
ARTÍCULO

El Apocalipsis de Santa Teresa: *Tomóchic! Redención!*
como pensamiento del destierro

The Apocalypse of Santa Teresa: *Tomóchic! Redención!*
as Exile Thought

ZACHARY CAMPBELL

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-3626-2294>
Farmingdale State College SUNY, Estados Unidos
campbez@farmingdale.edu

Resumen:

Aunque se ha examinado la historia de las revueltas que adoptaron como estandarte a Teresa Urrea, una mexicana con poderes curativos conocida como la “Santa de Cabora”, no se ha explorado este fenómeno desde la perspectiva de la historia intelectual. Este artículo analiza *Tomóchic! Redención!* (1896), obra escrita por Teresa Urrea y Lauro Aguirre, y publicada en el periódico *El Independiente* en El Paso, Texas. En su recuento de la rebelión y masacre llevadas a cabo en Tomóchic, Chihuahua, los autores emplean ciertos conceptos del espiritismo para



construir un pensamiento rebelde. Esta politización del espiritismo, una doctrina que intenta armonizar ciencia y religión, consiste en la resignificación de materiales ideológicos y en la intensificación de rasgos discursivos, dirigidos especialmente a la articulación de un agudo conflicto social. Este análisis se enfoca en la “Introducción” de la obra, donde se presenta una serie de figuras reestructuradas con nuevos sentidos en el contexto de la lucha fronteriza: el narrador —un prisionero afligido por dudas espirituales—, un espíritu que le aconseja y las visiones que contempla el narrador al dormir. Se adelanta la hipótesis de que esta politización del pensamiento fue un fenómeno bastante generalizado en el periodismo fronterizo prerrevolucionario, resultado de un proceso de reinención ideológica que acompañaba el destierro. Las últimas décadas del Porfiriato crearon una situación en la que el exilio, el crecimiento de nuevos conflictos y solidaridades, así como el periodismo colaboraron para producir formas inéditas de pensar, escribir y agitar.

Palabras clave:

Revolución mexicana, política y espiritismo, testimonio, revelación.

Abstract:

Although the history of the revolts that adopted Teresa Urrea, a Mexican woman with healing powers known as the “Saint of Cabora,” as their banner has been examined, this phenomenon has not been explored from the perspective of intellectual history. This article analyzes *Tomóchic! Redención!* (1896), a work written and published by Teresa Urrea and Lauro Aguirre in El Paso, Texas. In their retelling of the rebellion and massacre that occurred in Tomóchic, Chihuahua (1892), the authors use certain concepts of spiritism to construct a rebellious thought. This

politicization of spiritualism, a doctrine that attempts to harmonize science and religion, consists in the resignification of ideological materials and in the intensification of discursive features, directed especially to the articulation of an acute social conflict. This analysis focuses on the “Introduction” of the work, where a series of restructured figures are presented with new meanings in the context of the border struggle: the narrator —un prisoner afflicted by spiritual doubts—, a spirit that advises him and the visions that the narrator contemplates while sleeping. The hypothesis is advanced that this politicization of thought was a fairly generalized phenomenon in pre-revolutionary frontier journalism, the result of a process of ideological reinvention that accompanied the exile. The last decades of the Porfiriato created a situation in which exile, the growth of new conflicts and solidarities, as well as journalism collaborated to produce unprecedented ways of thinking, writing and agitating. Although little known, they represent a moment worthy of future research.

Keywords:

Mexican Revolution, politics and spiritism, testimony, revelation.

Recibido: 3 de septiembre de 2024

Aceptado: 28 de noviembre de 2024

Publicado: 1 de enero de 2025

DOI: <https://doi.org/10.36798/critlit.i30.539>

A finales de octubre de 1892, el ejército porfirista asedió el pueblo de Tomóchic, Chihuahua, ubicado en un valle de la Sierra Madre. En el pueblo existía un conflicto entre autoridades y habitantes que había durado más de una década. Se debía en parte a que los tomoches habían

sido tildados de “fanáticos” y difamados por las autoridades eclesiásticas: adoraban a Teresa Urrea, una adolescente conocida como “la Santa de Cabora” por sus poderes curativos, y visitaban a unos santos “viejitos” que deambulaban con un ícono de la Virgen del Refugio por la Sierra (Vanderwood 45-47; 270-275). Después de sitiar el pueblo, los soldados asaltaron el cuartel de los tomoches y sacaron a los pocos combatientes que quedaban, a los que enseguida alinearon y fusilaron. Al triunfo le sucedió el saqueo y, si es de creer la versión de Heriberto Frías, el festejo sombrío entre copas de coñac y sotol (Osorio 109-110; Frías 182).

Así terminaron los eventos de Tomóchic, levantamiento convertido en campaña de exterminio que permite trazar cómo las políticas porfiristas del despojo, de la centralización de poder y de la dominación eclesiástica terminaron colmando la paciencia de los tomoches y provocaron su rebelión (Vargas Valdez, “Tomóchic” 142-143; Vanderwood 48). Estos acontecimientos presagiaron las insurrecciones que estallarían por todo el territorio mexicano en menos de dos décadas, y en las que los chihuahuenses serían de los primeros en pronunciarse (Katz 59-61).

Como sucedería también con la Revolución, la catástrofe de Tomóchic hizo eco en la literatura nacional en dos folletines publicados en periódicos. En México, *El Demócrata* publicó *Tomochic! Episodios de campaña, un relato de un testigo presencial*¹ en la primavera de 1893 (Vargas Valdez, “Introducción” 11-12). Esta novela, una mezcla de romanticismo y naturalismo, fue escrita y publicada de forma anónima por el ya mencionado Frías, teniente del noveno batallón que había participado en la campaña (Brown x). Tres años después, en el verano

¹ Tanto en el título de esta obra, como en el título y las demás citas de la obra de Aguirre y Urrea, se respeta la ortografía original.

de 1896, Lauro Aguirre —ingeniero y adherente a la nueva doctrina del espiritismo— y la “santa” Teresa Urrea publicaron *Tomóchic! Redención! Narración Histórico-Filosófica* en *El Independiente*, un periódico publicado por Aguirre y Ricardo Johnson, Jr. en El Paso, Texas (Vanderwood 181; Vargas Valdez, “Introducción” 14).

No es extraño que Lauro Aguirre fuera adepto al espiritismo, un conjunto de creencias que estuvo en boga entre cierta élite letrada en México en la segunda mitad del siglo XIX (Leyva 80). La doctrina espiritista intenta armonizar ciencia y religión, y plantea la existencia de otros mundos de espíritus con los que es posible comunicarse (Kardec 30-33). A pesar de que varios autores han comentado sobre las conexiones entre el espiritismo mexicano y la política en la época finisecular, nadie ha profundizado en un análisis detenido de estas conexiones en *Tomóchic! Redención!* (Leyva 240-251; Myers 231-236). En lo que sigue, después de resumir algunos datos históricos necesarios para situar la obra, analizo cómo *Tomóchic! Redención!* aplica la doctrina del espiritismo a la política para construir un pensamiento revolucionario.

