



Cumandá* y la interpretación *del otro* o sujeto no oficial. Diálogos negados y adherencias necesarias: reivindicaciones del catolicismo en el Ecuador durante el siglo XIX

***Cumandá* and the interpretation of the other or unofficial subject. Denied dialogues and necessary adhesions: claims of Catholicism in Ecuador during the 19th century**

Alejandro Alzate Méndez**

* Procedencia del artículo: El presente artículo de reflexión hace parte de la tesis doctoral “Entre la secularización y el catolicismo: una aproximación histórico-literaria a las novelas María, de Jorge Isaacs, y Cumandá, de Juan León Mera. Un estudio de caso: 1810-1880.”

** Doctor en Literatura
Universidad del Valle
Cali, Colombia
aalzatem@gmail.com

Recibido: 01 de abril de 2024

Aprobado: 18 de abril de 2024

Artículo de reflexión

¿Cómo citar este artículo en MLA? -
How to quote this article in MLA?:

Alzate Méndez, Alejandro.
“*Cumandá* y la interpretación *del otro* o sujeto no oficial. Diálogos negados y adherencias necesarias: reivindicaciones del catolicismo en el Ecuador durante el siglo XIX.”.
Poligramas, 59 (2024): e.30214589.
Web. Fecha de acceso (día, mes en mayúscula y abreviado, y año).
<https://doi.org/10.25100/poligramas.v0i59.14589>

Resumen

El objetivo del presente artículo de reflexión es explicar la ubicación simbólica y literaria de la novela en un contexto político y social beligerante pero ciertamente católico. Esto es, con fluctuantes rasgos de hibridez ideológica. Es de nuestro interés analizar si esta obra, la más emblemática de Juan León Mera, se articula, o no, -cómo y en qué forma- con el progreso inherente a la imposición del liberalismo en Hispanoamérica.

Palabras clave: Literatura ecuatoriana; Cumandá; Juan León Mera; romanticismo ecuatoriano.

Abstract

The objective of this reflection article is to explain the symbolic and literary location of the novel in a belligerent but certainly Catholic political and social context. That is, with fluctuating traits of ideological hybridity. It is of our interest to analyze whether this work, the most emblematic of Juan León Mera, is articulated, or not, - how and in what way - with the progress inherent to the imposition of liberalism in Latin America.

Keywords: Ecuadorian literatura; Cumandá; Juan León Mera; Ecuadorian romanticism.



Cuando se publicó *Cumandá*, en 1879, acontecían en el continente dos procesos sobre los cuales hay consenso historiográfico: la imposición de las ideas liberales –portadoras del pensamiento secular– y, antagónicamente, la pervivencia e influencia del catolicismo que homogeneizaba en torno a la fe el perfil del sujeto nacional. En el marco de esta tensión, la literatura jugó un papel fundamental; bien para sumarse a la construcción de estados modernos, según las ideologías políticas, económicas y filosóficas de las más adelantadas naciones europeas, o bien para sostener y legitimar la estructuración confesional de las repúblicas.

En relación con esto último, es preciso mencionar que *Cumandá* es no solo una novela romántica; la gran novela romántica del Ecuador, sino una obra muy cuidada en cuanto a la promoción/estimulación de una conciencia nacional articulada estrechamente con el catolicismo. Un acercamiento a la trama permite observar un importante conjunto de rasgos sacralizadores de la nación, y lo nacional, a partir de una formación discursiva en clave católica que diviniza, por ejemplo, las selvas del oriente, como se aprecia a continuación. “El monte Tungurahua, de hermosa figura cónica y de cumbre siempre blanca, parece haber sido arrojado por la mano de Dios sobre la cadena oriental de los Andes” (Mera 17). “En seguida comienza la ascensión al Abitahua, que es un soberbio altar de gradas de sombría verdura” (Mera 21).

Bajo la premisa de que el texto mixtura ideología y discurso, estas descripciones constituyen tanto el nivel interpretativo más evidente, como el menos problemático si se considera el espíritu que animó la escritura de la historia. He ahí el sello idílico, edénico, y la visión católica del autor. Ahora, para evaluar cómo se tipifica el rechazo al proyecto secular que se vivía bajo el gobierno de Ignacio de Veintemilla, quien tomó el poder desde 1876, proponemos que, en su calidad de dispositivo ideológico, la religión se empleó para robustecer los cimientos morales de la nación dentro de un contexto *in crescendo* liberal. Ahora bien, en relación con lo nacional cabe señalar que sus definiciones y problematizaciones son muy amplias; razón por la cual consideramos pertinente adherirnos a lo propuesto por Timothy Brennan. De acuerdo con él “las naciones, entonces, son construcciones imaginarias que dependen de un aparato de ficciones culturales en el cual la literatura de ficción desempeña un papel decisivo” (73). En esa misma línea, nos adherimos también a la definición de nación propuesta por Benedict Anderson. Para éste, la nación es “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana. Es imaginada porque aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (23). A continuación, se propone un análisis que explique el rol jugado por el catolicismo en medio de una inminente liberalización de la vida en el Ecuador durante el siglo XIX.

