Rivera, 1981:359-360; Telgen y Kamp, 1993:405-406) y en trabajos históricos o revistas sobre chicanismo (Acuña, 1988:99; Gómez-Quiñones, 1994:288-289; Larralde, 1976:58-71 y 1978:6-114; McWilliams, 1990:181-182; Mirandé y Enríquez, 1979:79-86 y 1982:173-178; Rodríguez y Rodríguez, 1972:48-68; Salas, 1990:37-38). En estos textos, Teresa es identificada como curandera y las personas que fueron curadas por ella la reconocen como la Santa o Niña de Cabora. Éstos resaltan la labor social que realizó por los pobres, oprimidos e indigentes. En *Roots of Chicano Politics*,



Gómez-Quiñones (1994:288) demuestra muy bien este aspecto:

A la vuelta del siglo, la frontera se había convertido en un área particularmente intensa. Una mujer en la frontera, Teresa Urrea o "la Niña de Cabora", ganó fama como curandera, y hacía pronunciamientos sociales en contra de las prácticas discriminatorias de la Iglesia católica y del gobierno de Díaz, en particular su trato a los indígenas. Fue asociada a una revuelta de indios y mestizos en dos villas montañosas del norte de México y posteriormente fue forzada a migrar a Estados Unidos, donde su popularidad creció entre los residentes mexicanos, a los cuales inculcó la idea de que los derechos políticos regionales deben ser respetados; una creencia común, pero radical en la frontera. Sus denuncias la transformaron en un símbolo de resistencia a la opresión.

Todas las fuentes chicanas refieren su asociación a los varios levantamientos en contra del gobierno. Mientras que los detalles son escasos y los datos comúnmente confundidos, estas fuentes concuerdan en que los levantamientos fueron contra “el mal gobierno” de Díaz, una idea de gobierno que Teresa criticaba. Las fuentes chicanas también comparten el problema y señalan en qué grado Teresa participó en estos levantamientos. Los autores Rodríguez y Rodríguez indican que:

Nunca se ha encontrado alguna evidencia de que tanto Teresa como don Tomás hayan inspirado estas rebeliones, aunque algunas delegaciones de indios tarahumaras, mayos y yaquis la visitaran y buscaran su aprobación. Para sus cuestionamientos, Teresa sólo contestó “las intenciones de Dios es que ustedes tengan sus tierras y si no, no se las habría dado a ustedes” (1972:57).

Junto con Salas (1990), las referencias en enciclopedias y diccionarios confirman esta benigna descripción (Chabrán y Chabrán, 1998:1666-1667; Meier, 1984, 1988:227 y 1997:389-392; Meier y Rivera, 1981:359-360; Telgen y Kamp, 1993:405-406). A favor de un papel más participativo,

Larralde (1976 y 1978) y Acuña (1988) explican que mientras que la evidencia falla en asociar a Teresa con la actividad revolucionaria, su padre, su madrastra y su amigo Lauro Aguirre sí estuvieron directamente involucrados en ésta. Larralde (1976:64) concluye que:

La vida de Teresa también fue la de una revolucionaria que promovió varias publicaciones anti-Díaz a lo largo de la frontera [...] Temerosa de su seguridad y para evitar más derramamiento de sangre entre su gente trató de separarse de la política. Sin embargo, incitó indirectamente a los indios y otros grupos a pelear por sus derechos mediante consejos en tono espiritual.

Aquí, Larralde describe a Teresa como revolucionaria, una imagen más subjetiva de activista política. Sin importar la extensión de sus actividades, todas las fuentes concuerdan en que Teresa desempeñó un papel histórico importante como heroína y defensora de los oprimidos y explotados.

Como se observa en las citas anteriores y en las del principio del capítulo, Mirandé y Enríquez (1979 y 1982) y Larralde (1976 y 1978) explícitamente asocian a Teresa a la Revolución Mexicana. Otros escritores chicanos lo hacen, pero

indirectamente. Salas explica que “la guerra de Tomochic fue precursora de la Revolución de 1910” (1990:38). Además, su participación en la rebelión de Tomochic en lo particular, y del descontento en la frontera en lo general, conectan a Teresa a la Revolución Mexicana.

Adicionalmente, vinculan a Teresa con un importante suceso histórico. Algunos autores chicanos la identifican con la Virgen de Guadalupe, como evidencia, la cita de Mirandé y Enríquez al principio del capítulo. Por su parte, McWilliams escribe que:

En los ojos de los mineros de  
cobre mexicanos en Clifton, La  
Niña fue una santa cuyas  
oraciones e intercesiones  
podían curar a los enfermos y  
restaurar la vista. Por ellos era  
amada y venerada como una  
figura milagrosa, parangón de  
la Virgen de Guadalupe en este  
lado de la frontera (1968:200).

Otros autores sólo la presentan como santa, alejada de la imagen de la Virgen. Por ejemplo, el título de una fotografía de Teresa, en la que está coronada y rodeada de ángeles, dice: “Símbolo de una era, Teresa Urrea fue una Santa para muchos chicanos. Al final, ella retuvo la devoción y la admiración de su gente” (Larralde, 1976:60). En cualquier

caso, las curaciones físicas y sociales formaron, aparentemente, la base de su santidad.