La politización del espiritismo consiste en la resignificación de elementos ideológicos de la doctrina (figuras, conceptos, etc.), intensificando ciertos rasgos discursivos, especialmente en la articulación de un agudo conflicto social. El presente ensayo entiende la politización como una ampliación y/o intensificación de un conflicto social (en el pensamiento, en un escrito, mediante una huelga, a lo largo de una frontera, etc.). A veces, politizar el espiritismo en la narración significa añadir elementos inéditos, intensificar conceptos existentes o invertirlos con sentidos nuevos, siempre con el propósito de construir “una literatura de guerra” (Valadés 73). En la “Introducción” de la obra, texto en el que este artículo pone un énfasis particular, este proceso de politización incluye tres figuras que quisiera analizar: el narrador escéptico —un hombre preso afligido por dudas espirituales—, una

joven a quien este considera su “ángel tutelar” (94) y las visiones que el narrador contempla mientras duerme.

En una reflexión final, comparto una hipótesis sobre esta politización del pensamiento como un fenómeno generalizado en el periodismo fronterizo anterior a la Revolución mexicana. Con frecuencia, tales transformaciones del pensamiento correspondieron a un tipo de intelectual propio del Porfiriato tardío, un ser marcado por una movilidad social descendente, un fuerte odio al régimen y un deseo de conectar con los sectores populares.

TERESA URREA

Como constata Jesús Vargas Valdez, “la inconformidad social” supuso una situación difícil para el poderío porfiriano en el último decenio del siglo antepasado. Además de “sequías y hambrunas” en el norte, la centralización del poder mediante la implantación de nuevos caciques políticos y nuevas prácticas de despojo de la tierra causaron conflictos en muchas regiones del país (“Tomóchic” 142-143). Es en este contexto de conflicto y tensión que hay que entender el “auge de santos” populares que se produjo en el noroeste mexicano, así como la importancia de Teresa Urrea en particular. Aunque estos fueron reprimidos en su mayoría, quedaba una santa cuyo destino trazaría otro camino: la Santa del rancho de Cabora (Domecq 19-21).

En 1873 nació Teresa Urrea en la hacienda de Santa Ana, en Ocoroni, Sinaloa. Su padre, Tomás Urrea, era el administrador de la hacienda. Tomás abusaba de su poder para tener relaciones con las trabajadoras bajo su mando y Teresa nació de la unión de éste con Cayetana, una joven tehueco. De adolescente, Teresa solía padecer “ataques catalépticos” y después de un ataque muy grave permaneció

“en un estado de ensimismamiento por tres meses” (Illades “Después de Tomóchic” 95-96). Cuando se despertó, dijo haber recibido una visita de la Virgen, cuyos consejos le inspiraron a utilizar sus poderes para ayudar a la gente, y pronto el rancho de Cabora se convirtió en lugar de romería y curación (Holden 59; 76). Sin embargo, la situación no duró mucho tiempo, puesto que, para los guardianes del orden y el progreso, la llegada de tantas “multitudes” al rancho y las prédicas de la joven en contra del gobierno y el clero representaban una amenaza de cisma y conspiración (Domecq 19; 29).

La situación de la Santa empeoró cuando su nombre se desplazó de las bocas de los devotos a las de insurrectos, y llegó a encontrarse en los gritos de revueltas populares. En mayo de 1892, cuando las autoridades se rehusaron a resolver un conflicto por el pago de tierras arrendadas, un grupo de indígenas mayos atacó los pueblos de Navojoa y San Ignacio en Sonora, viviendo a la Santa de Cabora (Illades, “Después de Tomóchic” 98-99). Semejantes vítores a la Santa resonarían en la lucha de los tomoches en el otoño de 1892 y luego entre los pronunciados de Temosáchic, Chihuahua, en abril de 1893 (Gill 641). Pero solo bastó el levantamiento mayo para que el gobierno forzara el exilio de Teresa Urrea y su padre, y ya en junio estaban instalados en Arizona (Domecq 26).

LAURO AGUIRRE

El destino de Lauro Aguirre, un compañero de los Urrea en Sonora, se entrelaza con el de Teresa a ambos lados de la frontera (Holden 42-43). Aguirre nació en Batopilas, en el sureste de Chihuahua. Después de estudiar ingeniería topográfica en el Colegio Militar, trabajó en el deslinde de tierras para el gobierno y luego consiguió trabajo en el sector

privado (Vanderwood 181-182). Se estableció en Guaymas, Sonora, y en su casa reunía a la élite guaymense para “tertulias” y “experimentos de hipnotismo” (Valadés 20-21). Conoció a Teresa y a su padre cuando se le contrató para elaborar “un sistema de riego” en el rancho de Cabora, donde estableció una amistad intelectual con Tomás e influyó en la formación espiritual de Teresa (Illades, “Después de Tomóchic” 100; Holden 42-43).

Dada la importancia de los conceptos del espiritismo para el pensamiento de Aguirre, quisiera resumir algunos de sus puntos principales. Como ya he señalado, el espiritismo busca “unir ciencia y religión” y reivindica la existencia de un más allá habitado por espíritus con quienes los humanos pueden comunicarse (Chaves 53; Kardec 30). En un siglo dominado por la creencia desmedida en la ciencia, fue una de las tendencias de pensamiento que puso en cuestión los excesos del culto a lo racional y, como nota José Mariano Leyva, “siempre apuntó hacia una preocupación: la desesperanza” (16; 56). A partir del fenómeno de las “danzas de las mesas”, reuniones en las que se suponía que los espíritus se comunicaban mediante ruidos y golpes, el espiritismo se sistematizó como creencia en las obras del francés Hyppolite Léon Denizart Rivail, quien adoptó el seudónimo Allan Kardec (Kardec 24; Leyva 20). Pronto la doctrina tuvo acogida en México, apoyada por la revista *La Ilustración Espírita* y una red nacional de “sociedades espiritistas” (Leyva 14; 75).

El espiritismo defiende la existencia del alma, o, más bien, una “fuerza íntima” animada por un “principio vital” que lleva una existencia independiente del cuerpo. Los espíritus con cuerpos son los “encarnados”, pero existen también espíritus “errantes” con los que los humanos pueden comunicarse a través de “médiums”, personas dotadas de la capacidad de canalizar mensajes de ultratumba. Los buenos espíritus ofrecen consejos a los humanos e influyen en el mundo moral,

y la doctrina de Kardec afirma “la pluralidad de existencias” (la reencarnación) (21-36; 69; 189; 316-317).