El empleo de la religión como elemento ideológico para fundar los cimientos morales del Ecuador dentro de un contexto liberal

Juan León Mera (Ambato, 1832–1894) emprendió desde su ejercicio político y literario dos propósitos fundamentales para la historia del Ecuador. En primer lugar, procuró la consolidación de un proyecto nacional mestizo en el que se reconociera el carácter pluriétnico existente, así su novela parezca dar cuenta de lo contrario. En segundo lugar, se sumó a la concreción de una literatura nacional en la cual el catolicismo fungiese como doctrina imprescindible para reforzar y estrechar los vínculos entre la ciudadanía y la nación emergente.

La conjugación de estos intereses en torno a la joven patria hacen de *Cumandá* una novela que además de estar construida de acuerdo con los lineamientos patrióticos y románticos de la época (exaltación de la religión, veneración del sacerdote en tanto garante de procesos civilizatorios, idealización de la pureza femenina y establecimiento de jerarquías sociales, etc.) da cuenta de lo que a juicio del autor debía ser el Ecuador ideal; esto es, una república libre, sí, pero conservadora en lo político y homogénea en torno a sólidos principios éticos y valores morales que solo el catolicismo podía prodigar. Es importante aclarar que el proyecto de la literatura nacional, que para Juan León Mera partía del refuerzo de los ideales conservadores, tiene en realidad relación con fenómenos bien distintos, tal como lo plantea José Carlos Mariátegui al referir que "el florecimiento de las literaturas nacionales coincide en la historia de occidente con la afirmación política de la idea nacional, con la revolución liberal y el orden capitalista. El nacionalismo en la historiografía literaria es un fenómeno de la más pura raigambre política" (234–235).

Dicho lo anterior, cabe señalar que, si bien el proceso de conformación de las literaturas nacionales genera discusión hasta hoy, nuestro interés se vuelca, en particular, al estudio de las interpretaciones *del otro* o sujeto no oficial, es decir, el indígena, que permiten explicar la presencia del catolicismo en el Ecuador. En ese sentido, entonces, cabe preguntarse lo siguiente: ¿cómo se llevan a cabo las tentativas de homogeneización doctrinal que recaen sobre él? ¿Cómo es su redefinición a la luz de los principios conservadores y católicos? Estos interrogantes nos conducen a analizar su situación a partir del conflicto que representa su alteridad en las coordenadas narracionales de espacio y tiempo que propone la ficción novelada.

***Cumandá*: tras las huellas de una alteridad sancionada**

Planteamos, para iniciar, la siguiente afirmación: la novela de Juan León Mera tiene un doble carácter dentro del panorama literario ecuatoriano: es un texto fundacional y, a su vez, se erige

como resistencia al liberalismo que con grandes dificultades buscaba espacio en el escenario político nacional. *Cumandá*, esta es nuestra hipótesis, niega cualquier relación con los proyectos progresistas en el país. Planteamos esto último aduciendo una verdad histórica comprobable empíricamente: Mera, seguidor ferviente del *garcianismo*, era contrario política e ideológicamente a Ignacio de Veintemilla, presidente liberal cuyo gobierno se impuso en 1876 y se mantuvo hasta más allá de 1879, momento en el que se publicó la novela. Nuestra lectura de *Cumandá* nos permite inferir, en consecuencia, la necesidad de consolidar desde lo textual/discursivo una (re)-construcción nacional conservadora y católica en tiempos de convulso y gradual afianzamiento liberal, tal como lo señala la investigadora Catalina León en su texto *Hispanoamérica y sus paradojas en el ideario filosófico de Juan León Mera*:

Después de la muerte de García Moreno, la desconstitución de los conservadores le obligó a ocuparse de su reorganización política y orgánica, circunstancias que le impusieron asumir el papel de mediador frente a las pugnas internas del conservadurismo. En este contexto se explica la idea de Mera de editar un periódico de inspiración conservadora denominado *Civilización Católica* en 1876, y escribir el Programa Republicano de 1883, que la «Sociedad Patriótica» de Quito aprobó. Colaboró en periódicos como *El Eco* de Córdoba (Argentina), en *El Amigo de las Familias* (Quito), en *El Fé-nix* (Quito), en donde la máxima de su pensamiento fue la Verdad Católica y los Principios Republicanos. (7-8)

La compleja empresa de restablecer los valores conservadores requería no solo un quién –el indígena recibía en calidad de destinatario los valores cristianos que lo redimían al estatuto de hombre/sujeto, y lo alejaban de la condición de bárbaro/salvaje–; sino una metodología –la aculturación en tanto proceso de transferencia–. La homogeneización espiritual que se requería para modelar el perfil de un sujeto nacional virtuoso, a la luz del conservadurismo profesado por Juan León Mera, permite identificar las marcas textuales, claramente apologéticas, como se aprecia a continuación, que ideologizan la novela y procuran la afanosa reconfiguración del indígena a través de la evangelización que termina por instalarlo ante una modernidad desconocida y, esto es lo más delicado, no pretendida. Véase cómo en este primer fragmento la conversión deviene, reivindicada, en metáfora de vida nueva. A través de la mezcla entre lo geográfico y lo espiritual se pondera la noción de prodigalidad que redime al aborigen para que alcance la gracia de los cielos:

La sangre del martirio tiñó muchas veces las aguas de los silenciosos ríos de aquellas regiones, y la sombra de los seculares higuerones y ceibas cobijó reliquias dignas de nuestros devotos altares; pero esa sangre y esas reliquias, bendecidas por Dios como testimonios de la santa verdad y del amor al hombre, no podían ser estériles y produjeron millares de almas para el cielo. (Mera 31)

Ahora bien, a la par que se pretende el cielo como *súmmum* de la espiritualidad, también se plantea una nueva figuración social en lo terrenal, como reza a continuación el siguiente apartado:

La regeneración cristiana había dulcificado las costumbres de los indios sin afeminar su carácter, había inclinado al bien su corazón, y gradualmente iba despertando su inteligencia y preparándolos para una vida más activa, para un teatro más extenso, para el contacto, la liga y fusión con el gran mundo, donde a la par que hierven pasiones, y se alzan errores y difunden vicios que el salvaje no conoce, rebosa también y se derrama por todas partes la benéfica civilización. (Mera 67)

Adicionalmente, y como parte de la ecuación ideológica, el sacerdote funge como el unguido que tiene, a raíz de su saber, la capacidad para civilizar y pulir las formas de socialización del aborígen:

Los sacerdotes que evangelizaron esas tribus nómadas les enseñaron la estabilidad y el amor a la tierra nativa, como bases primordiales de la vida social; y una vez paladeadas las delicias de ésta, gustaban ya de proporcionarse las cosas necesarias para la mayor comodidad del hogar, aprendían algunas artes y criaban con afán varios animales domésticos. (Mera 66)

Los múltiples pasajes de este tenor redefinen al nativo, jívaro y záparo, y lo regularizan y normativizan para que su salvaje alteridad deje de representar peligro de cara a la conformación nacional imaginada por los terratenientes, los gobernantes, el alto clero y los escritores de filiación conservadora, como Juan León Mera. Una aproximación teórica al concepto de alteridad, de acuerdo con Amaryll Chanady y lo expuesto en su texto *La conceptualización del otro en las sociedades periféricas*, podría explicar esta apremiante necesidad de conversión en tanto traslado ideológico. “El “nosotros” americano había sido conceptualizado ya como “otro” por los europeos –como bárbaro, como pagano, como caníbal–” (108). Esta lectura tendenciosa del

“nosotros” tuvo gran impacto en un importante grupo de escritores hispanos del siglo XIX, y dentro de ellos, en razón de su ferviente catolicismo, Juan León Mera interpretó el paganismo mencionado como un rasgo definitorio, sí, de una identidad ancestral indígena notoriamente jerarquizada, pero también como un rasgo pre-moderno, conflictivo y anacrónico para el momento de conformación nacional en lo moral, sobre todo.

Cumandá pondera como categórica e inaplazable la transición al Estado confesional. Razón por la cual no hay, no puede haber, deidades indígenas ni adoraciones particulares, como la que a continuación se presenta, facultadas para rivalizar el espacio simbólico ya demarcado para el afianzamiento del ideario católico. La muestra de la expresión ritual no tiene el objetivo de validar una particularidad importante ni de rescatar su valor de cohesión social. De hecho, está ausente la intención de exhibirla como una construcción identitaria legítima. Lo que sucede en la novela es la puesta en jaque de un sistema tradicional de creencias que nada aportaba a la construcción axiológica del Ecuador idealizado:

Así a los mancebos como a las vírgenes contesta el viejo Yahuarmaqui, semejante en verdad a un genio silvestre que recibe culto de un pueblo de guerreros, cazadores y labriegos, alzando pausadamente ambas manos a la altura de la cabeza y juntándolas luego sobre el corazón en señal de aceptación y agradecimiento; mas sin desplegar los labios, ni sonreírse, ni dirigir, ni aún a las tiernas doncellas, siquiera una mirada suave y halagadora: siempre grave y sombrío como cielo borrascoso, no desmiente en lo más mínimo ni su carácter ni su historia. Rebosando de gozo está; pero su gozo, oculto bajo la corteza de bronce de las pasiones materiales y bárbaras, no puede manifestarse. (Mera 122)

Si bien Mera no condena las formas litúrgicas indígenas, las enuncia con el claro objetivo de establecer un paralelo constante entre civilización y barbarie. *Cumandá* adolece la revisión antropológica de los rituales de las tribus del oriente; razón por la cual al reconocimiento de una presencia cultural va aunado el imperativo de su disolución. Las expresiones sociales e históricas aborígenes pasan a ser absorbidas y recodificadas al interior de un sistema imperante y mayor: el blanco católico occidental. En virtud de lo anterior, y con el objetivo de enunciar todo aquello que debía ser cambiado, la novela textualiza pasajes como este del capítulo IX, “En el lago Chimano”, en el cual se exalta nuevamente la figura simbólica de Yahuarmaqui, el guerrero jefe:

¡Oh, Yahuarmaqui! amor de tus numerosas mujeres y respeto de las doncellas de todas las tribus, recibe estas ofrendas, estas labores de nuestras manos, en nombre del genio bueno

de las selvas y las aguas, a quien las consagramos...Todas estas frutas en sazón te envían por mi mano los árboles, matas y enredaderas que se crían en las riberas de los ríos y en el silencio del desierto. Preséntalas al dios de las aguas y de los bosques, para que sea propicio a todas nuestras familias y tribus. (Mera 121)

Revestimientos sagrados como el descrito permiten estructurar la formación discursiva –en términos de Edmon Cros– a través de la cual la obra tipifica el perfil de sujetos no aptos para habitar el nuevo Ecuador. Yahuarmaqui, supersticioso por naturaleza, es expulsado de la nueva tierra prometida. Este tipo de enunciaciones habilitan la conciencia autoral que exalta y reclama la presencia de los religiosos: “ha más de un siglo, la infatigable constancia de los misioneros había comenzado a hacer brillar algunas ráfagas de civilización entre esa bárbara gente” (Mera 31). También, en una operación complementaria, pasajes rituales como el descrito en torno a Yahuarmaqui sirven al autor para lamentar el atraso indígena como causa directa de la ausencia de los misioneros en tanto gestores de civilización: “¡Oh! ¡qué habría sido hoy del territorio oriental y de sus habitantes de continuar aquella santa labor de los hombres del Evangelio!” (Mera 31).

En razón de esta evidente y constante apología del catolicismo, algunos estudiosos hispanoamericanos han observado, acertadamente, la construcción de personajes gobernados con mano cristiana y rígidamente moralizadora¹. En el momento en que la religión civiliza/occidentaliza al indígena, es decir, lo transforma en otro a través de la evangelización, se produce un cambio de estatuto y emerge una dimensión dual² que enmarca las tensiones entre arcaísmo y modernidad.

Dicho cambio, el devenir en otro, es apreciable en Cumandá pues ella deja de ser, con respecto a los integrantes de su comunidad, que hacen resistencia al catolicismo, un otro entre los otros, un bárbaro entre los bárbaros, un sujeto periférico proclive a sanciones y aislamientos para integrarse simbólicamente a un nuevo espacio social e ideológico: el del mundo blanco que profesa el catolicismo; el del mundo blanco al cual pertenece Carlos, su enamorado/hermano, como se observa a continuación. “Por mi amor te juro, extranjero, ser en adelante toda cristiana; tú me enseñarás cómo he de serlo. Comience nuestra fuga y nuestra nueva vida. El asesino ha invocado tres veces al *mungía*, y ha errado el tiro; nosotros invocaremos al buen Dios, al Dios de

¹ Véase Juan León Mera. *Cumandá*. Ed. crítica de Galo René Pérez. Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1996.

² Al igual que *María* (1867), *Cumandá* presenta una estructura dual donde convergen contrastes permanentes entre los aspectos propios del pasado y las metáforas insinuadas de un nuevo tiempo histórico. El carácter dual actúa como directivo de lectura que sugiere procesos de ruptura y reconstrucción; de arraigo y desarraigo; de adquisiciones y pérdidas directas en el escenario simbólico de los sujetos novelados (Nota del autor).

los cristianos, y acertaremos el camino” (Mera 164–165). Conforme lo plantea Doris Sommer en sus *Ficciones fundacionales* “las novelas románticas se desarrollan mano a mano con la historia patriótica en América Latina. Juntas despertaron un ferviente deseo de felicidad doméstica que se desbordó en sueños de prosperidad nacional materializados en proyectos de construcción de naciones que invistieron a las pasiones privadas con objetivos públicos” (23).

En el caso de la novela de Mera, el objetivo público era blindar la nación contra los desvíos capaces de entorpecer la compleja unificación católica de la naciente república. En ese sentido, cabe preguntarse, entonces, ¿cuál es la otredad que se sanciona y permite leer la novela como opuesta a la secularización promulgada por los gobiernos liberales? Responder esta pregunta implica un acercamiento a las formulaciones teóricas de Edmond Cros. Planteamos esto dado que “la socio crítica presta particular atención a los micro espacios polifónicos y conflictivos que se descubren en la materia pre textual y textual, así como a las modalidades de la inscripción de lo social en el texto” (166). Es decir, el análisis socio-crítico se ocupa tanto de la formación discursiva como de la formación social; siendo la primera la que abre el horizonte de representación de la segunda. De acuerdo con Cros:

[...] tendremos en cuenta dos hechos: por una parte, que el texto ficticio se construye en función de un ajuste complejo de representaciones y, por la otra, que representar es instituir relaciones que estructuran el objeto; en consecuencia, el texto literario se organiza en torno a un sistema complejo de estructuraciones, pero cuando de representación en representación remontamos el texto, tropezamos con la ideología materializada, a la que consideramos la puesta en imagen de diferentes problemáticas sociales. [...] (169)

