



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: En busca de la verdadera Tierra Amarilla

Autor: Rosales, Jesús

Forma sugerida de citar: Rosales, J. (1996). En busca de la verdadera Tierra Amarilla. *Cuadernos Americanos*, 1(55), 141-163.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año X, núm. 55, (enero-febrero de 1996).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México.
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,
Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

EN BUSCA DE LA VERDADERA TIERRA AMARILLA

Por *Jesús ROSALES*
STANFORD UNIVERSITY

POR LO GENERAL, los críticos que han escrito sobre la producción narrativa de Sabine Ulibarrí la han tratado con dignidad y máximo profesionalismo. Su contribución a las letras chicanas ha sido constantemente valorada tanto en el ámbito nacional como internacional, colocándola en un plano de digno respeto y conocimiento dentro de esta disciplina literaria.

Sin embargo, pese a que sus colecciones de cuentos han sido extensamente antologadas en numerosas revistas y antologías de literatura chicana, el estudio académico de su obra, comparado con los estudios de análisis literario que se han hecho sobre escritores tan prolíficos como él (Rudolfo Anaya, Rolando Hinojosa-Smith y Miguel Méndez, entre otros) ha sido lamentablemente escaso y esporádico.¹

Con base en los estudios críticos sobre la obra narrativa de Ulibarrí y en aquellos ensayos que agrupan su obra en términos más contextualizados dentro de la tradición literaria chicana, es posible

¹ En la tesis doctoral de Erlinda Gonzales-Berry, "Chicano literature in Spanish: roots and content" (University of New Mexico, 1978), se le dedica un capítulo a Sabine Ulibarrí. Gonzales-Berry enfoca el análisis del costumbrismo, la evocación lírica y la experiencia dramática en los cuentos de Tierra Amarilla. En la tesis doctoral de Alba Irene Moesser, "La literatura mejicoamericana del Suroeste de los Estados Unidos" (University of Southern California, 1971) también se le dedica un capítulo a Ulibarrí. Ella, al igual que Gonzales-Berry, dedica su análisis mayormente al estudio de los cuentos de Tierra Amarilla. Por su parte Alejandro Morales en su tesis doctoral, "Visión panorámica de la literatura mexicanoamericana hasta el boom de 1966" (Rutgers University, 1975), dedica parte de un capítulo al estudio de la poesía de Ulibarrí (*Al cielo se sube a pie y Amor y Ecuador*) y analiza un cuento de *Tierra Amarilla*, "Hombre sin nombre". Aparte de estos estudios la obra de Ulibarrí hasta el momento se ha discutido en breves artículos o reseñas que hablan de su obra en términos más generales.

distinguir dos tendencias y actitudes básicas ante su obra. Por una parte tenemos a esos críticos que lamentan la falta de compromiso social e histórico en su narrativa; por el otro están aquellos que lo defienden de estas acusaciones, destacando la influencia universal que sus obras sugieren.

Carmen Salazar Parr en su artículo "Current trends in Chicano literary criticism"² nos ofrece un breve resumen de las aproximaciones críticas literarias de los chicanos hacia este tipo de literatura. Salazar Parr divide a los críticos chicanos en dos grupos fundamentales: los que ven la literatura chicana en términos universales y trascendentales y aquellos que se aproximan a ella y ven su realidad social, histórica y cultural como parte vital del entendimiento de su esencia.

Juan Rodríguez, uno de los críticos que ha escrito sobre la identidad chicana, considera que esta identidad debe estudiarse específicamente dentro del contexto particular de la literatura chicana. Rodríguez enfatiza la importancia de las fuerzas históricas y económicas como factores principales en la formación del punto de vista social del autor. Según Salazar Parr, la aproximación marxista de Rodríguez hacia la literatura chicana "offers him a framework in which to contemplate the social sources of alienation and to explain the material conditions which determine the author's ideological biases" (1979: 138). Por consiguiente, no es sorprendente leer comentarios y artículos de Rodríguez que agrupan la narrativa de Sabine Ulibarri con la de escritores chicanos que carecen de un marcado compromiso social en su obra. Estos escritores, por lo general, provienen de familias acomodadas, dispuestos a explotar las oportunidades de perpetuar sus riquezas económicas y educativas, adaptándose e integrándose a la cultura anglosajona.³ Estos

² A pesar de que este artículo se publicó en 1979, se usará en este estudio para destacar el punto de vista crítico de los chicanos que estudiaban la narrativa chicana contemporánea relacionada con las obras y los estudios sobre Sabine Ulibarri.

³ Genaro Padilla en su artículo "Imprisoned narrative? Or lies, secrets, and silence in New Mexico women's autobiography" (1991), sugiere que la escritura de los hispanos de Nuevo México fue determinada por la influencia cultural de los escritores anglos que vinieron a este estado de 1900 a 1940 y que crearon "an aesthetic discourse of myth and romance that deeply inscribed itself upon the popular consciousness and provided one of the few forms through which Hispanics could compose their lives for public view" (p. 45). Por consiguiente escritores hispanos de la época (Cleofás Jaramillo, Fabiola Cabeza de Baca, Aurora Lucero-White, Nina Otero entre otros escritores) "would be coerced... into composing

chicanos, según Rodríguez, tomaron una actitud defensiva ante esta cultura proponiéndose “justificar la presencia ‘mexicana’ en este país acudiendo a la presentación de nuestro folklore” (1979: 61). Esta actitud defensiva, ante la invasión histórica y cultural del anglosajón en tierras del suroeste de los Estados Unidos, específicamente la de Nuevo México, es la que impulsa a Ulibarrí a presentarnos una visión pintoresca y costumbrista de su tierra natal. El escritor ha decidido no desarrollar un papel explícitamente político, principalmente porque él, como gran manipulador de su propia obra, no se exige destacar los problemas más contundentes de su pueblo. En la narrativa de Ulibarrí no existe una posición clara sobre las fuerzas responsables del drástico cambio de vida que los habitantes de Nuevo México sufrieron a partir de la llegada de los anglosajones. En su obra no existe una declaración de lucha en contra de las injusticias que sufre el pueblo chicano. Su preocupación inmediata es la de ofrecernos, como lo ha dicho Juan Rodríguez, una “fuerte añoranza del pasado... y un firme sostenimiento de la validez de nuestro modo de vivir” (*ibid.*).

Por otra parte un crítico como Erlinda Gonzales-Berry, aunque admite que el uso del costumbrismo en la obra de Ulibarrí está fuera de moda y que carece de compromiso social, lo defiende diciendo que la narrativa de Ulibarrí debe ser vista como un intento de reestablecer un puente con las raíces culturales del chicano que por más de cien años de colonización europea ha sido severamente lastimada. Ulibarrí, comenta Berry, recupera para él y para su pueblo una parte de su identidad cultural antes arrebatada por el tiempo y la historia. Ulibarrí establece una actitud agresiva y reveladora en su enfrentamiento con su sociedad, que se manifiesta principalmente por el uso del español. Para Gonzales-Berry esto representa una declaración política que establece la rebeldía de Ulibarrí en contra de las opresiones culturales que el anglosajón perpetúa en este país.⁴

a text... determined by the overwhelmingly nonnative discursive world through which one moved” (p. 47) que resultaría en la escritura de textos “diffident, abruptly self-censoring, and sentimental” (p. 48). Es posible que la obra de Ulibarrí sea una continuación moderna de esta tendencia. Sin embargo, Ulibarrí escribe en español, hecho que lo distingue del grupo anterior y que puede ser considerado como un desafío.