No sorprende que, al saber de Teresa, los espiritistas se interesaran por los sucesos de Cabora y que un grupo de Baroyeca, Sonora, visitara el rancho y entrevistara a Urrea en 1889 y 1890, y publicara sus conclusiones en *La Ilustración Espírita*. En julio de 1892, un mes después del exilio de los Urrea, Aguirre se encontraba con ellos en Nogales, Arizona, desde donde también escribió un artículo sobre Teresa en el cual afirmaba sus poderes como médium (Vanderwood 178-183). Muy pronto el ingeniero se transformaría en periodista revolucionario en el Coloso del Norte, cambiando el levantamiento de planos por los planes de levantamiento (Illades Aguiar, “Después de Tomóchic” 101). Pero ¿cuál habrá sido el proceso de radicalización de aquel hombre que “había sido [...] el mecanismo mismo de la expropiación de la tierra en Sonora”² (Myers 231)? En la década de 1900, Aguirre se unió al magonismo, nombre dado a la tendencia política cercana al anarquista Ricardo Flores Magón, uno de los líderes del Partido Liberal Mexicano en las primeras décadas del siglo XX (Illades, “Teresa Urrea” 88). En una carta escrita en junio de 1908 por Flores Magón a su hermano Enrique, desde la cárcel del condado de Los Ángeles, se encuentra lo que parece ser la única descripción detallada de Aguirre que, por ende, vale citar en detalle:

Lauro Aguirre es el hombre de alma más blanca que he conocido. [...] Es un Cristo, viejo, inocentón, algo desequilibrado. [...] Este es de los que pueden pasar por el lodo sin mancharse. [...] Por lo demás, el pobrecito de don Lauro, es completamente inútil para empresas audaces, revolucionarias. Es miedosillo, tontito, y por lo

² “Aguirre had been [...] the very mechanism of land expropriation in Sonora” (231). Todas las traducciones son mías.

mismo no hay que confiarle secretos. Además, es amigo de un borrachín llamado Cano, y a éste cuenta todo lo que sabe; don Lauro es un hombre que regala todo lo que tiene. De él sí se puede decir que se quita la camisa para darla al que tiene frío. Sin hipérbole, es un alma de paloma.³ (453)

Aquí los cumplidos de Flores Magón funcionan como un arma de doble filo. Aunque se alaba la bondad de Aguirre, en parte es este aspecto de su carácter lo que también lo vuelve ingenuo, según el anarquista, un “desequilibrado” que soltaba todo a un amigo borracho; en fin, alguien no tan apto para el quehacer revolucionario. Quizá Aguirre, un hombre ya en sus cincuenta en 1908 y perteneciente a otra generación de luchadores, era considerado raro por los magonistas. Aún así, como lerdista,⁴ protestante y espiritista, participó en varias de las “redes de las sociedades de ideas” que formaron una base importante de resistencia al porfirismo (Illades, “Teresa Urrea” 100; Bastian 33-43). Además, Aguirre tenía conflictos con su antiguo empleador, Luis Huller, un migrante alemán cuya compañía había adquirido un gran número de “contratos para deslindar y colonizar en Baja California Norte” a través de una relación preferencial con el gobierno (Vanderwood 182; Riguzzi 182-184). Aguirre se involucró en un litigio sobre terrenos con el estado de Sonora y es posible que Huller también estuviera involucrado (Vanderwood 182). Estos desacuerdos con el estado y con uno de sus grandes inversionistas extranjeros, sumados a su participación en redes

³ Supe de la existencia de esta carta gracias al excelente *Ringside Seat to a Revolution* de David Dorado Romo, traducido y publicado en México con el título *Historias desconocidas de la revolución mexicana en El Paso y Ciudad Juárez*.

⁴ El lerdismo se refiere a los partidarios del presidente Sebastián Lerdo de Tejada, que se oponían al régimen porfiriano después de que la rebelión de Tuxtepec llevara a Porfirio Díaz al poder en 1876 (Pozo Marrero 241).

de ideologías “peligrosas”, trasmiten el retrato de un hombre de estrato medio suficientemente fastidiado con el régimen y extasiado con los poderes de una santa popular como para dedicarse a la lucha. Aunque públicamente Teresa Urrea rechazaba estar involucrada, hay muchos indicios de que también se sumó a esta lucha (Illades, “Después de Tomóchic” 101).

TOMÓCHIC! REDENCIÓN!

En marzo de 1896, Lauro y la familia Urrea se encontraban juntos en El Paso (Dorado Romo 21; 37), donde se organizó el “Partido Revolucionario de Santa Teresa” (Ramos Luna 301). Luego de varios ataques fracasados en algunos pueblos fronterizos de Sonora y Chihuahua en agosto y septiembre, la represión del gobierno mexicano dificultó la organización de más rebeliones. Con el regreso de los Urrea a Arizona en el verano de 1897, el camino andado por la santa y el ingeniero se bifurcó para siempre, a no ser que se hayan topado en el más allá (Domecq 40-44).

Precisamente en este momento culminante de la revuelta teresista, Aguirre y Urrea echaron la vista hacia atrás buscando sentido en la historia reciente. En agosto, publicaron *Tomóchic! Redención!* por entregas en el periódico *El Independiente*. La narración cuenta la campaña de Tomóchic, combinando la historia con la reflexión “filosófica”, y consiste en una interpretación y elaboración teórica sobre lo ocurrido en el pueblo. La selección de la palabra “narración” en el título de la obra, *Tomóchic! Redención! Narración Histórico-Filosófica*, marca un contraste con la “novela” de Frías, *Tomochic! Episodios de campaña, un relato de un testigo*

presencial. Aguirre y Urrea insisten en la condición verídica de su obra. Una propaganda para *Tomóchic! Redención!* que data de 1907 jura que “no es la novela llena de falsedades de Heriberto Frías” (Vargas Valdez, “Introducción” 14-15).

Para presentar estas verdades históricas de Tomóchic, los autores recurren a la heterogeneidad genérica tan típica del periodismo decimonónico. En su narración, el fragmento textual tiene un lugar central, lo que permite la incorporación de varias convenciones retóricas en su construcción. Aunque no es siempre el caso en su obra, con frecuencia el fragmento en el periodismo del siglo XIX asume un carácter más cohesivo: no siempre depende de otros fragmentos para completar su significado o apreciar su valor y tiende a cierta autonomía.

La narración de Aguirre y Urrea se compone de 78 fragmentos, cada uno identificado con un número romano, y se divide en dos apartados: la “Introducción” (que tiene 15 fragmentos) y “Tomóchic” (conformado por 63), la sección principal que relata y comenta sobre los sucesos de la rebelión. La “Introducción”, quizá el texto más innovador de Aguirre y Urrea, es una acumulación de voces, apariciones y visiones en las que la práctica de la mediumnidad se convierte en profecía de la inminente transformación humana. En la “Introducción”, los fragmentos se utilizan para señalar cambios en el estado de consciencia del protagonista, un hombre encarcelado que recibe la visita de una joven a quien considera su “ángel tutelar” (94). Luego, cuando duerme, el prisionero sueña con una serie de visiones catastróficas, interrumpidas por una voz anónima cuyo mensaje se parece al discurso de la joven.