Véase a continuación cómo los conceptos propuestos se articulan con la novela de Juan León Mera. En primer lugar, el "ajuste complejo de representaciones" surge en el momento en que el texto, carente de registro polifónico, elabora forzosamente relaciones que instituyen el catolicismo como indispensable para erigir una nación ideal. Desde esta perspectiva, la patria como signo/objeto es representada en las antípodas del espíritu liberal en boga en América Latina durante la segunda mitad del siglo XIX. Así dispuesto el registro discursivo, la ideología materializada desde el nivel intratextual es la inherente a la de los sectores católicos y conservadores que buscaban mantener su vigencia en un escenario político convulso y cambiante. Por lo tanto, los procesos de legitimación a través de lo religioso actúan como dispositivos ideológicos de choque contra la modernidad y la secularización del Estado. Dentro de esa tensión, el indígena se convierte en el sujeto a modelar que, a su vez, y en calidad de

instrumento, ejerce un contrapeso al proyecto laico propuesto por los liberales que gobernaban el Ecuador cuando tardíamente se publicó la novela.

Si bien la construcción de la nacionalidad que propone *Cumandá* requiere la reestructuración del otro desde perspectivas funcionales –es decir, en lo político– y homogeneizantes –en lo espiritual–, no se eximen tensiones cuando es lo cultural, propiamente dicho, lo que debe reencauzarse. Es por esto que en la trama no coexisten de modo armónico las manifestaciones culturales occidentales e indígenas; con lo cual se reactiva el dualismo pasado/presente. La obra impone un claro proceso de descolocamiento, de forzada occidentalización, lo cual implica una valoración negativa, con notable sesgo hacia la bestialidad, de las formas de vida, la cosmogonía y las expresiones mágicas y rituales que se erigen como bases de la vida social de las tribus del oriente. Así se aprecia en el siguiente fragmento:

Acontece no pocas veces que un jefe toma la infusión del bejuco llamado *hayahuasca*, cuyo efecto es fingir visiones que el salvaje cree realidades, y ellas deciden lo que debe hacer toda la tribu: si en ese delirio ha visto la imagen de un enemigo a quien es preciso matar, no perdona diligencia para matarle; si se le ha presentado cual adversa una tribu que, quizás, fue su amiga, la guerra con ella no se hace esperar. (Mera 30)

A raíz de la combinación entre lo político–espiritual y lo cultural que hemos observado, es como en *Cumandá* se elabora lo que Edmond Cros denomina sistema complejo de estructuraciones. La fusión de ámbitos y prácticas existentes en la novela define la experiencia vital de la comunidad que da sustrato a la trama histórica y ficticia de la misma. Sumado a estos anclajes ocultos a los ojos del lector, el narrador, de manera explícita, pone en circulación todas las evidencias de aquello que constituye prácticas que deben ser superadas, como la siguiente:

En esa pira se iban echando gradualmente las ofrendas que, durante las ceremonias del día, se habían depositado a los pies del anciano jefe de los jefes. Las esposas, las doncellas y los mancebos añadían de cuando en cuando resina de chaquino, cortezas de estoraque y otras substancias olorosas que, consumidas en pocos segundos por las brasas, enriquecían el ambiente de exquisito perfume. Mientras se hacían estos inocentes sacrificios, invocando al Dios bueno y a los genios benéficos, sus siervos, todos los guerreros engarzados por las manos y al son de los tambores y pífanos danzaban dando vueltas en torno de la hoguera y entonando coplas nacionales en alabanza de las tribus del desierto. (Mera 137)

Si se observa cuidadosamente “el adentro del texto [...] o sea, sus sistemas de funcionamiento, sus redes de sentido, sus tensiones, el encuentro que haya en ellos de saberes y de discursos heterogéneos” (Duchet 4), puede apreciarse una percepción singular del otro a través de la cual se problematiza su alteridad. Al ser considerada problemática por el discurso oficial –literario– ésta necesita acomodarse a la perspectiva civil requerida y validada. Nótese cómo en el siguiente apartado se resalta, con claros intereses, una experiencia social bélica y sanguinaria:

No hay caníbales entre estas tribus, como algunos lo han creído sin fundamento; pero es **peligroso**³ viajar entre ellas, a lo menos cuando no se toman todas las precauciones necesarias para no causarles el menor disgusto ni sospechas. En la guerra son astutos y **sanguinarios**, sencillos en las costumbres domésticas, fieles en la alianza y en la venganza **inflexibles**. No obstante su adoración a la libertad, a veces miran a sus jefes, cuando sobresalen por la bravura y el número de las hazañas, con **supersticioso respeto**; y cuando mueren, **sacrifican** a la más querida de sus esposas, para que le acompañe en el país de las almas. La guerra es casi el estado normal de los Jívaros, y a ella son también aficionados los Záparos. Unos y otros son muy **diestros en el manejo del arco, la lanza y la maza**. Su maestría en el conocimiento y uso de los venenos es **horripilante**. La causa de sus contiendas es por lo común el deseo de llevar a cima una **venganza**. (Mera 56)

Desde luego, insistimos, no es accidental esta caracterización textual. No debe menoscabarse la complejidad e intención que tiene a la luz de una reflexión crítica pobre. Las redes de sentido, como sugiere Duchet, se unifican en torno a la exaltación del mal salvaje que requiere, para ser bueno, el toque esclarecedor del misionero y el alumbramiento regenerador de la evangelización. De acuerdo con Eleazar Meletinsky, “no hay que olvidar que la gran corriente folklórica coexiste siempre con la literatura escrita y sufre la presión de ésta, así como la de las grandes religiones” (25).