Incluyendo a Teresa como chicana (Larralde, 1976 y 1978; Mirandé y Enríquez, 1979 y 1982), mexicoamericana (Meier, 1988 y 1997; Meier y Rivera, 1981) y como precursora del movimiento político chicano (Mirandé y Enríquez, 1982), en las referencias de trabajos y libros de historia chicana, los escritores la asociaron a los valores inherentes al chicanismo y la instituyeron como figura importante de este movimiento. Habiendo discutido las formas en que Teresa es representada en los textos chicanos, ahora examino cómo se relaciona con el núcleo de los valores de esta comunidad y las experiencias de los mexicoamericanos y chicanos.

### ***TERESA URREA: ¿UNA PRECURSORA CHICANA?***

La identidad chicana se centra en varias características cimentadas en la historia. Teresa y su historia eran y siguen siendo fácilmente vinculadas con el movimiento y la identidad chicanos. Primero, los chicanos están orgullosos de tener un color bronceado y se consideran un grupo social distinto, que denominan *la raza*,<sup>6</sup> aunque esto significa mucho más que etnicidad. Los chicanos son o provienen de clases trabajadoras, apoyan al pueblo y están orgullosos de haber enfrentado la masiva explotación anglosajona. El ser raza también implica haber vivido la frontera -sus circunstancias, problemas, diversidad y movimientos- como experiencia, no sólo en términos geográficos, sino también en la construcción

del *ser*. De esta experiencia, varios investigadores mexicoamericanos han derivado el concepto *borderlands* (Álvarez, 1995; Rosaldo, 1993). La escritora chicana Gloria Anzaldúa (1987:194) capta la constante negociación y la conflictiva y contradictoria realidad de ser raza en sus poemas, como:

Vivir en la frontera  
[*borderlands*] significa saber  
que  
  
la india en ti, traicionada por  
500 años,  
  
ya no te habla más,  
  
que los mexicanos te llaman  
rajetas,  
  
que haber negado el anglosajón  
que llevas dentro  
  
es tan malo como haber negado  
al indio o al negro.

Como vemos a través de la historia, el color de la piel de los mexicoamericanos es indicador de su herencia mixta y de su no pertenencia al grupo anglosajón, y los ha convertido en causa de discriminación (económica, política y social). Los orígenes étnicos de Teresa y su baja posición social cuando era niña corresponden a los dos elementos principales de la

raza. Aunque subió de estrato social al mudarse al lado de su padre, nunca olvidó sus pobres orígenes. Sus poderes curativos los ofreció de manera gratuita a la gente de clase popular. Incluso, después de ser deportada a Estados Unidos continuó curando a personas de bajos recursos. Así, muy de acuerdo con el modo de ser chicano, Teresa mantuvo una fuerte relación de apoyo con el pueblo y su gente.

A diferencia de los anglosajones, cuyos ancestros provienen de distintos lugares, los chicanos destacan sus raíces indoamericanas y se consideran nativos del suroeste americano, un área que denominan *Aztlán*, lugar mítico de donde los aztecas salieron en su migración al sur, al centro de México, donde establecieron su capital Tenochtitlán en 1325. En la concepción chicana, Aztlán incluye los estados de California, Nevada, Arizona, Utah, Nuevo México, Colorado y Texas. Por otro lado, este término no sólo se refiere a un espacio geográfico, sino también, como el concepto de *borderlands*, a una cultura formada por el conflicto, el sufrimiento, la opresión y los pequeños placeres, que caracterizan el tipo de vida de los mexicoamericanos y chicanos. Considero importante aclarar que el apelativo de Aztlán para esta región no tiene ningún fundamento histórico o arqueológico que lo sustente.

Así, otro aspecto relevante de la vida de Teresa para los chicanos es el hecho de que la mitad de su existencia transcurrió en Arizona, Texas y California, o en lo que los

chicanos denominan *Aztlán*. En el sentido del *borderlands*, la experiencia sufrida por Teresa al ir a vivir a los Estados Unidos es similar a la de muchos mexicoamericanos. Teresa, huyendo del gobierno de Díaz, fue forzada a cruzar la frontera y a empezar una nueva vida. Años después, muchos mexicanos cruzarían la frontera huyendo de la revolución.

Otra característica importante del movimiento es la lucha contra la pobreza y la opresión. A esta lucha la denominan *la causa*. Desde esta perspectiva, la opresión es económica, política, cultural, religiosa (protestantismo puritano versus catolicismo romano) y lingüística (inglés *versus* español) (Acuña, 1988; Muñoz, 1989; Rosaldo *et al.*, 1973). En tanto que el movimiento chicano emergía de la opresión -y contra ésta- basada en origen, color y clase, las chicanas, aún años después, empezaron a cuestionar el machismo y su propia posición como mujeres sumisas y a asegurarse de que el movimiento también incluyera el tema de la opresión al género. Teresa también se enfocó al rechazo a la pobreza, opresión, discriminación e injusticia, ya sea directamente mediante actividades revolucionarias o indirectamente dando inspiración, consuelo o sanidad. Ella dedicó su vida a crear un mejor futuro para los oprimidos y explotados apelando a los derechos de indígenas y campesinos. De esta manera, levantó su voz en contra de la Iglesia y el gobierno. Además, lo hizo como mujer, en tiempos en que éstas generalmente no podían actuar públicamente en contra del hombre y las instituciones patriarcales. Sin embargo, Teresa también era



madre. Así, ella incorporó en su vida los dos roles: el de feminista y el de la mujer tradicional. Sólo una de las escritoras chicanas (Salas, 1990) la describe como Adelita - una imagen que las chicanas construyeron para incorporar los dos papeles femeninos a finales de los años ochenta y principios de los noventa-, una mujer valerosa e independiente, pero al mismo tiempo femenina.