⁴ Sin embargo, en las propias palabras de Ulibarrí, sus cuentos carecen totalmente de protesta social. Lo interesante es que Ulibarrí, en artículos y ensayos que escribe sobre los hispanos, defiende el uso del español en los Estados Unidos

Considerando las observaciones de estos dos críticos chicanos, la obra de Sabine Ulibarrí se puede leer, como sugiere Gonzales-Berry, por lo que es y no por lo que representa; que no está obligada a afiliarse a ningún tipo de movimiento y que se valora por el simple hecho de haberse escrito. La única obligación del lector ante esta obra sería de hundirse en el sofá y disfrutar de principio a fin su colorido y esplendor, tal como lo interpretaría todo aquel que optara por aprobar los resultados negativos de la colonización del pueblo chicano. Para un lector anglosajón este tipo de lectura sería maravillosa; "an unique and important literary landmark", escribe Theodore Sackett en su breve reseña de *Tierra Amarilla* (1972: 516); el taparle el ojo al macho sería la medicina que el doctor ha recomendado. El propósito de este trabajo es explorar la imagen que nos presenta Sabine Ulibarrí de la gente y de su tierra y compararla con la que Reies López Tijerina nos presenta en su testimonio. Por un lado se estudiará la imagen idealizada que Ulibarrí evoca a través de una visión nostálgica de su pasado en esta región del país. Por otro lado, la que ofrece Reies López Tijerina, una imagen más real y cruel de la Tierra Amarilla. Por medio de un elocuente testimonio personal y armado de abundantes hechos históricos, Tijerina presenta en *Mi lucha por la tierra* (1978) las heridas causadas por los anglosajones que por siglos han marcado un destino cruel al presente de los pobladores del suroeste de los Estados Unidos.

La obra de Ulibarrí se leerá enfocando su relación tentativa con la historia del pueblo chicano. Se explorará el desarrollo literario del autor (representado aquí por los tres libros de cuentos que tratan de la región de Tierra Amarilla: *Tierra Amarilla* [1971], *Mi abuela fumaba puros* [1977] y *Primeros encuentros* [1982]), para tratar de entender la falta de un marcado compromiso social que impedirá destacar los desequilibrios históricos que existen en esta región.

En sus cuentos hay frágiles sugerencias de los problemas sociales que existen entre los pobladores de Tierra Amarilla (en su ma-

y glorifica la importancia de mantener una cultura hispana en este país (véase, por ejemplo, su "Cultural heritage of the Southwest" (Ortego 1973) y el prólogo en *La fragua sin fuego* (1971); también escribe una reseña en la cual valora la tradición oral de los antiguos pobladores de Nuevo México (véase *Recuerdos de los viejitos* (García 1987). Este compromiso cultural, sin embargo, lamentablemente no lo desarrolla a una máxima capacidad en sus cuentos (las palabras se refugian, como dice Genaro Padilla, solamente en "whispers of discomfort", p. 42).

yoría nuevomexicanos y anglosajones), pero éstas serán sólo chispitas que se extinguen con lamentable rapidez. Ulibarrí, como lo demuestra en su estilo narrativo, se muestra continuamente ambiguo en la cuestión de los problemas sociales de su gente.

Dentro de su narración se explorará la formación económica y académica de las familias nuevomexicanas que influyeron en el desarrollo mental del narrador. La posición cómoda y estable de estas familias, por lo general parientes de él, le permite desarrollarse dentro de un ámbito intelectual que lo impulsa a continuar una vida académica en el campo de las humanidades. El narrador es influido por este mundo académico que lo apartará brevemente de su tierra, para luego regresar a ella y recordarla de forma mucho más ficticia que real. La representación de los personajes y las relaciones que existen entre ellos implica el empeño del escritor en presentarnos un mundo idílico, que la historia no puede justificar, ya que esta tierra, como todo el suroeste del país, fue afectada negativamente por la venida de los anglosajones. Los primeros encuentros entre los nuevomexicanos y los anglos, por lo general, no fueron tan amenos como Ulibarrí trata de hacernos creer.

Estas aproximaciones a la obra de Ulibarrí serán comparadas con el testimonio de Reies López Tijerina, *Mi lucha por la tierra*, para exponer una imagen más verosímil de la Tierra Amarilla. La actitud defensiva del chicano ante la cultura anglosajona, de la cual habla Juan Rodríguez, cambiará a una de ofensiva con Tijerina. El contexto histórico del chicano que por siglos luchó para ser incluido en los libros de historia de los Estados Unidos es defendido y valorado por él, que escribe su testimonio para que la historia chicana perdure y no se convierta en un fantasma manipulado por escritores (chicanos o anglos) que se encaprichen en taparle el otro ojo al macho.

1

SABINE ULIBARRÍ nació en el norte de Nuevo México de una familia con fuertes raíces establecidas en esta parte del estado.⁵ Ambos padres del autor fueron educados en instituciones universitarias. Esta

⁵ En *New Mexican families* (1954), Chávez escribe que los primeros pobladores con apellido Ulibarrí vinieron durante la reconquista de Nuevo México por don Diego de Vargas en los últimos años del siglo diecisiete. Uno, Juan de Ulibarrí, llegó a ser capitán de una tropa española en Santa Fe, y el otro, Antonio de Ulibarrí (hermano de Juan), fue alcalde de los pueblos Laguna, Acoma y Zuñi.

tradicción académica de sus padres la continuó Ulibarrí en la Universidad de Nuevo México donde recibió la licenciatura y maestría en español e inglés. En 1958 terminó su doctorado en literatura española en la Universidad de California en Los Ángeles.

La estabilidad económica y académica que su familia aportó a la sensibilidad de Ulibarrí será visible a lo largo de los tres libros de cuentos que aquí se estudian: *Tierra Amarilla*, *Mi abuela fumaba puros* y *Primeros encuentros*. Estos tres libros, que podrían ser uno solo, ofrecen fuertes detalles autobiográficos de la vida de Ulibarrí. El autor desarrollará una actitud nostálgica hacia su juventud, una vida y un tiempo carentes de problemas.

El cuento "La hermana generosa" (1982) sirve como punto de partida para transportarnos a la vida estable y al ámbito literario de los cuales el autor gozó en su niñez. En este mundo rural, aparentemente separado de las formalidades académicas urbanas, el narrador nos presenta un mundo de abundancia y de riquezas que le llena, como a todo buen cristiano, el cuerpo y el alma. En su casa nadie se acostaba con el estómago vacío:

Quando volvía de mis andanzas mi mamá, mi abuela o la criada me tenían siempre un refrigerio: sopa de pan, natillas, queso fresco con azúcar, tortilla caliente con mantequilla y un poquito de sal, nata batida con bizcochitos, manzanas con galletas, dulces, panocha, a veces, puchas. Leche, té de manzanilla, limonada (p. 81).