Aplicado a *Cumandá*, esto significa que la literatura, en tanto hecho discursivo que va más allá de la (re)–creación estética, interpela un sistema cultural no canónico, el indígena, que en el Ecuador idealizado por Mera no se ve aureolado por una gloria mágica, siguiendo el pensamiento de Meletinsky. La literatura del ambateño subraya la imperiosa necesidad de superar prácticas, simbólicas y bélicas, que se hallan por fuera de lo regularizado, normativizado y aceptado por los marcos de referencia de la praxis católica.

³ Los resaltados son nuestros.

En aras de los procesos de unificación y homogeneización promovidos por los sectores conservadores de la sierra, que se oponían a las tentativas de consolidación de un nacionalismo industrial y de integración al mercado global propuesto por las élites liberales de la costa, formas idiosincrásicas como la descrita pasan a considerarse descontextualizadas en el devenir de la aún inestable modernidad nacional. La superación de toda manifestación pre-moderna mediante el cristianismo como aparato de coerción legítima lo que señala Enrique Ayala Mora con respecto a las comunidades indígenas desde la fundación de la república. “En Ecuador [...] el ‘nuevo Estado’, a pesar de las fórmulas constitucionales que lo muestran como una institución liberal, no es el Estado-nación que conocemos hoy sino una institución pre capitalista, caracterizada por la dispersión del poder a nivel local y regional y por la necesidad de controlar a los sectores indígenas” (143).

El pensamiento de Ayala Mora permite evidenciar el carácter político que reviste la acción narrativa. Esto en la medida en que se presenta una disposición discursiva intencional en la cual el indígena es no solo falseado en sus formas de interrelación original, sino presentado como un sujeto que necesita ser controlado desde lo dogmático y lo cultural. Para llevar a cabo dicha empresa corregidora, y actuando de manera sinérgica con la radicalización del catolicismo en el país, acontecida durante el gobierno de Gabriel García Moreno⁴ entre 1860 y 1875; apenas cuatro años antes de la publicación de la novela, Juan León Mera retoma el fervor religioso como la vía que conduce al aborigen hacia un acontecer nacional conservador.

No obstante, cabe preguntarse qué otras marcas textuales permiten conjeturar esto. Tanto el carácter guerrero de los jívaros como de los záparos se erige como la muestra por excelencia de todo aquello que riñe con la preservación de la paz y la civilidad que promueve el discurso católico de la novela. Obsérvese cómo los siguientes pasajes textualizan la necesidad de moderar comportamientos bárbaros para redefinir un nuevo sujeto virtuoso y civilizado en sus formas de socialización:

La guerra se hace entre los indios frecuentemente por medio de sorpresas, y sus ataques nocturnos son **terribles**⁵. Caminan largas leguas por tierra o por agua con tales precauciones que no se los siente, y muchas veces se arrastran como culebras, considerables trechos, o van sepultados en las ondas hasta el cuello para aproximarse, sin ser vistos, a la población que se proponen asaltar. **La muerte y el exterminio que llevan consigo son infalibles**; el silencio profundo de que van rodeados, es el espantoso precursor

⁴ Véase *El período Garciano: panorama histórico 1860-1875*, en Nueva historia del Ecuador, v. 7, Quito, Corporación Editora Nacional & Grijalbo, 1990. 235.

⁵ Los subrayados son nuestros.

del que reinará después en el lugar que talarán y cubrirán de cenizas. Una invasión de aquellas fieras en traza de hombres es más temida en el Oriente que la inundación de sus ríos, que el huracán y el terremoto. Familias y aún tribus enteras han desaparecido al furor de esas nocturnas tempestades de bárbaros que encuentran su deleite en el incendio, la sangre y las contorsiones de los moribundos. (Mera 174)

No obstante esta tipificación, ciertamente caricaturesca, la narración los define ahora como seres desproporcionados que no pueden controlar sus interacciones comunitarias a causa del exceso de licor:

Horrible era la confusión a causa de lo inopinado del suceso y de la desprevenición de todos: hombres y mujeres, viejos y niños, guerreros ajuiciados y desatentados ebrios, chocaban entre sí, se enredaban, caían, rodaban, se alzaban, tiraba el uno, empellaba el otro; éste pedía orden, y sus voces eran inútiles; aquel reclamaba su rodela, y hallaba un tendema; esotro requería una raja de leña juzgándola su maza; y los trastos se rompían a puntillazos, y se volcaban los cántaros, y corría en arroyos el licor preparado para la continuación de la fiesta... si en estos momentos hubiese cargado el invasor, de seguro que su triunfo hubiera sido sangriento y completo, y acaso sin ejemplar entre aquellos salvajes. (Mera 176)

Por último, y después de que se ha perfilado al nativo como un bárbaro, se le remarca, – ¿o atribuye como inherente? – una condición de sanguinario irracional y colérico:

Yahuarmaqui, en tanto, busca y llama a grandes voces a Mayariaga: éste busca asimismo al viejo curaca: **la furia llama a la furia, la muerte a la muerte**. El joven jefe de los moronas es un hermoso salvaje, de atlética y gallarda talla, fornidos miembros y abundante cabellera. **La ferocidad de sus instintos** compite con la de su adversario. Hállanse al fin. Ambos se detienen un momento y se lanzan miradas abrasadoras como las llamas que los rodean. Parecen dos tigres que, erizados los lomos, alzadas las esponjosas colas y abiertas las bocas que chorrean sanguinosa baba, **se disponen a despedazarse** [...] salvaje de la lengua fácil y las manos torpes, replica el anciano, tirando a un lado la maza y empuñando una poderosa pica, voy a mostrarte cómo sé castigar la insolencia. Y en tono irónico añade: esa maza magullaría tu cabeza, y yo la quiero intacta: ¡es tan bella! [...] Mayariaga, **atravesado el corazón**, cae a plomo y expira como herido por un rayo. El anciano le pone la planta casi sobre la abertura que mana un arroyo de hirviente sangre; le desata los collares y adornos de huesos de *tayo*; arranca del cinto un ancho cuchillo, y separa del tronco la

cabeza que, suspendida por los cabellos, alza y enseña a los combatientes gritando en voz espantosa: -¡Ea! ¡Éste fue Mayariaga, mi enemigo! (Mera 180-183)

La visión idealizada del Ecuador que añora Juan León Mera reclama del indígena estos comportamientos. No porque la bestialidad se contemple como posibilidad cultural en un nuevo escenario nacional, desde luego, sino porque habilita la construcción inaplazable y rápida de una nueva presencia social mediada por la razón y los fundamentos cristianos. Ahí se cifra la esperanza autoral. “El indio –dice el crítico argentino Emilio Carrilla– aparece literariamente defendido, idealizado, pero no exactamente como ideal de vida o cultura” (54).

En ese orden de ideas, la conversión al cristianismo concreta la transición hacia nuevas formas de socialización e interacción racional. Ahora bien, si *Cumandá* explica las dificultades para unificar la nación a raíz de las diferencias de las comunidades indígenas en relación con otros actores de la vida nacional, hay que decir que durante el siglo XIX las guerras intestinas acaecidas en el país impidieron la consecución de la estabilidad en un sentido amplio y completo. En virtud de esta realidad, cabe cuestionar la miopía que lleva al escritor a asumir al indígena como el principal obstáculo para la unificación nacional. *Cumandá* es a todas luces corta de perspectiva histórica pues ignora que, solo a través de la confluencia de dos procesos no abordados de manera interrelacionada al interior del texto, la conversión doctrinal y la independencia política, es como se hace posible la fundación de un nuevo territorio capaz de integrarse a la modernidad. A partir de la primera categoría se edifica la trama de la novela, mas la segunda no se evidencia como dispositivo narrativo.

Ahora bien, paralelo al proceso de conversión, la construcción del estereotipo de buen salvaje y la sacralización del paisaje y de las costumbres occidentales, se articulan para reforzar tanto el carácter nacionalista y conservador de la novela, como su acento confesional. En razón de éste, y desde su valoración crítica, Benjamín Carrión, por ejemplo, la acusó de ser “propaganda política y católica” (52). Como resultante de la carga doctrinal que determina la ficción, consideramos que la alteridad del aborígen es negada porque no aporta a la edificación de un proyecto nacional estructurado sobre el modelo Dios-rey-patria, derogado con la imposición del liberalismo.

En torno al mencionado liberalismo, justamente, vale la pena enfatizar lo planteado por la investigadora Mercedes Prieto –que también sucede en *María* de Jorge Isaacs si se tiene en cuenta la ubicación simbólica de los africanos transterrados al Valle del Cauca– en su texto *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador poscolonial, 1895-1950*. En su opinión, coincidente con la de otros autores: –Izard (1991), Sanders (2000), Helg (1990), Weismantel y

Eisenman (1998), De la Cadena (2000)–, “el liberalismo fue un marco de referencia ambiguo que informó las tácticas sociales y políticas tanto de integración cuanto de exclusión referidas a la población indígena, a las mujeres y al pueblo” (27).