La sección “Tomóchic”, en cambio, está estructurada a partir de textos cortos de historia y filosofía. Aunque a veces se mezclan los datos históricos con reflexiones sobre su sentido, la historia de la rebelión queda mayormente separada en fragmentos distintos del comentario, el cual inicia la narración e interrumpe periódicamente el desarrollo de la

trama para interpretar los acontecimientos contados. El resultado es una narrativa construida de fragmentos intercalados al principio, hasta que la obra cede a un flujo de narrativa histórica menos interrumpida. Esta mezcla de dos formas de escritura —avance de la trama y digresión teórica— da por resultado una historia crítica de Tomóchic, que en ocasiones usa el pensamiento espiritista para desarrollar una incipiente filosofía de la historia.

Más allá de ser una convención periodística, la práctica de combinar varios géneros se convierte en un método de pensamiento y creación en la obra. Tomando prestada una frase que Graciela Montaldo emplea en su análisis de la cultura finisecular latinoamericana, Urrea y Aguirre practican un “arte combinatoria”, una especie de “*bricolage*” que utiliza los materiales discursivos disponibles para formular una respuesta pragmática a su momento histórico y a sus necesidades de organización política (18).

LITERATURA DE REVELACIÓN

Central al texto es la categoría de inspiración, o revelación, y el acto de revelar es sinónimo del acontecimiento apocalíptico: el Apocalipsis de San Juan declara ser “la revelación” de Dios, y su título proviene de un verbo griego que significa “revelar, divulgar, sacar a la luz, dar a conocer plenamente” (Danker et al. 97-98).⁵ También a finales del siglo XIX, en sus escritos, Friedrich Nietzsche reivindicó esta categoría de la inspiración en una época dominada por un “ciencismo” que se manifestaba en diversos ámbitos (Raaf 23; 28). Para él, la revelación define un momento en el que “de repente [...] se deja *ver*, se deja oír [...]

⁵ “reveal, disclose, bring to light, make fully known” (Danker et al. 98).

algo que lo conmueve y trastorna a uno en lo más hondo [...]”. En su descripción, Nietzsche enfatiza la calidad súbita e involuntaria de lo que se revela, “un completo” y extático “estar-fuera-de-sí” (107-108).

Ya sea secular o divina, esta experiencia de la revelación cultiva una apertura a lo desconocido como fuente de inspiración; y lo desconocido, en la forma de la duda, surge como un tema central a lo largo de la “Introducción” de *Tomóchic! Redención!* Primero que nada, el anonimato del protagonista y las demás figuras que aparecen en la “Introducción” dificulta la interpretación del texto. Aún si se reconoce como un texto (semi) biográfico de Aguirre, el texto no logra deshacerse de cierta aura de duda e indecidibilidad. ¿De verdad se debe creer que el ingeniero creyó tener estas visitas y visiones, o se debe interpretar el texto de forma más simbólica? En cierto sentido, la duda que plaga al protagonista también se duplica en la experiencia de lectura del texto.

Además de caracterizar la realidad del protagonista de la “Introducción”, la experiencia de la revelación también se incorpora en la idea de las “fuerzas latentes”,⁶ concepto que traduce la experiencia individual de la revelación a la de la transformación colectiva. A semejanza del fenómeno descrito por Nietzsche, el surgimiento “sublime” de las fuerzas latentes acontece de una manera imprevista y repentina, poniendo al descubierto unas fuerzas sociales hasta entonces

⁶ Este es un concepto original desarrollado en la sección “Tomóchic” para elucidar el transcurso de la historia humana: “En la marcha de la civilización, en el ascenso moral e intelectual del hombre, hay acontecimientos tan grandes, tan sublimes y extraordinarios que parece como que se salen de la marcha lenta, aunque siempre progresiva, del hombre. Estos acontecimientos no son, viéndolo bien, más que la manifestación en un momento dado de las fuerzas latentes que tienden a tomar imperio en la humanidad y que estallan y se manifiestan y desaparecen, como para dar tiempo a que la humanidad se prepare a recibir los nuevos impulsos, las nuevas vitalidades que esas fuerzas le darán al dejar de ser latentes y manifestarse en toda su magnitud [...]” (106).

ocultas y señalando el camino “ascendente” de la humanidad (Aguirre y Urrea 98).

En el contexto de la lucha fronteriza, la noción de fuerzas latentes contribuye a pensar tanto el protagonismo como la temporalidad de una rebelión. Escrito en 1896, el texto ofrece el ejemplo de la guerra de independencia de Cuba, una “libertad” que “fue preparada por los heroicos y sublimes sacrificios de la intentona anterior” (Aguirre y Urrea 106). Además de ser profética en términos de las revueltas que sacudirían a México en la segunda década del siglo XX, la noción de fuerzas latentes permite conceptualizar procesos de continuidad e innovación dentro de las luchas populares en términos de una duración más extensa que la vida de un partido político o la secuencia de una revolución.

LA DUDA DEL PRESO

La “Introducción” de *Tomóchic! Redención!* se estructura alrededor del umbral del sueño. Los quince fragmentos en los que se divide suelen coincidir con los cambios en el estado de consciencia del protagonista. De esta manera, se utiliza el fragmento para representar los cambios en el flujo de consciencia entre el sueño y la vigilia. El sueño tiene un estatus especial para los espiritistas, ya que marca un aflojamiento de “los lazos” que conectan el espíritu con el cuerpo. Durante el sueño, el espíritu queda libre para “recorrer el espacio” y convivir con otros espíritus. También libera la relación del espíritu con el tiempo, permitiéndole recordar lo ocurrido y presentir el porvenir (Kardec 263-264).

Las primeras palabras de la “Introducción” comunican un sentimiento de soledad debida a la encarcelación. El peso de la persecución intensifica esta sensación del encierro: “Estaba preso. Las iras y las persecuciones del más monstruoso de los tiranos, que han

conocido los hombres, pesaban sobre mí” (93). Aguirre y su colaborador Manuel Flores Chapa fueron encarcelados en marzo de 1896. Así, el encarcelamiento es una experiencia que el ingeniero comparte con el narrador del texto y es probable que el público lector de *El Independiente* reconociera esta semejanza. Aguirre y Flores Chapa fueron detenidos por orden del cónsul de México en El Paso y juntos pasaron más de dos semanas en la cárcel antes de ser liberados por falta de evidencias (Domecq 37-38). Es posible que esta experiencia tan íntima con la maquinaria de la persecución generara dudas respecto al compromiso político de Aguirre, como se observa en el primer fragmento de la “Introducción”, que termina con la confesión del preso, donde este manifiesta que su “espíritu se hallaba en la atonía más grande que puede haber en el ser consciente: Dudaba del Bien” (94). Desde aquí, la duda funciona como motor narrativo de la “Introducción”, provoca la intervención de varios espíritus que animan al prisionero y le recuerdan la existencia de las fuerzas del bien.

Con el preso que duda, el texto refigura el tipo bíblico del incrédulo que tiene un encuentro con un ser divino.⁷ Pero, a pesar de que Jesús es también una figura central en la “Introducción”, aquí la duda no señala forzosamente la falta de creencia en lo divino, sino en las energías espirituales del ser humano en su camino hacia “el reynado de la Verdad” que ahora tiene que establecerse mediante “la violencia y la fuerza” (95; 98).