Tampoco se iba a dormir sin escuchar su dosis cotidiana de literatura. Por ejemplo, después de esas fabulosas cenas (que obviamente no resultaban en empacho alguno para el protagonista) su padre leía, a toda la familia, poesía, cuentos o capítulos de novelas largas. El narrador describe a su padre como hombre educado cuya voz sonora y meliflua hacía vibrar los textos con vida. Ensimismado por esta voz fuerte y varonil de su padre, el niño conoció a Don Quijote, a Don Juan Tenorio, al Cid, a Martín Fierro, al Conde de Montecristo entre muchos otros personajes de la literatura española, latinoamericana y de otras partes del mundo.

Para cerrar con broche de oro este marco idílico, estas lecturas se leían "delante de la chimenea. Mi madre cosiendo. Todos comiendo piñón o rosas al amor del hogar" (p. 83).

Este primer encuentro con los personajes y con sus fabulosas aventuras influyó dramáticamente en la visión utópica e incluso

mítica del mundo del narrador. Amparado por un ambiente perfecto que le permite transportarse a mundos lejanos y soñar con personajes legendarios que de una manera u otra trataban de encontrar su propio mundo utópico, el protagonista, en el cuento, plantea la visión idílica que se desarrollará a lo largo de la descripción de la tierra y de los personajes de toda la región que abarca la Tierra Amarilla.

Con toques de tendencias modernistas, Ulibarrí nos presenta una naturaleza perfecta. La tierra es amplia y fértil. Como en todo paraíso abundan las riquezas naturales que se transforman en elementos productivos. En la tierra de Ulibarrí abundan el agua y los animales, todo complementado, como es debido en un paraíso, por una sublime tranquilidad. Ulibarrí la describe como una tierra de “pasto alto, fresco y lozano. Los temblantes altos y blancos, sus hojas agitadas temblando como una canción de vida y alegría. Los olores y las flores. El agua helada y cristalina del arroyo. Todo era paz y armonía. Por eso los dioses viven en la sierra. La sierra es una fiesta eterna” (p. 83).

Esta cita sugiere que en este paraíso no existe espacio para la presencia de un hombre común y corriente; quizás porque este mundo es demasiado perfecto. Este paraíso será un lugar privilegiado que sólo los escogidos pueden gozar. Uno de estos escogidos será el propio narrador que no titubea en destacar su importancia física en el mundo: “Yo crecí en la ventosa loma... con los pinos en todos los horizontes, el arroyo lleno de nutrias... el chamizal lleno de conejos y coyotes, ganado en todas partes, ardillas y tecolotes en las caballerías” (1977: 20). El narrador se considera uno de los hombres destinados a habitar y a valorar este paraíso donde la belleza de los paisajes “le llenaban la sensibilidad de placer” (1977: 86). Por consiguiente, Ulibarrí establece en este lugar a un hombre al que no sólo aparta físicamente del mundo de los mortales sino que lo eleva al mundo místico que le permite establecer una comunicación más directa y espiritual con el Creador. Goza de la soledad y de la libertad que este mundo le ofrece. Sus conflictos no serán los de hombres comunes; su preocupación más inmediata será, como la de todo buen pastor, el frágil conflicto con la naturaleza: con la luz de un relámpago o el ruido de un distante trueno.

Esta visión utópica de la naturaleza, impulsada por la formación romántica de su ambiente, el narrador la extiende a los personajes que lo rodean y a las situaciones sociales representadas en los cuentos.

La mayor parte de los personajes que Ulibarrí presenta en las tres antologías se pueden dividir en dos tipos: los que pertenecen al linaje familiar del narrador representado por su familia inmediata y sus antepasados, y aquéllos fuera de este círculo íntimo familiar. Ambos tipos se destacan en la vida del protagonista para ayudarlo a recordar los momentos sobresalientes de su juventud y a revivir un estilo de vida: “todo era mejor en esos días” (1977: 132); “sabíamos querer y cantar. Sin licor, sin drogas, sin atrevimientos soeces” (1982: 23).

La familia del protagonista es presentada como gente que goza de una fuerte tradición académica. Su padre, al igual que muchos de sus tíos, tuvo la oportunidad de recibir una educación universitaria. Todos ellos usan esta educación formal para participar en el ambiente económico, político y social de esta región; disfrutando, como se ha de esperar, de un *status* de respeto y de poder.

Aquellos de la familia del narrador que no recibieron una educación académica no son tratados como inferiores. Por el contrario también gozan de autoridad y distinción entre la gente del pueblo. Ulibarrí los describe como hombres que no asistieron a una universidad por circunstancias que no tienen nada que ver con la falta de inteligencia.

Varios ejemplos de estos personajes ayudarán a ilustrar este punto. El tío Cirilo es el alguacil del pueblo. Con su simple presencia en las aulas de la escuela puede restaurar el orden que los maestros no pueden establecer entre los niños; el abuelo del narrador fue político del pueblo, desarrollando el mismo papel en otra época y en otros tiempos; la abuela es un personaje que el narrador siente como el más fuerte de toda su familia. Su fuerza es monumental. Según el narrador “en tantas peripecias, grandes y pequeñas tragedias, accidentes y problemas, nunca la vi torcerse o doblarse... una sonrisa, un cumplido o una caricia de ella eran monedas de oro que se apreciaban y se guardaban para siempre” (1977: 18). Equilibrada por un lado por la educación formal de su padre y tíos, y por el otro por la fuerza indestructible de su linaje (representado por la abuela), se puede suponer que en términos sociales la familia Ulibarrí era lo que en el nuevo mundo se denomina *gente de razón*, libres de controlar su propio destino y de manipular el de los demás.

De todos los personajes educados el que más se destaca, sin medir su propia modestia, es el propio narrador. A través de sus anécdotas vemos el avance de una formación intelectual que inicia en el primer cuento de *Tierra Amarilla*, “Mi caballo mago”. El

muchacho, en un esfuerzo sobrenatural por conquistar el caballo indomable que lo elevaría al mundo de los adultos, lo captura para luego perderlo. En vez de salir de nuevo a capturarlo, en una decisión precoz para un joven de quince años, decide dejarlo vivir en libertad.

De tal manera, en una progresión intelectual, ya de estudiante universitario ("Un oso y un amor", 1982), ya de maestro ("Mónico", 1982), de profesor ("Mi abuela fumaba puros", 1977) y por último de escritor ("Hombre sin nombre", 1971), el narrador frecuentemente se enfrentará a problemas metafísicos que lo cautivan y que le permiten dudar de los mitos culturales muchas veces nacidos de la ignorancia y al miedo de lo desconocido. El narrador por supuesto no cree en la existencia del diablo ni en el llanto de la Llorona: "hace falta mucho criterio, filosofía y conocimiento para no creer en un trasmundo de figuras y personajes, de fuerzas y autoridades que no son de este mundo" (1977: 38). La Llorona para él no es un misterio, él descubre que era en verdad una señora vestida con una sábana blanca que salía para asustar a su marido borracho.⁶

Los personajes que permanecen fuera de su círculo familiar serán representados por personas nuevomexicanas y anglosajonas (sobre todo en *Primeros encuentros*), con excepción del Negro Aguilar ("El Negro Aguilar") y el indio Mónico ("Mónico"). Por medio de las anécdotas de estos personajes Ulibarrí nos conduce a un mundo donde la inocencia del joven que los recuerda le impide destacarlos como lo que son: seres humanos que sufren y que ríen; que son complicados.

