Cumandá: Apología del Estado Teocrático

Hernán Vidal

University of Minnesota

Aunque relativamente escasa, la bibliografía sobre *Cumandá* (1871)[1] de Juan León Mera ha fijado ya una caracterización general de la obra. Ateniéndonos a ella tenemos que considerar los siguientes aspectos: responde a un nacionalismo basado en la concepción romántica de un alma colectiva que otorga identidad única a los pueblos en la historia; esto explicaría la voluntad de representar las condiciones espaciales, las formas de vida y las manifestaciones culturales de la población indígena en la selva amazónica como elemento distintivo del Ecuador como nación; se reconoce en ello las distorsiones y oscurecimientos de la realidad indígena en esa representación por el uso de motivos tomados de Chateaubriand; y, por supuesto, se señala la crítica social sobre la explotación del indio hecha desde una posición conservadora.[2] De aquí surge una situación paradojal: por una parte se puede aceptar estas observaciones en términos generales puesto que describen rasgos evidentes de la novela; por otra es preciso reconocer que su grado de abstracción es tal que, en última instancia, es poco lo que aportan como conocimiento real del significado de *Cumandá*. No obstante, a partir de estas observaciones se puede iniciar un argumento que expanda las implicaciones latentes en ellas para luego problematizar sus términos y así plantear un conjunto más amplio de preguntas y respuestas que profundicen nuestro entendimiento. Siguiendo estas premisas, amplificaré en primer lugar los aspectos sociales para luego enfocarlos sobre lo literario.

I

La noción irracionalista de un alma colectiva como fundamento de las nacionalidades debe ser considerada en relación con las luchas burguesas decimonónicas en Europa por establecer y

consolidar los estados-naciones tardíos, como en Alemania e Italia.[3] En Latinoamérica la creación de las funciones estatales de delimitación y articulación territorial, social, política e ideológica debe ser entendida, además, en relación a las posibilidades de inserción de estas sociedades en el sistema capitalista internacional en formación durante el siglo XIX. Las clases sociales o sectores de clase interesados en esa integración como productores de alimentos y o materias primas para el mercado externo obviamente buscaban una hegemonía sobre las otras clases y sectores de clase para que su control del estado les permitiera una homogenización de sus sociedades y así abrirlas a las alianzas internacionales, con sus mecanismos financieros, productivos, acumulativos, administrativos y distributivos que posibilitan el comercio de importación y exportación.

En la historia ecuatoriana este proceso se da con la lucha entre los sectores comerciales-latifundistas de la costa y de la sierra, con dos ejes centrales respectivamente en las ciudades de Guayaquil y Quito. A nivel político este poder económico se expresó con las luchas entre liberales y conservadores. Las conexiones internacionales del liberalismo guayaquileño generaban una riqueza basada especialmente en la exportación de cacao.[4] Ella serviría de base para la inversión de recursos infraestructurales que unieran un territorio nacional de difícil geografía. Conjuntamente se proyectaba una modernización general del estado a tono con una economía que posibilitaba un aumento y una mayor movilidad ascendente para las clases medias. La intención de introducir un cientificismo en las diferentes áreas de la vida nacional como actividad sistemática del estado se tradujo en una afirmación ideológica del laicismo tanto dentro del estado como en la sociedad civil. En términos ideales el liberalismo tendió a una organización constitucional que se exhibía como republicanismo democrático, librepensador y vanguardia protectora de sectores populares y medios.

En pugna con ese proyecto estaba el clericalismo conservador que luchaba por mantener la primacía política asegurada para Quito desde la colonia con la instalación de la Real Audencia en esa ciudad. El poder quiteño estaba basado en una economía menos dinámica de producción agropecuaria para consumo regional. Se ha indicado que, en realidad, la producción costeña y serrana eran y son complementarias. La población dedicada a la exportación debía ser mantenida por una producción abundante de alimentos. Sin embargo, los recursos financieros para habilitar esa complementación en gran medida debían obtenerse de la economía guayaquileña por su comercio internacional. Este

condicionamiento hizo que las luchas de las oligarquías de Guayaquil y Quito por la hegemonía nacional adquirieran contradictorias convergencias y divergencias. Tanto los gobiernos de orientación liberal como conservadora se preocuparon de la construcción de carreteras, puentes, ferrocarriles, obras portuarias, edificios, de la intensificación técnica de la producción agrícola, la expansión del sistema educacional, la formación de institutos científicos y la contratación de personal calificado para ellos desde Europa. Pero, a diferencia del liberalismo, el conservadurismo abogó por una fuerte jerarquización social, por gobiernos de sólida estabilidad asegurada por "presidencias vitalicias" y por un cuerpo de "leyes inexorables" que encontraron su óptima concreción con el estrecho engarce del poder civil y del eclesiástico y el predominio clerical en los asuntos de estado.[5]