La asociación de Teresa a la Revolución Mexicana es esencial para los chicanos y funciona de doble manera: su conexión espiritual con la rebelión de Tomochic la hizo partícipe del efecto de esa rebelión en la Revolución Mexicana (Turner, 1911); a su vez, el vínculo con la revolución la hizo chicana, ya que los chicanos consideran este movimiento como parte de su historia. Así, Teresa proporcionó al movimiento chicano un símbolo más, que se sumó al de la Revolución Mexicana.

La comparación con la Virgen de Guadalupe funciona de igual manera. Teresa fue una figura que reflejó un aspecto relevante en la experiencia de los mexicoamericanos y de los chicanos: el religioso. Mucha gente consideró y llamó *santa* a Teresa en el curso de su vida, lo que facilitó su posterior representación religiosa. Esta comparación, de alguna manera, forzada, no carecía de fundamento.

La Virgen de Guadalupe simboliza la oposición a la opresión y la pobreza; por otro lado, también es signo de revolución, liberación, derechos sociales, esperanza y protección. Después de ser el estandarte de Hidalgo en 1810, Emiliano

Zapata llevó, de nueva cuenta, la imagen de la virgen a los campos de batalla en 1910 en busca de tierra, libertad y derechos indígenas (Poole, 1995; Wolf, 1959). Así también, sólo unos años antes, algunos de esos indígenas y campesinos habían llevado la imagen de Teresa y entonado su nombre en sus rebeliones. Teresa desempeñaría un papel similar para los chicanos.

Asimismo, la virgen representa mestizaje y celebra la mezcla de herencias, etnias y color, mismas cualidades atribuidas a Teresa. De esta manera, Teresa conlleva, como la virgen continúa haciéndolo, una herencia sincrética religiosa.

Las penas de Teresa Urrea poseen varias dimensiones. Su trato como curandera pública incorpora, de alguna manera, las funciones de las curanderas indígenas, con una perspectiva cristiana, y las de políticas comunitarias, que eran más efectivas entre mestizos rurales (Gómez-Quíñones, 1994:288).

Además, Teresa y la Virgen de Guadalupe simbolizan una versión muy particular de la feminidad como madre y virgen. Teresa era virgen cuando comenzó a curar, aspecto relevante ya que su habilidad para aliviar la aflicción y la enfermedad se atribuyó a su pureza. Cuando contrajo matrimonio, algunas

personas se molestaron porque esto restaba valía a su santificada posición (Larralde, 1976 y 1978). McWilliams escribe: "Cuando la Niña se casó con un indio yaqui, fue separada de su esposo por una turba enardecida de mineros que consideraban el matrimonio como un sacrilegio" (1968:200). Por otro lado, primero en una sociedad porfiriana conservadora y predominantemente machista como la mexicana, y después en un patriarcado como el imperante en Estados Unidos, Teresa había cruzado varias barreras para curar y expresar su apoyo a los oprimidos. Su desinteresada dedicación es la reminiscencia de la madre ideal. Al comparar a Teresa con la virgen, los escritores chicanos le atribuyen todas estas connotaciones y la consideran como una santa de igual importancia simbólica.

### ***¿CÓMO EMERGIÓ LA APROPIACIÓN DE TERESA?***

Es difícil dilucidar quién descubrió y rescató a Teresa. Los primeros artículos que narran su historia (Gill, 1957 y 1960; McWilliams, 1968; Putnam, 1963), que han sido citados por los autores chicanos, fueron escritos por académicos y para estos mismos, y publicados en California en revistas de contenido académico como *El Grito* y *Grito del Sol* (Larralde, 1978; Rodríguez y Rodríguez, 1972 y 1973), y en libros (Larralde, 1976). Los autores de estos artículos (Acuña, 1988; Chabrán y Chabrán, 1996; Gómez-Quiñones, 1994; Meier, 1984, 1988 y 1997; Meier y Rivera, 1981; Mirandé y Enríquez, 1979 y 1982) estudiaron o trabajaron en

universidades californianas. Cuando el movimiento chicano surgió, California era uno de sus principales centros (Martínez, 1979). Es posible que estos autores supieran de la vida de Teresa por investigaciones previas, dos de las cuales fueron realizadas en medios académicos californianos (Putman publicó en *Southern California Quarterly* y McWilliams asistió a la Universidad del Sur de California). Artículos posteriores (Acuña, 1988; Chabrán y Chabrán, 1996; Gómez-Quiñones, 1994; Meier, 1984, 1988 y 1997; Meier y Rivera, 1981; Mirandé y Enríquez, 1979 y 1982) también tuvieron orígenes californianos, ya que muchos de sus autores asistieron a universidades en ese estado o trabajaron en ellas (Martínez, 1979). Estas observaciones revelan que el legado de Teresa fue activamente constituido en el mundo académico.