En esos primeros encuentros entre los personajes nuevomexicanos y anglosajones hay uniones interraciales que Ulibarrí sugiere se formarán de acuerdo con el *status* social al que cada uno pertenece. Eduardo Trujillo, personaje nuevomexicano, y Ana Gibson, anglosajona, en el cuento "Se casaron" (1982) se conocieron como estudiantes en la Universidad de Nuevo México. Su matrimonio

⁶ El artículo de José Limón, "Dancing with the devil: society, gender and the political unconscious in Mexican-American South Texas" (1991), concluye que el diablo "is a site for multiple perspectives and cultural contradictions generated by capitalism" (p. 235). Desde una perspectiva colectiva de ver al diablo, la comunidad México-americana "produces and enhances their collectivity even while allowing their different perspectives" (p. 234). Este sentido de crear al diablo como un símbolo que la comunidad usa para criticar a la clase o a la circunstancia que lo domina obviamente excluye a todo aquel que no cree en este fenómeno o en otros símbolos semejantes, como el de la Llorona, que Ulibarrí cuestiona.

produjo dos hijos. Uno salió moreno, como su padre, el otro rubio, como su madre. Después de un aparente conflicto de gustos y de falta de aceptación del matrimonio por parte de los padres de ambas familias (la familia nuevomexicana se encariñó con el rubio y la anglosajona con el moreno) los dos hijos fueron los responsables de traer armonía y entendimiento a las dos familias. Esto sin embargo, no ocurrió hasta que ambos hermanos tuvieron la oportunidad de conocerse y de aceptarse y fue imposible de lograr en el ambiente de sus padres o de sus abuelos. La aceptación se logra en un ambiente donde la razón supera la emoción, en el mundo académico de la Universidad de Nuevo México. Lejos de su casa y de los supuestos prejuicios de las dos familias, los hermanos "llegan a conocerse... a entenderse y a quererse" (p. 65). Para estos gemelos las diferencias familiares no podían solucionarse en el ambiente rural de su nacimiento. Se necesitaba usar "la razón" para imponer el orden de las diferencias culturales. Pero uno descubre que estos desacuerdos y diferencias entre las familias en verdad no eran tan dramáticos como se nos hace creer. A ambas familias las separa únicamente la falta de comunicación (no prejuicios raciales o culturales) ya que su ambiente social, su cómoda estabilidad económica y sobre todo su preparación intelectual eran similares: "Las dos familias descubrieron, a través de sus nietos, que las diferencias entre los dos no eran tan anchas" (p. 65). Ya aclarada esta ambigüedad, todo termina en armonía y en felicidad. Como al final de un cuento de hadas la familia de los padres de estos dos muchachos se aceptan y viven para siempre felices.

Otra pareja cuyo matrimonio también triunfa es la de Atilano Valdez y Marilú Armstrong, protagonistas del cuento "La güera" (1982). La *güera* era parte de una familia campesina, anglosajona, donde no "sabían leer ni escribir... pero que sabía comunicarse con la tierra" (p. 13). Atilano, al igual que Marilú, era hijo de una familia campesina. Ambos eran altos, fuertes y robustos. Se enamoraron y tuvieron cuatro hijos iguales a sus padres: altos, fuertes y robustos. Ulibarrí sugiere con fuerza la posibilidad de mezclar entre razas sólo si ambos participantes pertenecen al mismo nivel económico, social o educativo. A Marilú y Atilano, a diferencia de los previamente mencionados, los atrae la relación especial que tienen con la tierra. Sus manos, no su cerebro, serán los instrumentos que han de alimentar su sabiduría.

Existen otras relaciones amorosas entre otros personajes nuevomexicanos y anglosajones a lo largo de los cuentos de Ulibarrí, incluyendo la del protagonista que de joven se enamora de su amiga

de infancia Shirley Cantel ("Un oso y un amor" 1982). El muchacho es correspondido pero la pareja se separa cuando ambos salen de su pueblo a seguir un futuro académico en diferentes universidades.

Esta relación, que aparentemente se puede considerar un fracaso (por no haber culminado en un matrimonio), es rescatada por el narrador en forma escrita para conservarla como el recuerdo de un amor platónico que quedará inmortalizado en las páginas de un libro. Este amor, ante los ojos del narrador, es quizás tan válido como cualquier matrimonio, ya que la unión mental de los recuerdos de estos personajes es más fuerte que los obstáculos materiales que los separan (en este caso el ingreso a la universidad y la participación del muchacho en la guerra). Él considera que su vida y la de ella son una sola que se alimenta de la misma fuente. Ulibarrí compara la separación con un río que se bifurca en dos y no hay manera de que vuelva a unirse, no con dos ríos diferentes que corren paralelos y que jamás tienen posibilidad de unirse, como sería el resultado de las diferentes tensiones culturales y raciales que abundaban en su sociedad.

La formación mítica y romántica que Ulibarrí presenta por medio de la naturaleza y ambiciosas relaciones humanas le impide ofrecernos una visión equilibrada de la realidad de su tierra. El mundo al que pertenece es un mundo donde se sugieren conflictos raciales y culturales pero el autor ha optado por no profundizar. Las tensiones que se presentan en las narraciones no se desarrollan y desaparecen con rapidez.

Los primeros encuentros entre los nuevomexicanos con los anglosajones generalmente están decorados de sentimientos de respeto y admiración. Para el nuevomexicano el anglo es una persona que atrae. Es misterioso. El cuento "El forastero gentil" (1982) trata sobre un gringo que vino al rancho de su padre cuando éste era un niño. El protagonista narra el primer encuentro que su padre tuvo con este vaquero estoico que lo impresiona profundamente; se puede comparar con un encuentro sobrenatural que sólo un místico puede entender: "El niño no hablaba porque no sabía qué decir, estando perfectamente satisfecho al lado del alto y misterioso *cowboy*. Él no decía nada porque no quería. La conversación no hacía falta" (p. 7). Esta admiración ciega, posiblemente divina, se transmitirá por generaciones porque el narrador, sin haberlo conocido, se apoya en las anécdotas de su padre para mantener vivo el respeto y la admiración que se le tiene a este hombre. Será para el narrador

imperativo y hasta necesario perpetuar la impresión positiva de este primer encuentro de su padre con el angloamericano. Cree que es un deber escribir la historia de este hombre "para que el mundo, o por lo menos mi gente, conozca su gentileza quieta, callada y silenciosa" (p. 11).

Esta admiración es común en la descripción de los personajes anglosajones en los cuentos de Ulibarrí (especialmente en la colección de *Primeros encuentros*). Admira su ética de trabajo que permite a las familias venir a Nuevo México de lugares lejanos y diferentes a comprar terrenos inservibles, que nadie quiere, y convertirlos en campos fértiles. Esta gente tiene la "magia" de transformar "un seco desierto en un verdadero huerto" (1982: 13). Estos anglos, como el protagonista en "Adolfo Miller" (1982), que (como si fuera un Dios) "apareció un día" (p. 31) llegó a la Tierra Amarilla sin un centavo en el bolsillo para ganarse el respeto y la confianza de los pobladores que llegan a considerarlo parte de ellos. Aprende el manejo de los ranchos, llega a administrarlos y por si fuera poco, disfruta de todo este poder con la aprobación gustosa de la gente que lo ampara.