En otro ejemplo de su arte combinatoria, el texto empareja la antigua concepción de la duda con “las energías del Bien” (96), concepto que señala el impacto del descubrimiento de la energía eléctrica sobre la

⁷ Por ejemplo, al no creer la profecía del ángel Gabriel, el sacerdote Zacarías se queda mudo hasta el nacimiento de su hijo y el discípulo Tomás duda de la resurrección de Jesús hasta que puede tocar “el lugar donde estaban los clavos” (“the place where the nails were”) (*The Revised English Bible*; Lucas 1:11-25; Juan 20:24-29).

imaginación espiritista y su consecuente obsesión con figuras de fluidez (Leyva 32). Esta mutación del incrédulo bíblico en incrédulo teresista demuestra cómo, al aplicarse a una situación tan concreta, la resignificación del espiritismo lo transformó en una doctrina más tangible. También revela una dimensión trágica de la unión entre fe y violencia: a pesar de llevar oraciones o imágenes de la Santa, sus poderes de protección no lograron salvar a un número no pequeño de combatientes tras su enfrentamiento con el estado en la frontera (Vanderwood 199).

LA CABEZA INCLINADA

Después de detallar las condiciones de su encierro, el preso observa que su sufrimiento ante la tiranía le permite conciliar más fácilmente el sueño y se echa a dormir (94). Cuando se despierta, está en presencia de una joven vestida de blanco:

Al despertar, una joven que, por causas que ignoro, ha sido como el ángel tutelar de mi vida moral, pues, ni aun la conocía, y cuando en mis sueños la veía, al despertar amaba el Bien, la vida me parecía bella y llena de encantos y el corazón sentía plenitud de felicidad, estaba parada frente a mí, con un vestido más blanco que la nieve, la abundosa y negra cabellera destrenzada y con la cabeza ligeramente inclinada hacia mí. (94-95)

Esta descripción de la joven es interesante por su capacidad de conjugar varias tradiciones de fe. Además de evocar a la joven Santa de Cabora, una presencia constante en las páginas de *El Independiente*, el texto combina elementos del espiritismo y el catolicismo. Según Kardec, los ángeles tutelares o “de la guarda” son espíritus que toman “bajo su tutela

a los individuos, las familias, las comunidades, las ciudades y los pueblos” (340), así es que la joven representa una figura de refugio y protección. La cabeza inclinada alude a la tradición iconográfica de la Virgen en la Iglesia Romana⁸ y, por extensión, en el contexto mexicano, a las tradiciones populares en las que las vírgenes han jugado un rol importante. Muchos yaquis y mayos visitaron a Teresa en Cabora (Vanderwood 161) y es posible que la figura de la Santa armonizara con la particular tradición católica que practicaban los yaquis.⁹

La virgen más importante de la historia mexicana es, sin duda, la Virgen de Guadalupe. Aunque fuera adoptada como “estandarte” por fuerzas antagónicas a los proyectos del moderno estado mexicano,¹⁰ ha servido desde la época colonial como un símbolo de mexicanidad (Arnal 103). Es interesante observar cómo la descripción de la joven vestida de blanco establece una resonancia y, a la vez, una distancia, con el culto guadalupano. Por un lado, la descripción de la joven evoca varios elementos claves de la tradición iconográfica romana: el testimonio de

⁸ Aunque no parece haber una interpretación única de este gesto en el catolicismo, existen varias leyendas de origen local que ofrecen una explicación. En Murcia, España, dicen que una estatua de la Virgen de los Remedios torció la cabeza para mostrar que estaba de acuerdo con una joven cuyo novio le había prometido matrimonio y después cambió de opinión (Gómez). En una iglesia carmelita de Viena, Austria, hay una pintura conocida como “María con la Cabeza Inclinada”. Se cuenta que inclinó la cabeza hacia un monje para darle las gracias por haber limpiado un borrón que manchó su cuadro (López-Arias).

⁹ Como observa Raquel Padilla Ramos, la hostilidad del pueblo yaqui hacia “los primeros misioneros” hizo que los jesuitas fueran más “tolerantes” y permitieran la inclusión de más “elementos autóctonos” dentro del catolicismo yaqui, y al paso del tiempo emergieron figuras importantes. Por ejemplo, en 1868, una “pequeña imagen” de Nuestra Señora del Camino se salvó del incendio de una iglesia yaqui provocado por los militares y desde entonces ha jugado un rol importante en su “fiesta patronal” (Padilla Ramos 92-93; 130-131).

¹⁰ La Virgen de Guadalupe fue adoptada por el líder Juan Banderas al comienzo de la Guerra del Yaqui, por los zapatistas de la Revolución y por los insurgentes de la Cristiada (Spicer; Arnal 102-107).

aparición, la expresión de devoción y una atención a los aspectos visuales de la figura adorada. Por otro, es una descripción lo suficientemente polisémica para lograr un equilibrio entre elementos conocidos y otros más imprecisos que permite a los autores forjar un nuevo estandarte para una lucha moderna.

Para Aguirre y Urrea, esta lucha se lleva a cabo según la ley moral. Bajo la influencia del “clima científicista” del siglo (Leyva 32), el espiritismo elaboró, a semejanza de las leyes físicas del mundo material, una serie de “leyes” que rigen el mundo espiritual. Aunque su elaboración parece excesiva, refleja la voluntad del espiritismo de ser reconocido como una doctrina seria y de dialogar con otros campos de conocimiento científico. En el *Libro de los Espíritus* de Kardec, hay leyes de adoración, trabajo, reproducción, conservación, destrucción, justicia, amor y caridad, entre otros (8-10). La ley moral se articula también en las reflexiones del prisionero y se parece a la regla de oro del espiritismo con un toque más kármico: “el que lucha por el bien de los demás, lucha todavía por su propio bien, pues, por la ley moral de eterna justicia y equidad, [...] el bien que hacemos a los otros se refleja, hasta centuplicado, hacia nosotros [...]” (94). Según el texto, conocer y practicar la verdad es clave para despertar la conciencia, cultivar las “energías del Bien” y guiar al ser humano hacia la redención por la senda del progreso “ascendente” mediante varias reencarnaciones (95-98).

Hasta aquí la “Introducción” coincide con la ortodoxia espiritista, pero las últimas palabras de la joven antes de desaparecer exponen una visión más estremecedora de la transformación humana:

La humanidad se redimirá, transformará, y regenerará.