En el proceso de construir una identidad e historia no es suficiente decir qué pasa a través de las existentes memorias sociales. Distinguimos entre la memoria cognoscitiva y la memoria afectiva y sensorial. La recolección cognoscitiva,<sup>7</sup> una manera no emotiva y aprendida para recordar ciertos hechos sin el deseo de revivirlos o reincorporarlos al presente (Hutton, 1993), falla en contemplar la respuesta afectiva y sensorial diariamente generada por las memorias, especialmente en aspectos de creencia, en los que la memoria sensorial tiene particular importancia, ya que creencia es una experiencia afectiva y sentida. Connerton (1989) y Seremetakis (1994) argumentan que para explicar

cómo la memoria colectiva o social es transmitida dentro de un grupo, los actos mnemónicos y las prácticas senso-corporales deben estar interrelacionados. La noción de Connerton acerca de la memoria-hábito -similar al concepto *habitus* de Bourdieu (1977)- indica que la memoria, en parte, toma lugar a través del cuerpo: "el pasado se deposita en el cuerpo" (Connerton, 1989:72), el cual está inscrito con marcadores mnemónicos de historia e identidad de grupo. La memoria-hábito sustenta la memoria social a través de ceremonias conmemorativas y prácticas corporales. Connerton establece que este tipo de memoria no sólo celebra el pasado en el presente, sino también la continuación de esta relación. Por eso el cuerpo, en la formación, mantenimiento y en especial en la reproducción de la memoria-hábito, es un conductor central de la memoria social y de la identidad colectiva. Las prácticas corporales y las experiencias sensoriales operan para producir una experiencia de la comunidad imaginada. Bourdieu explica que estas construcciones son mejor naturalizadas a través de la incorporación y objetivación de las instituciones. Cuando los escritores chicanos construyeron la historia chicana a partir de una reserva de memoria social, no solamente los sentidos cognoscitivos estaban comprometidos en la construcción de una historia e identidad colectiva: también lo estaban los sentidos afectivos y sensoriales. Apelando a este concepto sensorial, sedimentado y de memoria corporal, los escritores

chicanos tratan de producir una experiencia de una comunidad chicana imaginada (Anderson, 1991).

Varios aspectos de la vida y de la persona de Teresa pueden funcionar como marcadores mnemónicos afectivos, experiencias sensoriales añadidas a las asociaciones cognoscitivas ya realizadas. El bajo estrato social al que pertenecía Teresa cuando niña -su mamá siendo sirviente probablemente indígena- conforma una experiencia semejante a la vivida por muchos chicanos y configura la noción de la raza. Teresa, al igual que muchos de ellos, sufrió opresión, injusticia y persecución al punto de ser deportada. En todas estas situaciones lidió con estructuras de poder similares a las que los chicanos tuvieron que enfrentar cuando crearon su movimiento.

Finalmente, las curaciones realizadas por Teresa son atractivas a los sentidos afectivos. Arias menciona que "las curanderas han sido parte de las sociedades mexicanas y chicanas desde los días de los conquistadores. Ellas eran las *medici-ne women* o curanderas de esas comunidades" (1995:1). Varios de los mexicanos y mexicoamericanos que fueron curados por Teresa en México, y principalmente en Estados Unidos, fueron los abuelos de la generación chicana. Como describe Arias:

Mi abuelo y yo nunca la  
olvidaremos [a Teresa] por el  
gran regalo que dio a mi Tata.

Él cumplirá noventa y nueve años el próximo mes en noviembre. Su vista está mal pero fuera de eso es 100% [sano]. No [tiene] problemas de corazón, colesterol, presión alta, ni nada. Además, en su larga vida ha escapado a la muerte muchas veces. Peleó en la Revolución en México, era hombre de la ley en Agua Prieta y contrabandista de licores por un corto tiempo. No cabe duda que mucha gente intentaba matarlo. Sin embargo, ha vivido tanto tiempo sin ningún rasguño. Por este hecho siempre se acordará de La Santa de Cabora. Porque ella le dio una segunda vida y, a lo mejor, un poco más (1995:9).

Arias manifiesta agradecimiento y admiración por lo que hizo Teresa al curar a su querido tata hace muchos años. Así, él expresa en palabras su propia memoria afectiva, sensorial, de Teresa y la de su abuelo y, sin duda, la de toda su familia.

Como hemos visto, las experiencias colectivas mexicoamericanas y chicanas funcionaron como ingredientes culturales e históricos, cognoscitivos y sensoriales para la

creación de las bases de una comunidad imaginada (Anderson, 1991) e hicieron posible la apropiación y cierta representación de Teresa como prerrevolucionaria, precursora chicana. El análisis anterior muestra que la persona de Teresa y la historia de su vida proveyeron a los intelectuales chicanos de suficiente material para construir una santa dentro del ámbito de la universidad. ¿Pero, qué papel juega Teresa hoy en día? ¿Los chicanos contemporáneos la conocen?

### ***TERESA URREA ENTRE LOS CHICANOS CONTEMPORÁNEOS***

Lo que me intriga es que [...] Teresa Urrea sea prácticamente ignorada [...] Sólo existen dos libros [Domecq, 1990; Holden, 1978] en Tucson que hablan de ella, uno de los cuales está escrito en español por una autora mexicana [...] Cuando me pongo a pensar en eso, Teresita no es ni siquiera bien conocida en la comunidad chicana. De alguna manera, nos hemos olvidado de ella. Y solamente en cursos que tratan aspectos chicanos es cuando Teresa Urrea es reencontrada (Arias, 1995:9).



¿Por qué una persona de quien se escribió con tan aparente importancia ha sido prácticamente *olvidada* como Arias indica? ¿De veras la han olvidado en años recientes? ¿Podemos concluir que Teresa existió como santa y precursora entre la gente chicana y no solamente en la literatura de esta población?