El respeto y la admiración que el narrador siente por los anglosajones refleja la aceptación de valores que aprecia cuando son positivos (la ética del trabajo, el individualismo) y que justifica cuando son negativos. Por ejemplo, el narrador nos informa que el anglosajón Tomás Vernes ("Don Tomás Vernes", 1982) vino a Nuevo México exclusivamente para hacer fortuna. Ulibarrí lo describe como "un joven aventurero con ilusiones de establecer un imperio y formar una dinastía" (p. 49). Este hombre reconoce que la manera más rápida y segura de ser aceptado en esta tierra de promesas era la de "cortejar, ganarse y casarse con una hermosa nuevomexicana de las mejores familias" (*ibid.*). Históricamente está comprobado que este tipo de relaciones entre gringos y mexicanas fue común en el suroeste y que resultaron, en su mayor parte, en chantajes y humillaciones para los propietarios nuevomexicanos que perdieron así sus tierras. Ulibarrí no explora los resultados negativos que este tipo de matrimonio causa en el alma de su pueblo. Por el contrario, opta por describir cómo este hombre es aceptado dentro de la comunidad ganándose la voluntad y la confianza de la gente. A tal extremo este anglo profundiza en la mente de la gente, que Ulibarrí lo describe como "el más bueno y el más noble... un nuevomexicano cabal" (p. 55).

Un ejemplo de la actitud arrogante y condescendiente del anglosajón (representada por el ya mencionado "forastero gentil"),

pasa lamentablemente inadvertido por Ulibarrí. Este hombre, misterioso y callado, sacado de la pantalla de un cine o de un libro de vaqueros, llega de tránsito al rancho del padre en busca de un caballo que reemplace el suyo que está gravemente herido. A pesar de que se le tiene un poco de desconfianza por no saberse quién es, su porte poderoso y abrumador hace que la familia del narrador lo reciba bien y le ofrezca hospedaje: "No se llevó [al forastero] al fuerte donde vivían los peones, se le dio una habitación en la casa" (p. 5). Este desconocido resultó ser aceptado por toda la familia de Ulibarrí, incluso fue elevado a un puesto más alto que el resto de la gente común y corriente del pueblo; se puede decir que para esta familia el forastero era un hombre diferente a los demás, posiblemente con toques divinos ("salió del sol", p. 3). Algo aún más molesto es cómo este hombre se apropia libremente de los nombres hispanos: "A mi tío Victoriano le decía 'Victor', a mi tío Juan, 'Johnny'. A mi padre, que se llamaba Sabiniano, le llamó 'Sabine'... El nombre se le pegó a mi padre, y cuando yo nací me lo dio a mí" (p. 7). Esto implica que el forastero tiene el poder sobrenatural de bautizar a sus seguidores y a marcar el destino a cada uno de ellos. En posibles narraciones que fácilmente pudieron haber destacado fuertes críticas sociales de los angloamericanos ante esta violación de identidad de su gente, Ulibarrí glorifica este primer encuentro documentándolo y escribiendo "con el nombre que él me dio con todo orgullo" (p. 11). Este forastero, al igual que la Hermana Generosa que le agradece eternamente el haberlo socializado al mundo anglosajón ("sepa usted que usted más que nadie me hizo americano"... "me civilizó", p. 87), serán personajes que marcan profundamente la actitud colonizada de Ulibarrí al presentarlos.

De la misma manera Ulibarrí rehúsa presentarnos una visión más completa del encuentro del anglosajón con el nuevomexicano; también la convivencia entre los tres grupos étnicos es presentada como armónica. No hay conflictos raciales en las narraciones, por el contrario, los tres grupos gozan de paz y de comprensión. Existen matrimonios mixtos entre nuevomexicanos y anglos y entre anglos e indios americanos; personajes como Mónico (indio americano) son altamente respetados por su sabiduría y el Negro Aguilar es recordado cariñosamente por el narrador. El narrador incluso toma medidas para asegurar que esa terrible obsesión sobre el color de la piel sea sólo importante para la gente anglosajona: "en nosotros sería ridículo" (1977: 72) enfatiza, ya que dentro de su familia había gente blanca y morena. No obstante, posiblemente inconsciente de que lo hace, Ulibarrí tiende a describir físicamente a los

familiares que más se aproximan al concepto de la belleza europea. Así describe a su tío Prudencio como "alto, rubio y guapo. Tenía los ojos azules... No hace falta decir más" (1977: 38); y a su tío Cirilo como hombre grande y gordo: "Su bigote negro y denso era desafío y amenaza. Escondía una boca que nunca sonreía y unos dientes que yo me imaginaba eran feroces" (1977: 58). Dejándonos llevar por estas descripciones físicas de los dos tíos no sería difícil adivinar el favorito del narrador.

Una observación más referente a las relaciones humanas entre las diferentes razas presentadas en los cuentos es la falta de espacio y de atención que Ulibarrí le otorga al indio americano. Los primeros encuentros serán con los angloamericanos. A pesar de que el indio ha vivido y convivido con la gente de habla española de Nuevo México por varios siglos, su contribución al enlace fraternal entre estos dos grupos es limitado. En los cuentos de Ulibarrí no habrá, por ejemplo, un matrimonio entre un nuevomexicano con una indígena o un personaje indio presentado con el porte legendario de un vaquero anglosajón.

Por otra parte la imagen del negro es presentada con toques caricaturescos. Al contrario del forastero gentil gringo dueño de una imagen de porte caballeresco, lo que Ulibarrí nos presenta en el Negro Aguilar es un personaje jovial y pícaro que sabe entretener a la gente con sus canciones y chistes. La imagen que queda estampada en nuestra mente cuando uno lo recuerda no será esa del valiente que se aparta sublime de nuestras vidas montado a caballo rumbo a una luminosa puesta de sol; lo que recordaremos será la manera en que el Negro Aguilar muere mientras canta una canción entreteniéndolo a un grupo de hombres dentro de una cantina: "Después de unos versos especialmente picantes, el Negro Aguilar echó la cabeza para atrás en una carcajada de esas que le caracterizaban. Todo el cuerpo le temblaba. La gente estaba que se revolcaba de la risa menos uno, el de la espina clavada" (1977: 78).

En resumen se puede concluir que Sabine Ulibarrí ha optado por opacar la realidad histórica en la cual por siglos los diversos grupos étnicos han contribuido a la formación compleja del chicano. Su formación académica así como su estable vida económica le permitieron refugiarse en un pasado mítico donde él destaca la inocencia imaginativa y romántica de un joven.

Para el lector Ulibarrí no ofrece respuestas que le ayuden a penetrar en la comprensión de la realidad chicana. Como bien afirma Sonia Saldívar-Hull "looking to a romanticized past is a luxury in

which we [the Chicanos] cannot indulge'' (1991: 207). Las narraciones que él ofrece son sólo una cómoda y bella cobija que cubre un mundo complejo. Uno tiene la opción de acariciar esa cobija y destacar sus bellos colores autóctonos, y su fina y frágil textura, y valorar su belleza física y su función como cosa decorativa (actitud angloamericana y poco comprometida). Por otro lado, habrá esos lectores que la levantarán para descubrir los trapos abigarrados y sucios que inocentemente cubre.

Tal es el caso de Reies López Tijerina y su testimonio sobre la Tierra Amarilla.