Pero esto no se hará sin sacudidas y catástrofes terribles, sangrientas y dolorosas, pues de la misma manera que al alumbramiento del hombre precede el dolor, al nacimiento de un

nuevo modo de ser moral de la humanidad preceden cataclismos, [...] porque [...] los sistemas opresores y tiránicos [...] se opondrán con todas las fuerzas [...] á la redención y la transformación ascendente de la humanidad. Para vencer y destruir las resistencias oponentes á la transformación y redención humanas, los espíritus encarnados en misión redentora, ocurrirán á la violencia y la fuerza para destruir lo nefando que se sostiene por la fuerza y la violencia. (98)

Es verdad que la época de “redención y transformación ascendente” abierta por la actividad de los espíritus es también inminente en el espiritismo de Kardec y que la “misión” también se refiere a la tarea de ciertos espíritus reencarnados (34; 67-68), pero la profecía de la joven infunde a la nueva era un sentimiento apocalíptico y una necesidad de cataclismos. En su estudio sobre el Apocalipsis bíblico, Gilles Deleuze sostiene que este “esgrime [...] la reivindicación de los ‘pobres’ o los ‘débiles’” y presenta “*una imagen completamente nueva del poder*: el sistema del Juicio” que cultiva una “[v]oluntad de destruir” (58-59). De la misma manera, la insistencia en la inminencia del nuevo reino y la necesidad de la destrucción justiciera para su realización transfiguran el espiritismo bajo la pluma de Aguirre y Urrea y alinean su texto con la literatura milenarista.

El milenarismo toma su nombre de la mención, en el libro del Apocalipsis, de un reino milenario que Jesús establece en la tierra. Entiende la salvación como un proceso “colectivo”, “terrenal, en el sentido de que debe realizarse en la tierra”, “inminente”, “total” y “milagroso” (Cohn, *En pos del milenio* 14-15; *Cosmos* 216-218). Desde los pueblos “desposeídos y desarraigados” de la Edad Media europea hasta múltiples movimientos indígenas a lo largo de la historia mexicana, la tradición milenarista ha sido una fuente perdurable de recursos

conceptuales para las luchas populares, y el texto de Aguirre y Urrea se adhiere a esta tradición (Cohn, *En pos del milenio* 15-16; Barabas 11-12).

Según el narrador, la violencia que impulsa el nuevo reino es una violencia sagrada y cristiana, producto de las energías del bien. Cuando narra sus visiones, el prisionero distingue esta violencia sagrada de la violencia descontrolada que es característica del “imperio soberano del caos, en vez de la Ley” y afirma que “es absolutamente absurdo querer encontrar la redención y regeneración humanas fuera del cumplimiento del Decálogo” (100). Es difícil descifrar cómo la redención violenta de la humanidad cumplirá con el mandamiento de no matar que establece el Decálogo, pero esta contradicción apunta a un reto todavía vigente al pensar la posibilidad de revolución: ¿Qué podría considerarse un uso justificado de la fuerza?, ¿cómo se piensa la verdadera transformación humana más allá de la violencia, que siempre corre el riesgo de erigir otro reino de violencia? A cada generación se le plantean estas preguntas y una de las respuestas de los teresistas fue concebir un uso moral de la violencia practicado por espíritus superiores. Como se verá en lo que sigue, otra de las respuestas fue el protagonismo central de las mujeres en el devenir de la nueva era. Estas dos respuestas ejemplifican el concepto de las fuerzas latentes teorizado por los autores: “estallan” de manera abrupta, cumpliendo un papel precursor que prepara la recepción de “los nuevos impulsos” y apura la llegada de la nueva era (106).

LAS VISIONES

En la “Introducción”, las visiones establecen un contrapunto con la carga ideológica de los discursos de los espíritus; son un tipo de “pensamiento-imagen” que permite reflexionar sobre la revolución a

través de una serie de escenas. A diferencia de la clásica visión apocalíptica que se orienta al futuro, estas visiones no solamente se enfocan en los posibles caminos del porvenir, sino que también describen la persecución en el presente de la obra. De esta manera, Aguirre y Urrea se apropian de la visión apocalíptica poniéndola al servicio de la crítica y la estrategia revolucionarias.

La primera visión detalla un panorama que corresponde al presente de la narración en el que “los tiranos y los sacerdocios” están “unidos estrechamente para tiranizar y explotar á los hombres”. La opresión de la Iglesia y el gobierno se expresa mediante la sumersión, una figura vertical del poder que invierte y frustra la “transformación ascendente” del proceso redentor: “los pueblos” están “sumergidos en la más espantosa y cruel tiranía”, “los hombres” están “sumergidos en la abyección” y “en la ignorancia más crasa y en los vicios”, y cualquiera que despierta “al deber” y protesta, acaba siendo víctima de la tiranía. Con una clara referencia a Porfirio Díaz, la segunda visión enfatiza la hipocresía del régimen: “Entre los innumerables tiranos que pasaban sobre los hombres ví á no caberme duda, á uno que sobrepujaba á todos, [...] pues se había elevado al supremo poder invocando el gobierno por la ley” (98-99).

Las siguientes visiones se enfocan en los conflictos internos a la organización popular en su camino a la redención y quizá reflejan las ansias de los autores frente al posible fracaso. Algunos de estos conflictos se originan en la actividad de los tiranos. Una de estas visiones ofrece una temprana crítica del progreso: “Y ví a los tiranos, para acrecentar su poder y saciar su sed de sangre y oro, llevar á los pueblos a destruirse mutuamente, ó por un palmo más de tierra, ó por abrir mercados á la industria, ó campos á la civilización!” (99). Como ingeniero topográfico, Aguirre habrá conocido de cerca los procesos de

despojo e industrialización mediante los cuales el avance de la “civilización” solía ser sinónimo de catástrofe.

En la visión final, la insurrección de los explotados contra las catástrofes de la tiranía corre el riesgo de convertir a estos en explotadores, mientras que la redención corre a su vez el riesgo de caer en auto aniquilación:

Y, ví á los explotados levantarse contra sus explotadores, y la guerra, con todos sus horrores y crímenes, extenderse por toda la Tierra.

Y, mi alma se hallaba incierta hasta sobre el deseo del triunfo de uno ú otro de los partidos contendientes, pues si triunfaran los explotadores se acrecentarían los males de la humanidad, y si los otros, preveía [...] la irresponsable y sin ningún freno de las multitudes é igualmente [...] el devoramiento de las multitudes entre sí. (100)

De nuevo aparece la duda en las reflexiones del narrador; esta vez, una duda acerca del triunfo. Como sucedió al principio de la “Introducción”, cuando el prisionero comienza a dudar, sus cavilaciones se interrumpen con la llegada de un espíritu y, cuando éste se va, vuelven las visiones. En la última visión, hay una respuesta inesperada a las preocupaciones del narrador:

Ví, cuando la humanidad parecía presa de la destrucción material y de la muerte moral, levantarse acá y acullá, mujeres con la antorcha de la caridad y el sentimiento, llamando a todos los hombres á la misma religión: la de la práctica de las buenas acciones. [...] Y ví á los hombres agruparse á la bandera de la

mujer, y todos a hacer esfuerzos supremos y desinteresados por el bien de los otros y no de si mismos. (103-04)

Este surgimiento de la mujer como vanguardia de una nueva era, otro ejemplo de las “nuevas vitalidades” de las fuerzas latentes (106), aparece como una solución a la duda y los excesos de violencia que preocupaban al prisionero. Concuero con la evaluación de Dorado Romo cuando caracteriza esta conclusión como “una forma primitiva de feminismo” (31).¹¹ También se puede leer como una crítica de ciertas formas de masculinidad: es notable que las secciones que preceden a esta conclusión expresen ansiedad sobre las posibilidades de la violencia desatada y auto aniquiladora, y habrá quedado claro para Aguirre y Urrea el daño que el machismo, la arrogancia y el egoísmo representaban y siguen representando para los retos de la organización popular. Cabe también notar que la “caridad” y las “buenas acciones” (103), que se mencionan en esta visión, recuerdan bastante al retrato que Flores Magón hace de Aguirre en la carta citada. Para el anarquista, aunque Aguirre es un “Cristo” con “alma de paloma”, es incapaz de las “empresas audaces” que requiere la revolución (Flores Magón 453).