Han apelado a la memoria sensitiva chicana por medio de artículos que hablan sobre los paralelismos entre el pasado de Teresa y la historia de esta comunidad; sin embargo, como Arias menciona, pocos chicanos tienen conocimiento de Teresa. Quienes conocen algo de ella ha sido mediante clases o investigaciones. Basado en un estudio preliminar en la comunidad chicana de Tucson y hablando con algunos profesores chicanos, descubrí que Teresa desempeñó un papel personal y religioso para muchas familias, pero esas memorias han permanecido en el ámbito familiar y regional. Según los profesores, generalmente después de que los jóvenes chicanos empiezan a estudiar en las universidades, sobre todo en las que cuentan con un departamento de estudios mexicoamericanos, es cuando aprenden más sobre su historia. De esta manera, los estudiantes chicanos aprenden esta pequeña información como lección de historia, en lugar de revivirla a través de memorias y experiencias familiares. Aun en los medios académicos, el conocimiento sobre Teresa es limitado y depende de los intereses que el individuo tenga en la historia chicana. Este retrato es diferente y bastante desconectado del papel en el cual los

intelectuales chicanos se inspiraron para construir una imagen académica que sirviera a todo Aztlán. Como memoria académica se desarrolla desconectada de lo popular, personal, afectivo y de la memoria habitual. Para los chicanos de hoy, la Santa de Cabora vive principalmente entre los estantes de libros, en archivos y en las mentes curiosas de aquéllos que gustan del conocimiento histórico.

Haber conocido la memoria que tienen los chicanos de hoy nos lleva a definir aún más la pregunta. ¿Implican las palabras de Arias, "nos hemos olvidado de ella", que Teresa antes era parte de la memoria social chicana? ¿Podemos concluir que Teresa antes existió como santa y precursora entre la gente chicana y no solamente en la literatura? Para poder contestar a fondo estas preguntas se requiere de una discusión más profunda sobre el nivel de apropiación popular de la Santa de Cabora por parte de la población chicana en el momento en que surgió este movimiento. Y habría también que incluir un análisis más general de la relación entre el movimiento chicano y la memoria popular de la población de origen mexicano en Estados Unidos.

Como mencioné al principio, el movimiento surgió justamente por un fuerte deseo de regresar a las propias memorias chicanas y construir su propia historia. Los profesores y la literatura chicanos confirman que la separación y la desigualdad entre la historia oficial angloamericana y la memoria social mexicoamericana dieron motivo para buscar

una historia chicana. Desafortunadamente, las generaciones anteriores a la de los chicanos no hablaron de sus experiencias mexicanas o inmigrantes ni enseñaron a sus hijos estas memorias. En cambio, los inmigrantes mexicanos durante décadas trabajaron para asimilarse y americanizarse. Además, el gobierno estadounidense, mediante programas de americanización, trató activamente de borrar los rasgos mexicanos y dirigió la educación a enseñar, a los niños mexicanos y mexicoamericanos, la historia oficial angloamericana. En consecuencia, los chicanos no podían apropiarse mucho de la memoria social mexicoamericana de ese momento porque ésta era escasa después de tantos años y esfuerzos de asimilación y americanización. Así, los chicanos rescataron y construyeron su historia a partir del mundo académico -de artículos escritos sobre su pasado.

Lo anterior nos indica que Teresa sí estaba olvidada aun años antes de que surgiera el movimiento y nos sugiere una de las posibles razones de ello. Otra probable causa se centra en la historiografía y la construcción de una comunidad chicana imaginada. Anderson aplica este principio a la nación y lo define como un concepto que está creado entre un grupo de gente por la manera de acordar las mismas tradiciones, hechos y experiencias. Aunque el movimiento chicano surgió con esta intención, las múltiples diversidades entre todos los mexicoamericanos -como son el urbano *versus* el rural, clase baja *versus* clase alta, trabajador *versus* intelectual y las diferencias entre los mexicanos y mexicoamericanos de

distintos estados como Nuevo Mexico versus Tejas- causaron que el movimiento chicano no lograra crear una raza unida (García, 1989) entre los chicanos y menos entre los mexicoamericanos. Muchos de estos últimos, hasta hoy en día, no se identifican como chicanos. Esa gran heterogeneidad entre los chicanos y la ambivalente relación con los mexicoamericanos impedían que los chicanos construyeran, desde varias memorias, una historia chicana oficial y terminante, vinculada a lo popular. Hasta hoy en día, los chicanos luchan por fortalecer y guardar su historia e identidad y sólo las figuras más destacadas históricamente y con mayor relevancia geográfica -como la Virgen de Guadalupe, la Malinche y los veteranos chicanos como César Chávez, Reyes López Tijerina y Rudolfo Corky Gonzales- siguen siendo importantes. Desde esta perspectiva, Teresa Urrea era una figura menor.

Queda claro que para asegurar las sugerencias aquí planteadas se requiere de más investigación y trabajo de campo.

## ***CONCLUSIÓN***

En este trabajo sobre la apropiación de Teresa Urrea - curandera mexicana y santa del siglo XIX- por el movimiento chicano en los años sesenta ilustré el uso de una diversa memoria social mexicoamericana para la causa chicana. También indiqué la causa de una aparente contradicción entre la manera en que los escritores chicanos escribieron sobre

Teresa Urrea durante la creación de su movimiento y cómo, en la actualidad, la comunidad chicana en general no tiene conocimiento de ella. Mi investigación mostró cómo la construcción histórica de Teresa Urrea, o de cualquier otra figura histórica, tiene un propósito particular y puede resultar incompleta. Este aspecto ilustra el velado y complejo mecanismo de construcción de una figura mnemónica; es decir, una persona que contiene muchos significados y funciona como un recurso para recordar y simbolizar una cierta identidad.