2

ALBERT MEMMI indica que dentro del ser humano y dentro de los grupos sociales existen fundamentos que explican los sentimientos racistas de la gente que los pone en práctica. Memmi agrega que "racism is made operative by *mechanisms* which have their own special coherence" (1968: 195). Para luchar en contra del racismo Memmi enfatiza que deben saberse y reconocerse estos fundamentos y mecanismos y sobre todo poseer las ganas para accionar en contra de ellos.

En nuestra realidad estadounidense el sentido de grandeza que el hombre angloamericano ha manifestado desde el inicio de su historia en este país es uno de los fundamentos más peligrosos y contundentes enfrentado por las minorías no sajonas. El concepto de tener la obligación de cumplir un "destino manifiesto" será la base principal que determinará la vida de los seres humanos que habitan esta tierra.

Los mecanismos que el hombre anglosajón empleará para lograr sus propósitos (la colonización de América) estarán arraigados en el uso de engaños históricos (repetidas violaciones de tratados con los indios americanos, con los mexicanos...) y explotaciones inhumanas (los esclavos negros, los campesinos agrícolas...). El racismo practicado por el hombre anglosajón servirá como uno de estos mecanismos para justificar su agresividad sobre el pueblo chicano y así gozar con una conciencia más tranquila los privilegios otorgados a los poderosos. Este comportamiento donde una raza domina el cuerpo y el alma de otra, lamentablemente inadvertido en la mayoría de los cuentos de Ulibarrí, es la base y el propósito del testimonio de Reies López Tijerina.

Tijerina está convencido que su pueblo "indoamericano" sufre de un racismo basado en las diferencias culturales, las cuales no son

respetadas o comprendidas por los angloamericanos. En contraste con la obra de Sabine Ulibarrí, Tijerina no se refugia en los recuerdos de su juventud añorada para presentar un idealizado y pintoresco cuadro de la Tierra Amarilla; no se congelará en sueños que lo apartarán del tiempo y del espacio y de los conflictos reales que lo rodean. Reies Tijerina, hijo de padres campesinos, carente de una educación formal, será un hombre de acción, un protagonista chicano que tomará esa actitud ofensiva, comentada por Juan Rodríguez, con el propósito de explorar y entender los mecanismos que han manipulado la condición social e histórica de su gente.

Reconociendo la necesidad de ayudar a su pueblo a comprender la colonización impuesta por la injusta invasión de otra raza, Tijerina concentrará sus energías en educarlo y en luchar por recuperar lo que injustamente se le ha arrebatado; su dignidad humana y en términos materiales las tierras perdidas de la Tierra Amarilla.

Para lograrlo Tijerina escuchará y estudiará la historia oral y escrita de Nuevo México para así entender más a fondo los mecanismos que el angloamericano usa para justificar su agresividad sobre los pueblos que ha humillado a lo largo de la formación de su país.

Mi lucha por la tierra es el testimonio de Reies López Tijerina que abarcará veinte años de su vida (1956-1976). Estudia cuidadosamente la historia de los Estados Unidos, enfocándose en destacar la injusta representación histórica de su pueblo en este país, especialmente la de Nuevo México, con el deseo de alimentar con hechos concretos lo que por años ha sabido que existe: la explotación angloamericana del pueblo chicano.

Según Tijerina, este "monstruo", este "arrogante vikingo" y "gigante psicópata" no sólo se ha apoderado ilegalmente de tierras mexicanas sino también ha sofocado el espíritu de su gente. Su raza vivía en un estado de aturdimiento, el gringo aprovechó para implementar sus propios valores, que para Tijerina eran decadentes y que servían para perjudicar y destruir la unicidad de su gente.

Como punto de partida para establecer las bases de su lucha, Tijerina escuchará con atención las narraciones orales de los antiguos pobladores de la Tierra Amarilla. Para Tijerina la historia de estos viejitos es importante y válida ya que representa la interpretación histórica desde el punto de vista del conquistado; una versión jamás escrita por las manipuladas versiones de los conquistadores.

Convencido de que la historia en general es de quien la vive, no de quien la escribe, Tijerina ve en las narraciones de estos "viejos

indianos mestizos la verdad y la sinceridad'' (p. 33). Dentro de sus humildes hogares estos hombres le contaron ''la larga, triste y violenta historia de los que vinieron a Nuevo México a robarles su propiedad, las tierras comunes de las que por siglos dependieron para ganarse la vida'' (*ibid.*).

Tijerina cree en las palabras trágicas de estos hombres. También en las tristes respuestas que le dan (que le permiten justificar la rabia que siente hacia el anglo) a sus preguntas relacionadas con la historia de su pueblo. Por ejemplo, cuando les pregunta si las promesas del Tratado de Guadalupe Hidalgo han sido respetadas y ellos le contestan que no las conocen porque ''pensábamos que Guadalupe Hidalgo era un señor que había sido presidente en México'' (*ibid.*), Tijerina reconoce que tiene mucho trabajo por delante. Él les confiesa no saber mucho de su lucha particular y les promete estudiar la historia para poder educarlos adecuadamente en la defensa de la recuperación de sus tierras.

En 1956 Tijerina visita por primera vez la ciudad de México para estudiar los archivos generales de la nación, enfocándose particularmente en las leyes de los Reinos de Indias que tratan los asuntos hispanos de lo que hoy es el suroeste de los Estados Unidos. Su interés en profundizar esta historia lo lleva a Sevilla a estudiar a fondo el Archivo General de Indias. De regreso a Nuevo México contemplará lo estudiado y pondrá en perspectiva las exploraciones de Cabeza de Vaca en esta tierra (''considero que éste fue el verdadero encuentro entre el Oriente y el Occidente'' p. 467) y las primeras colonias establecidas en Nuevo México por Juan de Oñate y después por don Diego de Vargas.

Más que cualquier otro documento histórico estudia detalladamente el Tratado de Guadalupe Hidalgo. La violación de los derechos que el gobierno estadounidense prometió otorgar a los mexicanos que decidieron permanecer en este país, complementada con la historia oral de los viejitos y de los indios americanos (particularmente los apaches, a quienes admira), permiten a Tijerina llegar a la conclusión de que el culpable de la triste y trágica situación de su raza es el hombre angloamericano. Esta cultura, a la que Tijerina insiste en apodar ''psicópata'', conquista gente y tierras con la creencia enfermiza de que ha ''heredado el poder de todos los reinos e imperios'' (p. 359). Tijerina compara el orgullo de este hombre con el de un ''opio intoxicante'' que droga a su gente y le causa daños irremediables. Según él, la educación del anglo (el sistema escolar) forzó en su pueblo una mentalidad anglosajona para

denigrar su herencia y condicionarlo (como a una paloma mensajera) a aceptar valores ajenos que debilitarían su espíritu. Tijerina está convencido de que el anglo le quemó la mente a su pueblo con su sistema educacional y que el desafío más contundente será de "limpiar y despertar la mentalidad de [sus] hermanos [y] rescatarlos de [los] complejos de inferioridad" (p. 48) establecidos por esta violación.