Volvemos sobre el carácter ambiguo del liberalismo para remarcar su indiferencia ante la inclusión del indígena al proyecto nacional latinoamericano. La igualdad con respecto a las hegemonías blancas y letradas nunca alcanzó la plenitud y tampoco gozó de garantías reales y duraderas. El interés proteccionista estuvo, por el contrario, ligado a la consecución de simpatías para garantizar la permanencia en el poder. En medio de un acontecer político excluyente y bipartidista, y lejos de reivindicar al indígena de cara a un panorama civil menos hostil, *Cumandá* realiza una constante apología del sometimiento y para ello textualiza intencionalmente ciertas reivindicaciones hechas por mano propia, como la quema de la casa de José Domingo de Orozco, por ejemplo.

Sumada a esta realidad histórica de conveniencias y abandonos, la imposibilidad para elegir libremente la adscripción a una filiación ideológica hace de *Cumandá* una novela que niega cualquier relación con la secularización en tanto proceso socio–histórico. La formación discursiva del texto no permite la positiva separación de la Iglesia y el Estado. Una y otro no pueden distanciarse sino fusionarse de modo estratégico. Toda la apuesta narrativa gira en torno a la legitimación del catolicismo dada su utilidad para la organización de un Ecuador que desbrutaliza a sus comunidades originarias.

En conclusión, puede decirse que si para la mayoría de países de América Latina la pervivencia del catolicismo significó atraso para el desarrollo de la vida social, en *Cumandá* significó progreso y proyección al futuro. El aborígen adquiere un cierto grado de modernidad cuando se une a un sistema cultural que lo redefine –negándole su identidad– para hacerlo devenir en otro imaginado, pretendido y moldeado por los catequizadores. No obstante esta situación, su diálogo con la historia se niega pues no hace más que empañar las tentativas por alcanzar una modernización que finalmente nunca se presenta de manera terminada en la novela, pues el romance entre Carlos y Cumandá se frustra. Si acaso el abandono de la premodernidad se insinúa cuando la joven protagonista se inserta en la doctrina católica que estimula la aculturación como instancia de intervención política. De acuerdo con Paul Ricoeur, “la escritura puede rescatar la instancia del discurso porque lo que la escritura realmente fija no es el acontecimiento del habla sino lo “dicho” del habla, esto es, la exteriorización intencional constitutiva del binomio acontecimiento–sentido” (40). Si desglosamos, aplicado a *Cumandá*, el binomio propuesto por Ricoeur, tendríamos que acontecimiento es igual a la validación textual de una creciente dominación ideológica a través de la religión, y sentido es

igual al refuerzo intencional, a través de la (con)-formación discursiva propuesta por Edmond Cros, de una lectura del mundo codificada a través de los signos propios de la religión. Estos signos, vale aclarar, sugieren formas de interpretar una realidad: la realidad del otro que se rehace a través de una expresión de fe que no le es connatural. Asimismo, cabe señalar que el concepto de *adherencia necesaria* no es opcional sino imperativo. En la medida en que la novela niega la polifonía, desaparecen tanto el derecho a disentir como la condición de *sujetos no oficiales*. La necesidad de uniformar un proyecto de nación aniquila las formas de la individualidad para tejer un único cuerpo nacional que, deberá exaltar sin atenuantes, los valores católicos y la masculinidad mientras proscribire las expresiones culturales autóctonas o tradicionales.

Referencias bibliográficas

- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F: Fondo de Cultura Económica. 1993. Print.
- Ayala Mora, Enrique. *La fundación de la república: panorama histórico 1830-1859* En: Nueva historia del Ecuador. V. 7. Quito: Corporación Editora Nacional & Grijalbo. 143-195. 1990. Print.
- Brennan, Timothy. *La nostalgia nacional de la forma*. En: Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales. Buenos Aires: Siglo XXI editores. 2010. Print.
- Carrilla, Emilio. *Hispanoamérica y su expresión literaria*. Buenos Aires: Editorial Eudeba. 1969. Print.
- Carrión, Benjamín. *El nuevo relato ecuatoriano*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana. 1958. Print.
- Chanady, Amaryll. *La conceptualización del otro en las sociedades periféricas*. Comp. Francisco Theodosiadis. Alteridad. ¿La (des)construcción del otro? Bogotá: Editorial Magisterio. 1996. Print.
- Duchet, Claude. *Posiciones y perspectivas Sociocríticas*. En: Sociocríticas y prácticas textuales: cultura de fronteras. M.-Pierrette Malcuzyński. Amsterdam. 1991. Print.
- León, Catalina. *Hispanoamérica y sus paradojas en el ideario filosófico de Juan León Mera*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. Ediciones Abya-Yala. 2001. Print.

Meletinsky, Eleazar. *Sociedades, cultura y hecho literario*. En: *Teoría literaria*. México D.F: Siglo XXI Editores. 2009. Print.

Mera, Juan León. *Cumandá*. Quito: Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana. 1976. Print.

Prieto, Mercedes. *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador poscolonial. 1895–1950*. Quito: Ediciones Abya-Yala. 2004. Print.

Sommer, Doris. *Ficciones fundacionales: las novelas nacionales de América Latina*. University of California Press. 1993. Print.