Analizando la representación de Teresa, la Santa de Cabora, como una precursora chicana, ilustré que una memoria distintiva e intelectual había sido reconstruida a propósito para servir a un objetivo político particular, principalmente el de proporcionar un pasado histórico al movimiento chicano, legitimarlo y proveer un sentido de comunidad imaginada. Al hacerlo, algunos aspectos de la vida y de la persona de Teresa han sido idealizados, pero nunca integrados a un ámbito popular o no académico.

Esta investigación pone de manifiesto que la historia y la memoria social son esenciales para establecer y mantener límites de carácter étnico y nacional. También nos abre una ventana al papel integral de la historia y el que desempeña la memoria social en la definición del ser y del *otro*, y la dialéctica entre el estado hegemónico y el subalterno. Muestra, además, cómo las tradiciones selectivas y figuras

históricas como Teresa son parte relevante de la construcción del pasado, presente y futuro. A través de establecer cómo Teresa fungió como una santa chicana, el análisis demuestra el complejo y multifacético mecanismo de selección y construcción de tradiciones y figuras mnemónicas.

---

[1] La investigación en la que está basado este artículo fue llevada a cabo para mi tesis de maestría en antropología social (Newell, 1999). Agradezco a los maestros Emiliano Gallaga Murrieta y Canek Fuentes Hernández, así como a Rebeca Flores Aguilar por su ayuda en escribir este texto en español. También al doctor Miguel Olmos y los dictaminadores de la revista por sus comentarios y por darme la oportunidad de publicar este trabajo, el cual fue realizado gracias al apoyo económico del Departamento de Antropología de la Universidad de Arizona con dos becas del Edward Spicer Scholarship.

[2] Todas las traducciones textuales han sido hechas por la autora.

[3] Chicano es un término usado por hombres y mujeres que han adoptado la ideología política militante del movimiento chicano, originado durante los años sesenta y setenta. Este término trae consigo una connotación activista por una conciencia nacional chicana.

[4] El término mexicoamericano se refiere, en general, a las personas de ascendencia mexicana, nacidos y que residen en Estados Unidos. Algunos mexicoamericanos se autodenominan chicanos; otros prefieren no adoptar este término por su carga política y conciencia nacionalista.

[5] *Gente de razón*, usado durante este periodo en la sierra Madre, se refiere a gente no indígena.

[6] El término *la raza* se aplica a la gente de descendencia latina.

[7] Acuné el término "recolección cognoscitiva" con base en los pensamientos de Connerton (1989), Hutton (1993) y Seremetakis (1994). Connerton y Seremetakis separan memoria sensitiva y memoria cognoscitiva. Esta última es más bien conocimiento o hechos que uno ha aprendido para recordar.

Hutton añade a este concepto la distinción entre recolección de conocimiento y la repetición de éste. "La recolección concierne a nuestro esfuerzo presente para evocar el pasado", mientras que "repetición concierne a la presencia de nuestro pasado" (1993:XX-XXI).

## **BIBLIOGRAFÍA**

Archivo General de la Nación, rama Manuel González Ramírez (AGN-MGR), México.

Archivo General de la Nación, hemeroteca, México.

Acervo Histórico Diplomático de la Secretaría de Relaciones Exteriores (AHSRE), expediente L.E. 730 (I), 1-3-670 (I y II), 9-15-14, 9-15-15, 11-19-11, México.

Fototeca de la Dirección General del Acervo Histórico Diplomático de la Secretaría de Relaciones Exteriores, archivo 3/1 (Teresa Urrea).

Arizona Archaeological and Historical Society, expediente Santa Urrea, fotos núms. 1671, 62341, 4-2273, y expediente Out of State-Mexico núms. 6522, 44475, Tucson, Arizona, Estados Unidos.

Special Collections, Tucson, Arizona, Estados Unidos, Biblioteca Principal, Universidad de Arizona.

William Curry Holden Collection, Southwest Collections, Texas, Estados Unidos, Universidad Texas Tech, Lubbock.

Acuña, Rodolfo, *Occupied America: A History of Chicanos*, tercera edición, Nueva York, Harper and Row Publishers, 1988.

Aguirre, Lauro, "Carta", *La ilustración espiritista*, 1:138-143, México, septiembre de 1892.

Almada, Francisco R., *La rebelión de Tomochic*, México, 1938.

Alonso, Ana M., "The Effects of Truth: Re-presentations of the Past and the Imagining of Community", *Journal of Historical Sociology* 1(1):33-57, 1988.

- , "The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity", *Annual Review of Anthropology* 23:379-405, 1994.

- , *Thread of Blood: Colonialism, Revolution, and Gender on Mexico's Northern Frontier*, Tucson, University of Arizona Press, 1995.

Álvarez, Robert R., Jr., "The Mexican-US Border: The Making of an Anthropology of Borderlands", *Annual Review of Anthropology* 24:447-470, 1995.

Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books, 1987.

Arias, Wil, "Teresa y Alfredo", trabajo no publicado escrito para el doctor Rubio-Goldsmith en el curso estudio México-americano 485, Tucson, Universidad de Arizona, 1995.

*Arizona Daily Citizen*, "Nogales: Revolutionists Attack the Customs House and Kill Three Guards", 12 de agosto de 1896, p. 1.