La idea de revolución que se articula al final de la “Introducción”, en cambio, se basa en extender prácticas de caridad, y en más de un sentido su afirmación del protagonismo de las mujeres ha sido profética. Como observa Elena Poniatowska, “[s]in las soldaderas no hay Revolución mexicana” (14). Las mexicanas protagonizaron la Revolución no solo con la “antorcha de la caridad”, sino con cartuchos y carabinas también (104). En los últimos años, el feminismo ha ido a la

¹¹ “a primitive form of feminism” (Dorado Romo 31).

delantera de las luchas sociales, en especial las luchas en contra del feminicidio.¹²

“GRANDES SACUDIMIENTOS”

En este artículo se han explorado algunos de los procedimientos específicos que se emplearon para politizar y resignificar el espiritismo, convirtiéndolo en un arma retórica de la revuelta teresista. Las figuras de la duda, la divinidad femenina y la visión se redefinen en *Tomóchic! Redención!*, preservan algunos de sus significados, pero también adquieren nuevos sentidos en el contexto de la lucha fronteriza. Cabe notar que esta transformación del espiritismo es emblemática del cruce entre tradición y modernidad que caracterizó la época finisecular (Montaldo 17-18). Como observa Graciela Montaldo, en la cultura latinoamericana del fin de siglo, la religión fue una de muchas “formas culturales [...] vaciadas de sus referencias”, pero que siguieron “existiendo con sentidos nuevos” (17).

La etapa política del espiritismo en el país ya se ha resumido en *El ocaso de los espíritus* de José Mariano Leyva, un libro imprescindible para cualquier estudio del espiritismo mexicano. De hecho, Leyva sugiere que la publicación de las entrevistas con Teresa Urrea en *La Ilustración*

¹² Las siguientes reflexiones tras una serie de manifestaciones feministas en la Ciudad de México en 2019 articulan este papel de una manera concisa: “Los feminismos de los últimos años en México, surgen de vivir y ser testigas de una serie de maltratos, desapariciones, violaciones y feminicidios que nos rodean. Nuestra lucha se trata de la defensa de la vida, de nuestra vida y la de nuestras amigas” (“No vamos a caer”).

Espírita supuso el fin de la “primera escuela” del espiritismo, ya que, por interesarse en una figura que de pronto se volvió tan controvertida, los espiritistas “se colocaron así en el ojo del huracán” sin quererlo, y la revista se expuso a la censura y al cierre por falta de recursos económicos (240-251). Aunque Leyva lamenta el fin de esta “primera escuela” (248), al contrario, creo que la inesperada desviación del espiritismo mexicano desde las diversiones de una élite hacia las sublevaciones fronterizas representa su evolución más revitalizadora e interesante.

Está de más notar que esta transformación del espiritismo fue solo un ejemplo dentro de un proceso de politización más amplio. Como señala Eduardo Blanquel, en las últimas décadas del siglo XIX en México, una “nueva generación” se vio frustrada por la falta de oportunidades profesionales en un ambiente dominado por las redes porfiristas (35-36). Esta generación “sin compromisos [...] y sin poder ser silenciad[a] sino por la fuerza [...] iniciaba la crítica de su época” (35). Algunos de sus miembros terminaron en el exilio, donde empleaban, combinaban y politizaban los materiales ideológicos que tenían a su alcance para forjar nuevos lenguajes de lucha caracterizados por su compromiso político, pragmatismo y creatividad.

Considero que el fenómeno de estos nuevos lenguajes fue algo bastante generalizado en el periodismo prerrevolucionario, especialmente en la frontera. Fue el caso del periodista y revolucionario matamorenses Catarino Garza, quien lanzó una revuelta desde el sur de Texas en septiembre de 1891 (Young 31; 98). En su texto *La lógica de los hechos: o, sean observaciones sobre las circunstancias de los mexicanos en Texas desde el año de 1877 hasta 1889*, el autor politiza el género autobiográfico para narrar su experiencia como “testigo ocular” de la situación de los mexicanos en Texas (Young 28-30; Garza). El periodismo del Partido Liberal Mexicano también produjo un pensamiento que incorporó el anarquismo, el socialismo y otras fuentes de pensamiento crítico. De

particular interés es la columna “Puntos Rojos” publicada por Práxedis Guerrero en el periódico *Regeneración*. En esta columna, el autor convierte la crónica noticiara en una colección de aforismos irónicos que se burlan del porfirismo (3).

En cierto modo, estas prácticas periodísticas en el cambio de siglo formaban una zona fronteriza escrituraria, un espacio de cruce que reunía modos heterogéneos de percibir y presentar el conocimiento. Las últimas décadas del Porfiriato crearon una situación en la que esta experimentación periodística creció con el exilio, ya que el surgimiento de nuevos conflictos con el gobierno y la aparición de nuevas solidaridades entre etnias y clases contribuyeron a producir nuevas formas de pensar, escribir y organizar (Blanquel 40).

Si bien hoy se vive un momento distinto, la pervivencia de formas dominantes de explotación y opresión, además de una sensación general de apocalipsis, establecen una afinidad con la época finisecular. En las últimas líneas de *Tomóchic! Redención!*, Aguirre y Urrea representaron su mundo con una frase que podría también describir el nuestro: “El globo no ha pasado del estado nebuloso al actual sino por grandes sacudimientos que le han conmovido en todo su ser. En el orden intelectual y moral sucede exactamente lo mismo” (177). En tales momentos de sacudimiento, la mirada afectuosa y atenta hacia el pasado puede provocar de nuevo la experiencia de la revelación y el descubrimiento de maneras olvidadas de percibir, de cuidar y de agitar en el mundo, que revitalizan las energías de resistencia y lucha en la actualidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, Lauro, y Teresa Urrea. *Tomóchic! Redención! Narración Histórico-Filosófica*.
- Tomóchic: la revolución adelantada, vol. II*, compilado por Jesús Vargas Valdez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1994, pp. 91-187.
- Arnal, Ariel. “La Guadalupe. Sociopolítica mexicana desde la iconografía religiosa.” *Estudios Políticos*, no. 21, 2010, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 101-12.
- Barabas, Alicia M. *Utopías indias: Movimientos sociorreligiosos en México*. Abya Yala, 2000.
- Bastian, Jean-Pierre. “Jacobinismo y ruptura revolucionaria durante el porfiriato.” *Mexican Studies / Estudios Mexicanos*, vol. 7, no. 1, University of California Press, 1991, pp. 29-46, <https://doi.org/10.2307/1052026>.
- Blanquel, Eduardo. *Ricardo Flores Magón y la Revolución mexicana, y otros ensayos históricos*. El Colegio de México, 2008.
- Brown, James W. “Prólogo.” *Tomóchic*, de Heriberto Frías, Porrúa, 2001, pp. ix-xxi.
- Bürger, Peter. *Theory of the Avant-Garde*. Traducido por Michael Shaw, University of Minnesota Press, 1984.
- Chaves, José Ricardo. “Espiritismo y literatura en México.” *Literatura Mexicana*, vol. XVI, no. 2, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, pp. 51-60.
- Cohn, Norman. *Cosmos, chaos and the world to come: The ancient roots of apocalyptic faith*. Yale UP, 2001.
- _____. *En pos del milenio: Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Traducido por Julio Monteverde, Alianza, 1984.
- Danker, Frederick William, et al. “Apokalúptō.” *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*.