Alimentado por la justificación histórica que moralmente lo apoyaría en su lucha, Tijerina se lanza a tomar una posición ofensiva ante la realidad de su gente. Seguro de comprender los mecanismos que el "enemigo" ha usado para imponer y justificar sus valores, Tijerina responde empleando sus propios mecanismos para contraatacar las fuerzas omnipotentes que lo oprimen. Con la formación de la Alianza Federal de Mercedes en 1963 Tijerina establece una base que servirá como centro de apoyo accesible a todo aquel "valiente" que desee contribuir a la recuperación de tierras nuevomexicanas.

Ya que la sociedad anglosajona ha rehusado permitir que la voz del "otro" se deje escuchar, Tijerina usa las siguientes estrategias de comunicación para mantener informada a su gente de los acontecimientos pertinentes a sus vidas: inicia un programa de radio para, simbólicamente, darle vida a la otra voz que por tanto tiempo ha permanecido callada, concede entrevistas en revistas chicanas, aparece en programas de televisión, habla en universidades y en escuelas primarias, autoriza la documentación de su lucha en película, participa en la marcha nacional de derechos civiles, escribe cartas a presidentes del país y, reconociendo la importancia de educar a sus hermanos mexicanos de las injusticias que han sufrido los chicanos, va a México a entrevistarse con altos funcionarios públicos tras lo cual se le permite la organización de una caravana de carros de Texas a la ciudad de México.

La lucha de Tijerina no será sólo de informar al mundo acerca de las injusticias sufridas por su pueblo. Su meta más ambiciosa es la de actuar de una manera agresiva para lograr cambios en las actitudes de los que controlan y así lleguen a aceptar los valores y las diferencias culturales que en el pasado se han negado a aceptar.

Los símbolos que Tijerina usa para animar a su gente no serán esos hombres de ficción que inspiraron la narración de Ulibarrí. Él usa a los animales, a los insectos, para demostrar cómo la fuerza de un pueblo determinado en romper las cadenas que lo estrangulan puede lograr su libertad. Las hormigas, por ejemplo, representarán

el símbolo de la colectividad que unida podrá hasta “remover la tierra” (p. 27) para cavar ese espacio necesario para su sobrevivencia; el grillo destacará su astucia: “Sabía yo que era un insecto. Pero si este insecto es inteligente, como el grillo que se metió en la oreja del león y lo venció haciendo que se desangrara solo, la historia cambia. Yo tenía que conocer muy bien las partes débiles de este león, de este gigante” (p. 79). Además, reconociendo con claridad que él es un hombre acorralado por los valores del colonizador, Tijerina se convence de que en este mundo era “un ciudadano de la soledad de la noche, [que haría suyo] el instinto de los animales que en todo momento andan huyendo de los cazadores” (p. 43).

Esta constante noción de movimiento, que Frantz Fanon relaciona con el relajamiento de una tensión que culmina en el desahogo de una “orgía muscular” (1963: 57), marcará la vida de López Tijerina a lo largo de su extenso testimonio. Tijerina dedicará toda su energía a la participación activa de su lucha con el fin de brindarle resultados positivos a su gente. Se luchará hasta el final, por las buenas o por las malas, si así es necesario porque, dice él, “no tenemos otro camino que elegir entre la muerte y la esclavitud” (p. 88).

El uso de la fuerza física fue necesario cuando él y un grupo de sus “valientes” prendieron fuego a un campo federal (un campo del ejército nacional) en la región de Tierra Amarilla. Fue necesario hacerlo, dice, por ser “el símbolo más grande de agresión y ocupación ilegal para el pueblo de la tierra” (p. 69). En una acción aún más audaz y significativa él y sus hombres toman posesión de la Casa de Cortes en Tierra Amarilla. Este enfrentamiento sangriento con la policía local obliga a que Tijerina se refugie brevemente en la sierra para luego entregarse y ser encarcelado.

En otras actividades menos militantes, pero no obstante vigorosas, va a la ciudad de Washington con la intención de arrestar a Warren Earl Burger, un juez supremo nombrado por el entonces presidente Nixon. Este hombre, argumenta Tijerina, no era aceptable porque representaba la política racista de Richard Nixon y en el poder abusaría “del honor que está en el simple hombre” (p. 292).

Con la misma desconfianza que siente por la ley, Tijerina levantará cargos de abuso y de discriminación contra el Departamento de Educación de Nuevo México (“hice esto porque en 120 años nadie había denunciado el control que los anglos ejercían sobre la educación...” p. 225), contra la prensa (el *Albuquerque Journal*) y contra los políticos del estado, especialmente el senador José Montoya de Nuevo México que simboliza al hispanoamericano que se

ha "vendido" y ha decidido incorporarse a la vida anglosajona. Para Tijerina este tipo de persona representa su mayor enemigo por ser de "los que traicionan a su propia cultura, con tal de no sufrir hambre" (pp. 80-81).

Los resultados de sus actividades agresivas a la larga lograrán resultados positivos. En veinte años de lucha por las tierras de Tierra Amarilla, Tijerina presencia una transformación en la actitud del pueblo chicano. Esta gente que al principio se encontraba en un constante aturdimiento había aprendido a ser agresiva. El chicano por fin había despertado, el espíritu del pueblo era fuerte. La intimidación del anglo había perdido su fuerza; ahora un movimiento chicano se había formado para asegurar el espíritu de lucha necesario para lograr que los derechos de la gente fueran respetados. Concluye Tijerina: "Mientras el espíritu de los anglos está viejo, corrompido y derrotado, el alma de mi pueblo está joven y es valiente" (p. 406).

En la cárcel, donde servirá algún tiempo por sus enfrentamientos con la ley, Tijerina comenta que fue analizado por psiquiatras que trataron de trazar la evolución de su poder mental; lo estudiaron para "descubrir por qué peleaba contra el poder más grande del mundo" (p. 356). Según Tijerina el angloamericano quería llegar a la conclusión de que "sólo un loco [hacia] esto y seguramente Reies [tendría] que estar loco o psicópata" (p. 356). Tijerina usará este mecanismo anglosajón para analizar la psicología gringa bajo un enfoque similar. En su estudio de la historia angloamericana, Tijerina se convence de que el norteamericano padece de una enfermedad mental y concluye que es un peligroso psicópata. Esta psicopatía que el anglo sufre es la raíz del odio que siente "para todo aquel que resiste su historia y su derecho a la tierra de este continente" (p. 357). Esta enfermedad, que se manifiesta en un degenerado complejo de inferioridad, comenzó cuando el anglosajón se sintió desheredado por su omisión en el Tratado de Tordesillas. Fue en esta enajenación, dice Tijerina, donde comenzó la transformación negativa de su salud mental. La envidia y la cólera lo forzaron años después a conquistar y a destruir razas y culturas bajo la falsa creencia de cumplir un destino manifiesto. Tijerina llega a la conclusión de que fue la enfermedad mental del anglosajón la que causó tanto mal y tanta humillación a la gente de este país.