*Arizona Silverbelt*, "Nogales Revolution", Globe, Arizona, 20 de agosto de 1896a, p. 2.



-, "Santa Teresa and the Nogales Insurrection", *Globe*, Arizona, 27 de agosto de 1896b.

Barth, Fredrik, "Introduction", en Fredrik Barth (editor), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Oslo, Universitetsforlaget, 1969, pp. 9-38.

Bauman, Zygmunt, *Memories of Class: The Pre-history and After-life of Class*, Londres, Routledge, 1982.

Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 159-171.

Chabrán, Richard y Rafael Chabrán (editores), *The Latino Encyclopedia*, 6:1667, Nueva York, Marshall Cavendish, 1996.

Chávez Calderón, Plácido, *La defensa de Tomochic*, México, Editorial Jus, 1964.

Connerton, Paul, *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

*Constitución, La*, "El asalto de la aduana de Nogales", Hermosillo, México, 18 de septiembre de 1896, p. 2.

Dare, Helen, "Santa Teresa, Celebrated Mexican Healer, Whose Powers Awe Warlike Yaquis in Sonora, Comes to Restore San Jose Boy to Health", en *San Francisco Weekly Examiner*, 26 de julio de 1900, n.p.

Domecq, Brianda, *La insólita historia de la Santa de Cabora*, Mexico, Planeta, 1990.

*Hijo de ahuízote, El*, "Lo de Tomochic", México, 20 de noviembre de 1892a, p. 7.

-, "Lo de Tomochic", México, 4 de diciembre de 1892b, p. 7.

Frías, Heriberto, *Tomochic*, México, Librería de la Viuda de Ch. Bouret, 1911.

García, Ignacio M., *United We Win: The Rise and Fall of La Raza Unida Party*, Tucson, University of Arizona, Mexican American Studies Center, 1989.

- , *Chicanismo: The Forging of a Militant Ethos among Mexican Americans*, Tucson, University of Arizona Press, 1997.

Gill, Mario, "Teresa Urrea, la Santa de Cabora", en *Historia mexicana* 5(4):626-644, El Colegio de México, 1957.

, "Teresa Urrea, la Santa de Cabora", en Mario Gill (editor), *Episodios mexicanos: México en la hoguera*, México, Editorial Azteca, 1960, pp. 7-41.

Gillis, John R. (editor), *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

Gómez-Quiñones, Juan, *Chicano Politics: Reality and Promise, 1940-1990*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1990.

-, *Roots of Chicano Politics, 1600-1940*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1994.

Halbwachs, Maurice, *The Collective Memory* (primera edición: 1950), traducida y editada por Francis J. Ditter, Jr. y Vida Yadzdi Ditter, NuevaYork, Harper and Row, 1980.

-, *On Collective Memory*, traducida por Lewis Coser, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

Hobsbawm, Eric J. y Terence Ranger (editores), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Holden, William C., *Teresita*, Owings Mills, Maryland, Stemmer House Publishers, 1978.

Hutton, Patrick H., *History as an Art of Memory*, Hanover, University Press of New England, 1993.

*Ilustración espiritista*, La, "Noticias acerca de la médium Teresa Urrea", 1:255-260, México, enero de 1892.

*Imparcial*, El, "Reseña exacta del asalto dado a la Villa de Nogales la madrugada del 12 de agosto de 1896 por indios en su mayor parte Yaquis, capitaneados por Arvizu", Guaymas, Son., 26 de agosto de 1896, p. 1.

Illades Aguiar, Lilián, *La rebelión de Tomochic 1891-1892*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993.

Larralde, Carlos, "The Teresita movement: 1888-1905", en *Mexican American Movements and Leaders*, Los Alamitos, California, Hwong Publishing Company, 1976, pp. 58-71.

, "Santa Teresa, a .Chicana Mystic", *Grito del Sol: A Chicano Quarterly* 2:6-114, 1978

MacLachlan, Colin M. y William H. Beezley, *El Gran Pueblo: A History of Greater Mexico*, segunda edición, Upper Saddle River, N.J., Prentice Hall, 1999.

Martínez, Julio A., *Chicano Scholars and Writers: A Bio-Bibliographic Dictionary*, Metuchen, N.J., The Scarecrow Press, Inc., 1979.

McWilliams, Carey, *North from Mexico: The Spanish Speaking People of the United States*, Westport, C.T., Greenwood Press, 1968, pp. 199-200.

-, *North from Mexico: The Spanish Speaking People of the United States*, nueva edición por Matt S. Meier, Westport, C.T., Greenwood Press, 1990.

Meier, Matt S., "Urrea, Teresa", en *Bibliography of Mexican American History*, Westport, C.T., Greenwood Press, 1984.

-, "Teresa Urrea", en *Mexican American Biographies: A Historical Dictionary 1836-1987*, Westport, C.T., Greenwood Press, 1988, p. 227.

, "Teresa Urrea (1873-1906). Mexican American Mystic, Curandera (Herbalist, Faith Healer), en *Notable Latino Americans: A Biographical Dictionary*, Westport, C.T., Greenwood Press, 1997, pp. 389-392.

Meier, Matt S. y Feliciano Rivera, "Teresa Urrea", en *Dictionary of Mexican American History*, Westport, C.T., Greenwood Press, 1981, pp. 359-360.

Mirandé, Alfredo y Evangelina Enríquez, *La Chicana: The Mexican-American Woman*, Chicago, University of Chicago Press, 1979.