Editado y revisado por Frederick William Danker basado en la versión alemana de Walter Bauer, University of Chicago Press, 2021.

- Deleuze, Gilles. *Crítica y clínica*. Traducido por Thomas Kauf, Anagrama, 1996.
- Domecq, Brianda. “Teresa Urrea, La Santa de Cabora.” *Tomóchic: la revolución adelantada, vol. II*, compilado por Jesús Vargas Valdez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1994, pp. 9-65.
- Dorado Romo, David. *Ringside seat to a revolution: an underground cultural history of El Paso and Juárez: 1893-1923*, Cinco Puntos Press, 2005.
- Flores Magón, Ricardo. *Correspondencia I (1899-1918)*. Editado por Jacinto Barrera Bassols, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001.
- Frías, Heriberto. *Tomóchic*. Porrúa, 2001.
- Garza, Catarino E. *Memoirs of Catarino E. Garza*. Recovering the U.S. Hispanic Literary Heritage Project / University of Houston / Arte Público Press.
- Gill, Mario. “Teresa Urrea, la Santa de Cabora”. *Historia Mexicana*, vol. 6, no. 4, abr.-jun.1957, El Colegio de México, pp. 626-644.
- Gómez, T. “Descubre la leyenda sobre la Virgen del Cuello Tuerto de Murcia”. *La Razón*, 16 sept. 2022, <https://www.larazon.es/murcia/20220916/kha5op54bbdpfcejipadjyjdjm.html>.
- Guerrero, Práxedes. “Puntos Rojos”. *Regeneración*, 10 sept. 1910, p. 3.
- Holden, William Curry. *Teresita*. Stemmer House Publishers, Inc., 1978.
- Illades Aguiar, Lilián. “Después de Tomóchic”. *Secuencia: Revista de historia y ciencias sociales*, no. 30, 1994, 95-116.
- _____. “Teresa Urrea y Lauro Aguirre”. *Tomóchic: la revolución adelantada, vol. II*,

- compilado por Jesús Vargas Valdez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1994, pp. 67-90.
- Kardec, Allan. *El libro de los espíritus*. Traducido por Gustavo N. Martínez, Consejo Espírita Internacional, 2011.
- Katz, Friedrich. *The life and times of Pancho Villa*. Stanford UP, 1998.
- Leyva, José Mariano. *El ocaso de los espíritus: El espiritismo en México en el siglo XIX*. Cal y Arena, 2005.
- López-Arias, Carmelo. “La Virgen de la Cabeza Inclinada habló desde el cuadro y prometió ayuda a las almas del purgatorio,” *Fundación Cari Filii*, 3 abr. 2020, <https://carifilii.es/la-virgen-de-la-cabeza-inclinada-hablo-desde-el-cuadro-y-prometio-ayuda-a-las-almas-del-purgatorio>.
- Montaldo, Graciela. *La sensibilidad amenazada: fin de siglo y Modernismo*. Beatriz Viterbo, 1994.
- Myers, Nicholas Gehrung. *The wayward edge: Autonomy and revolt in greater Apachería, 1765-1896*. 2021. Cornell University, tesis doctoral. *Cornell University Library eCommons*, <https://ecommons.cornell.edu/items/5c64d2b0-4308-46fc-9d87-78e069071583>.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual, Alianza, 2005.
- “No vamos a caer en sus provocaciones.” *Artillería inmanente*, 28 ago. 2019, <https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=1150>.
- Osorio, Rubén. “Cruz Chávez: Los tomoches en armas. Sierra Madre de Chihuahua: 1891-1892”. *Tomóchic: la revolución adelantada, vol. I*, compilado por Jesús Vargas Valdez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1994, pp. 75-138.

- “Politizar”. *Diccionario del Español de México*, El Colegio de México, jul. 2024, <https://dem.colmex.mx/Ver/politizar>.
- Padilla Ramos, Raquel. *Los partes fragmentados: Narrativas de la guerra y la deportación yaquis*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018.
- Poniatowska, Elena. *Las soldaderas*. Era / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999.
- Pozo Marrero, Acalia. “El movimiento popular de Tomóchic (1891-1892)”. *Tomóchic: la revolución adelantada, vol. II*, compilado por Jesús Vargas Valdez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1994, pp. 237-88.
- Raat, William D. *El positivismo durante el Porfiriato (1876-1910)*. Secretaría de Educación Pública, 1975.
- Ramos Luna, Martha. “En torno a la rebelión de Tomóchic (1886-1896)”. *Tomóchic: la revolución adelantada, vol. I*, compilado por Jesús Vargas Valdez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1994, pp. 289-302.
- The Revised English Bible*. Prefacio de Donald Coggan, Oxford UP / Cambridge UP, 1989.
- Riguzzi, Paolo. “La encrucijada de Baja California Norte, 1882-1890: empresas extranjeras, nacionalismos y relaciones internacionales”. *Intereses extranjeros y nacionalismo en el noroeste de México 1840-1920*, compilado por Ignacio del Río Chávez y Juan Domingo Vidargas del Moral, Instituto de Investigaciones Históricas / Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, pp. 179-214.
- Spicer, Edward H. *Cycles of conquest: The impact of Spain, Mexico, and the United States on Indians of the Southwest, 1533-1960*. *Open Arizona*. University of Arizona Press, 2020, <https://open.uapress.arizona.edu/projects/cycles-of-conquest>.

- Valadés, José C. *Porfirio Díaz contra el gran poder de Dios: Las rebeliones de Tomóchic y Temosáchic*. Leega/Júcar, 1985.
- Vanderwood, Paul. *The power of God against the guns of government*. Stanford UP, 1998.
- Vargas Valdez, Jesús. “Introducción”. *Tomóchic: la revolución adelantada, vol. I*, editado por Jesús Vargas Valdez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1994, pp. 9-24.
- _____. “Tomóchic: la revolución adelantada”. *Tomóchic: la revolución adelantada, vol. I*, compilado por Jesús Vargas Valdez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1994, pp. 139-235.
- Young, Elliott. *Catarino Garza’s Revolution on the Texas-Mexico Border*. Duke UP, 2004.