Antes de preseguir es necesario tener presente que la articulación de lo económico y lo político ocupó un amplio período que va desde 1830, año en que se inicia la historia independiente del Ecuador, hasta la revolución de 1895, que lleva al poder a Eloy Alfaro e inaugura una era de treinta años de primacía liberal. Entre estas fechas se dio la época de mayor poder conservador con la elección unánime de Gabriel García Moreno por la Asamblea Nacional a un primer período presidencial entre 1861-1865. Este caudilló reasumió la presidencia en 1869 con un golpe de estado, después de haber controlado el poder indirectamente en el interín; fue asesinado por liberales radicales en 1873. Durante su gobierno el conservadurismo impuso lo que se ha llamado un poder teocrático. La Constitución de 1869 centralizó completamente el poder en un ejecutivo desempeñado por un Presidente elegido por un período de seis años, reelegible indefinidamente, dotado de amplias atribuciones para el nombramiento de los miembros del poder judicial; se limitó drásticamente la libertad de pensamiento y palabra; se hizo de la adhesión al catolicismo requisito previo para el reconocimiento de los derechos de ciudadanía. A pesar de este documento constitucional, García Moreno promovió la doctrina de la "insuficiencia de las leyes para el buen Gobierno," con la que justificó sus salidas del marco legal para reprimir a sus oponentes. A nivel de la sociedad civil, el gobierno de García Moreno utilizó la estructura eclesiástica para vertebrar y estabilizar su hegemonía con la influencia de diferentes órdenes religiosas, especialmente los jesuitas. En 1862 el gobierno había firmado un Concordato con el Vaticano en que "se sometía toda la vida espiritual del Ecuador a la sujeción y control absolutos de la Iglesia, inclusive la enseñanza pública y privada y la lectura de libros. Se establecía la religión

única. Y se declaraba la fuerza pública a servicio de los Obispos, para oponerse a la 'maldad' "[6] particularmente encarnada en el liberalismo. Como retribución, el Papado concedió al Presidente del Ecuador el derecho de Patronato, es decir, la facultad para proponer el nombramiento de las autoridades eclesiásticas en el país. "En otros términos: el Concordato que establecía la ingerencia y el poder espiritual y material de la Iglesia sobre el Estado Ecuatoriano, se constituía también, por otra parte, en un vigoroso instrumento político para el gobernante teocrático."[7]

Con frecuencia la historia decimonónica hispanoamericana atestiguó alianzas coyunturales entre las oligarquías liberales y conservadoras. Ellas fueron posibles dado el hecho de que, ante el proyecto de estabilizar los estados nacionales para la conexión de las sociedades con el mercado internacional, los diferentes sectores comerciales y latifundistas tenían intereses objetivos comunes. Tal coyuntura se produjo con la muerte de Gabriel García Moreno. Su caudillismo no permitió la articulación de su partido de manera estructurada. Con su desaparición los sectores de ultra-derecha del conservadurismo que hubieran podido tomar su conducción entraron en conflicto y se eliminaron entre sí para el liderato, permitiendo la creación de una candidatura presidencial de transición bajo fuerte presión liberal. Esta se concretó en la persona de Antonio Borrero, de la ciudad de Cuenca, donde los intereses liberales y conservadores habían logrado cierta homogeneidad. Aunque amigo personal de García Moreno y católico ferviente, de disciplinado sometimiento a la influencia eclesiástica, Borrero había criticado duramente los desmanes de la doctrina de la "insuficiencia de las leyes para el buen Gobierno." Su imagen de "liberal católico" significó una apertura política que recibió decidido apoyo liberal. Sin embargo, su presidencia quedó expuesta à ataques de las alas extremas tanto liberales como conservadoras, circunstancia que culminó con el golpe militar del 8 de septiembre de 1876 por el general Ignacio Veintemilla, de tendencias liberales.