, "Chicanas in the History of the Southwest", en Livie Isauro Durán y H. Russell Bernard (editores), *Introduction to Chicano Studies*, segunda edición, Nueva York, Macmillan Publishing Company, 1982, pp. 156-179.

*Monitor, El*, "Lo del asalto a Nogales", Hermosillo, Son., 21 de agosto de 1896, p. 2.

*Monitor republicano, El*, " 'Jesucristo', 'la virgen' y secuaces", México, 7 de enero de 1892a, p. 3.

-, "Los sucesos de Tomochic", México, 19 de enero de 1892b, p. 2.

-, "Entrevista con el cura de Tomochic", México, 2 de noviembre de 1892c, p. 1.

-, "La sublevación de Tomochic", México, 3 de noviembre de 1892d, p. 4.

-, "La vida en Tomochic", México, 9 de noviembre de 1892e, p. 1.

-, "Últimos detalles sobre lo de Tomochic", México, 15 de noviembre de 1892f, p. 3.

, "La sublevación en Chihuahua", México, 18 de abril de 1893, p. 3.

Muñoz, Carlos, Jr., *Youth, Identity, Power: The Chicano Movement*, Londres y Nueva York, Verso, 1989.

Newell, Gillian E., "Teresa Urrea, Early Chicana? The Politics of Representation, Identity, and Memory", tesis de maestría no publicada, Departamento de Antropología, Universidad de Arizona, Tucson, Estados Unidos, 1999.

Nugent, Daniel, *Spent Cartridges of Revolution: An Anthropological History of Namiquipa, Chihuahua*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.

*Oasis*, "Nipped in the Bud. Lauro Aguirre's Revolution Materializes, the Customs House at Nogales Captured", Nogales, Arizona, 15 de agosto de 1896, p. 1.

O'Brien, Jay y William Roseberry (editores), *Golden Ages, Dark Ages: Imagining the Past in Anthropology and History*, Berkeley, University of California Press, 1991.

Osorio, Rubén, *Tomochic en llamas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.

Pérez, Luis, "Silver City Man Searching for Saint of Cabora's Grave", *Silver City Daily Press*, Silver City, N.M., 20 de mayo de 1993.

Poole, Stafford, *The Lady of Guadalupe: The Origins and Sources of a Mexican National Symbol 1531-1797*, Tucson, University of Arizona Press, 1995.

Putnam, Frank B., "Teresa Urrea, 'The Saint of Cabora' ", *Southern California Quarterly* 45(3):245-264, 1963.

Rodríguez, Richard y Gloria L. Rodríguez, "Teresa Urrea: Her Life, as it Affected the Mexican-U.S. Frontier", en *El Grito* 5(4):48-68, Berkeley, Quinto Sol Publications, 1972.

-, "Teresa Urrea: Her Life, as it Affected the Mexican-U.S. Frontier", en Octavio Romano-V., (editor), *Voices: Readings from El Grito*, Berkeley, Quinto Sol Publications, 1973, pp. 179-199.

Rosaldo, Renato, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis* (primera edición: 1989), Boston, Beacon Press, 1993.

-, Robert A. Calvert y Gustav L. Seligmann (editores), *Chicano: The Evolution of a People*, Minneapolis, Winston Press, 1973.

Salas, Elizabeth, *Soldaderas in the Mexican Military: Myth and History*, Austin, University of Texas Press, 1990.

*San Francisco Call*, "Santa Teresa to Be a Freak", San Francisco, California, 27 de agosto de 1896, s.p.

*San Francisco Examiner*, "Fierce Yaquis Eager for War", San Francisco, California, 18 de agosto de 1896, p. 1.

Seremetakis, C. Nadia, *The Senses Still: Perception and Memory as Material Culture in Modernity*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, pp. VII-43.

Sider, Gerald y Gavin Smith (editores), *Between History and Histories: The Making of Silences and Commemorations*, Toronto, University of Toronto Press, 1997.

Telgen, Diane y Jim Kamp (editores), *Notable Hispanic American Women*, Detroit, Gale Research Inc., 1993, pp. 405-406.

Troncoso, Francisco P., *Las guerras con las tribus yaqui y mayo del estado de Sonora*, México, tipografía del Departamento de Estado Mayor, 1905, pp. 190-199.

Turner, John K., *Barbarous Mexico*, Chicago, Charles H. Kerr and Co., 1911.

Valadés, José C., *Porfirio Díaz contra el gran poder de Dios: Las rebeliones de Tomochic y Temosachic*, México, Ediciones Leega Júcar, 1985.

Vanderwood, Paul, *The Power of God Against the Guns of Government: Religious Upheaval in Mexico at the Turn of the Nineteenth Century*, Stanford, Stanford University Press, 1998.

Vélez-Ibáñez, Carlos G., *Border Visions: Mexican Cultures of the Southwest United States*, Tucson, University of Arizona Press, 1996.

*Voz del estado, La*, "Asalto a la aduana fronteriza de Nogales", Magdalena, México, 16 de agosto de 1896a, p. 2.

-, "Sobre el asalto a la aduana de Nogales", Magdalena, México, 24 de agosto de 1896b, p. 2.

*Voz de México, La*, "Los sublevados de Tomochic", 17 de noviembre, México, 1892, p. 3.

Williams, Raymond, *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977.

Wolf, Eric R., "The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol", *Journal of American Folklore* 71:34-59, 1958.