Tijerina concluye su testimonio sugiriendo que la victoria del chicano viene directamente del resultado de la conquista del bien

sobre el mal. En el mundo existe un equilibrio entre lo bueno y lo malo y a la larga la balanza se inclina hacia la victoria del bien, en este caso representado por el testimonio de Tijerina que logra recuperar la dignidad de su pueblo. Usando palabras bíblicas Tijerina profetiza: "El pueblo que llegó riendo terminará en llanto amargo, y el heredero que ha llorado todos estos años, gozará alegre por siglos" (p. 358). Con estas palabras, Tijerina sella el futuro optimista de su raza. El bien, representado por el chicano, va en camino a una mejor vida. Ésta se manifiesta por la recuperación de su historia y de una dignidad humana que le permitirá valorarse a sí mismo. Por el otro lado, el mal, representado por el anglosajón, va rumbo a la decadencia. Esta decadencia, señala Tijerina, se puede ver en la corrupción de su gobierno (Watergate, Nixon), en los valores de su sociedad actual (el uso de las drogas, la explotación del sexo, el libertinaje), en la decadencia de la unidad familiar (Patricia Hearst es presentada como ejemplo de la juventud que se rebela en contra del mundo materialista de sus padres), en la perversión de su sociedad (da el ejemplo de un anglo en Boulder, Colorado, que pidió permiso al gobierno local para casarse legalmente con su yegua) y de atrocidades cometidas por la juventud contra la familia (un hijo que mató a su padre con un hacha). El resumen de estos hechos representaba una ostensible señal de que el anglo ya tenía la "muerte en la mano" (p. 360). La victoria para Tijerina es clara: al pueblo chicano, angustiado y sufrido por siglos, le toca la oportunidad de gozar una nueva vida.

"La prisión", escribe Tijerina, "es lo más cercano que uno se puede arrimar a la justicia... mientras uno no esté en prisión puede valerse de mil tácticas para no pagar por el delito. Pero una vez allí... [se] enfrenta cara a cara a la justicia. La prisión es tan dura y horrible que, sin duda, cobra la justicia hasta la última deuda" (p. 360). El pueblo chicano, desde su primer encuentro con el conquistador anglosajón, siempre vivió encarcelado; privado de sus derechos humanos. Ahora se rompen las cadenas que lo mantienen encarcelado y se le abren las puertas de la prisión a un diferente ocupante; esta vez el criminal.

* * *

Hay esperanza en el testimonio de Reies López Tijerina. Su historia elocuente es una exclamación de más de quinientas páginas que ofrece una representación verosímil de la realidad histórica del

pueblo chicano en los Estados Unidos. Tijerina representa la personificación de la rabia acumulada por los chicanos que demandan justicia por la deformación injusta de su historia. Los cuentos de Sabine Ulibarrí narran un breve capítulo de su gente teniendo en mente a un público conservador. Su obra, que parece consistir de capítulos biográficos, representa la frágil realidad de su tierra; una realidad que limita y que alimenta (con aires de grandeza) a la gente privilegiada nuevomexicana. Su narrativa acentúa la recuperación de un pasado idílico que revive bajo el escudo de los recuerdos de un adolescente. Es posible que Ulibarrí se sienta inconforme con la situación social del chicano de la actualidad, sin embargo, ha optado por no comprometerse a desenmascarar los mitos sociales de su tierra natal para escribir, en su más reciente narrativa —*Governor Glu Glu and other stories* (1988) y *El cóndor and other stories* (1989)— cuentos cargados de elementos fantásticos y mágicos que lo alejan a extremos aún más opuestos de la realidad social de su pueblo.

Las palabras de Tijerina, más crudas, más fuertes y agudas, estimulan el hormigueo de los pies y de las manos, maromean las ideas, inquietan las desconfianzas empacadas por años en la mente con el propósito de conducirnos a un movimiento tanto físico como mental para ponernos en marcha y actuar, a tomar la ofensiva y no quedarnos atornillados en un pasado histórico manipulado por el anglo, que humilla. Las palabras de Ulibarrí nos adormecen, nos hipnotizan pintándonos paisajes edénicos y personajes romantizados. Las narraciones arrullan insistiendo en regresar a los “halcyon days” de un pasado en Tierra Amarilla que posiblemente no existió para la mayoría de su raza. Más peligroso aún, adormecen, impidiendo cualquier descarga de energía que produzca un movimiento físico. En vez de caminar con los pies bien plantados sobre la tierra, el cuerpo y la mente flotan adormecidos en paraísos inexistentes.

BIBLIOGRAFÍA

- Chávez, Fray Angélico, 1975. *New Mexican families*, Santa Fe, William Gannon.
- Fanon, Frantz, 1963. *The wretched of the earth*, Nueva York, Grove Press.
- García, Nasario, ed., 1987. *Recuerdos de los viejitos (Tales of the Río Grande)*, Albuquerque, New Mexico Press.

- Gonzales-Berry, Erlinda, 1978. "Chicano literature in Spanish", Ph.D. dissertation, University of New Mexico.
- Limón, José, 1991. "Dancing with the devil: society, gender, and the political unconscious in Mexican-American South Texas", en Héctor Calderón y José David Saldívar, eds., *Criticism in the Borderlands*, Durham, Duke University Press, pp. 221-235.
- López Tijerina, Reyes, 1978. *Mi lucha por la tierra*, México, FCE.
- Memmi, Albert, 1968. *Dominated man*, Nueva York, Orion Press.
- Moesser, Alba Irene, 1971. "La literatura mejicoamericana del suroeste de los Estados Unidos", Ph.D. dissertation, University of Southern California.
- Morales, Alejandro, 1975. "Visión panorámica de la literatura méxico-americana hasta el boom de 1966", Ph.D. dissertation, Rutgers University, The State University of New Jersey.
- Ortego, Philip D., ed., 1973. *We are Chicanos*, Nueva York, Washington Square Press.
- Padilla, Genaro, 1991. "Imprisoned narrative? Or lies, secrets, and silence in New Mexico women's autobiography", en Héctor Calderón y José David Saldívar, eds., *Criticism in the Borderlands*, Durham, Duke University Press, pp. 43-60.
- Rodríguez, Juan, 1979. "El desarrollo del cuento chicano: del folklore al tenebroso mundo del yo", en Francisco Jiménez, ed., *The identification and analysis of Chicano literature*, Nueva York, Bilingual Press/Editorial Bilingüe, pp. 58-67.
- Sackett, Theodore, 1972. Reseña de *Tierra Amarilla: short stories of New Mexico-Cuentos de Nuevo Mexico* de Sabine Ulibarri, *Modern Language Journal*, 56, núm. 8, pp. 515-516.
- Salazar Parr, Carmen, 1979. "Current trends in Chicano literary criticism", en Francisco Jiménez, ed., *The identification and analysis of Chicano literature*, Nueva York, Bilingual Press/Editorial Bilingüe, pp. 134-142.
- Saldívar-Hill, Sonia, 1991. "Feminism on the border: from gender politics to geopolitics", en Héctor Calderón y José David Saldívar, eds., *Criticism in the Borderlands*, Durham, Duke University Press, pp. 203-220.
- Ulibarri, Sabine, 1964. *Tierra Amarilla: cuentos de Nuevo México*, Quito, Editorial de la Cultura Ecuatoriana.
- , 1971. *La fragua sin fuego/No fire for the forge*, Cerrillos, San Marcos Press.
- , 1977. *Mi abuela fumaba puros/My grandmother smoked cigars y otros cuentos de Tierra Amarilla*, Berkeley, Quinto Sol.
- , 1982. *Primeros encuentros/First encounters*, Ypsilanti, Bilingual Press/Editorial Bilingüe.
- , 1988. *Governor Glu Glu and other stories*, Tempe, Bilingual Press/Editorial Bilingüe.
- , 1989. *El cóndor and other stories*, Houston, Arte Público.