La importancia de esbozar esta coyuntura está en identificar la orientación de Juan León Mera como ideólogo conservador. Diputado, senador, gobernador, alto burócrata y periodista durante el gobierno de García Moreno, Mera se asoció con el ala ultraderechista del conservadurismo. Con ocasión de la presidencia de Borrero, Mera luchó por reagrupar las fuerzas conservadoras bajo esa influencia como director de *La Civilización Católica*, periódico iniciado el 25 de abril de 1876. Esta actividad, además del análisis de *La Dictadura y la Restauración* —escrito histórico en que Mera estudia las

circunstancias que permitieron la dictadura de Veintemilla— revela que el ultrismo de Mera se caracteriza por una postura del todo idealista ante las implicaciones sociales del teocratismo conservador. En ello llega hasta el extremo de negar aspectos económicos y políticos de la sociedad ecuatoriana y de los intereses conservadores de su época en aras de soluciones sociales de un trascendentalismo religioso. Su visión de la historia es la de disturbios pasionales de la naturaleza humana que deben ser superados por la fe de seres sintonizados con la realidad más verdadera de la divinidad. De aquí nace buena parte de las ambigüedades de Mera frente a su sociedad. Durante el transcurso del trabajo las indicaré, para explicarlas hacia el final.

Frente a este marco social habría que plantear tres cuestiones claves a las interpretaciones que se han hecho de *Cumandá*: si la obra responde al concepto romántico del alma nacional buscando su concreción histórica, ¿por qué se localiza la narración en un escenario tan periférico como es, aun en nuestros días, el oriente amazónico ecuatoriano? Puesto que el movimiento histórico durante el siglo XIX estuvo centrado en el eje Guayaquil-Quito, ese desplazamiento de foco suscita interrogantes en cuanto a la obra como manifestación nacionalista. Si luego se tiene en mente que la narración cubre un período colonial hasta 1808, las interrogantes aumentan. Y como corolario de esto —y ante la evidencia de que los agentes centrales de las luchas sociales de la época fueron las oligarquías costeñas y serranas— ¿es correcto pensar que Mera haya desconocido este hecho para hacer de lo indígena amazónico motivo principal de la narración como rasgo relevante de la cultura ecuatoriana? Si así fuera el autor podría haber encontrado abundante material indígena en las serranías en que vivió. Lo mismo es válido para la tesis de la protesta por la explotación del indio. Ella aparece profundamente mediatizada por el relato de la fragmentación de la familia Orozco por una rebelión india causada por la crueldad del padre. Si uno de los propósitos centrales de *Cumandá* hubiera sido la crítica social ¿por qué se buscan sus consecuencias en áreas remotas cuando Mera tenía una experiencia mucho más cercana en su propia serranía?

De ningún modo quiero imponer un prescriptivismo según el cual Juan León Mera *debió* hacer de su novela reflejo de su realidad social cercana. Mi cuestionamiento tiene nada más que dos objetivos principales y algunos secundarios: primero, mantenerse dentro de la premisa inicial de que los comentarios existentes sobre la obra necesitan una reelaboración del potencial de sus aseveraciones; segundo, proponer que esa reelaboración

debe realizarse sobre tres suposiciones: que la elaboración literaria por parte del autor del material que le proporciona la sociedad obedece a un condicionamiento fundamental que es la perspectiva de clase ante las relaciones sociales de su espacio y tiempo; que esa perspectiva determina las opciones que el autor toma para su representación literaria de entre la plétora que su sociedad le provee; que luego esas opciones están sobredeterminadas por los conceptos de la historia y de la literatura predominantes en su época.

Mera basó su novela en una anécdota ocurrida en la región amazónica que le contara un viajero inglés. Al hablar de ello demuestra el peso que tuvo sobre su trabajo la necesidad de definirse como escritor ante un público europeo más "universal" que el de su propio país. Con ocasión de ser nombrado miembro correspondiente de la Real Academia Española de la Lengua pensó en retribuir el honor presentado a esa corporción su novela *Cumandá*.[8] Lo hizo porque a su juicio la narración cumplía con dos requisitos importantes a los ojos extranjeros: seguía la moda indianista de la época según Chateaubriand y Cooper y, por tanto, sería atractiva a europeos ávidos de encontrar la originalidad de salvajes no contaminados por la civilización. En su carta de reconocimiento al Director de la Academia recomienda su obra por "hallar en ella algo nuevo, poético e interesante," grato al lector "inclinado a lo nuevo y desconocido," "una florecilla extraña hallada en el seno de ignotas selvas." De modo que el interés de Mera por lo indígena quizás no sea atribuible del todo a la intención de encontrar en esa cultura la relevancia americana y ecuatoriana, sino la de agradar al consumidor extranjero, situación común en escritores de sociedades integradas al capitalismo internacional en calidad de dependientes. La miseria del indio es, por tanto, una preocupación secundaria ante la de encontrar un escenario exótico para la acción narrada. El indio y lo selvático son utilería paisajista. Prueba de ello es que Mera trata someramente la evidencia concreta y más cercana de la explotación serrana de los indios huasipungueros y la tributación forzada de la población india en general. Mera prefiere echar mano de un conocimiento vaporoso, lejano y de segunda mano: "vine a fijarme en una leyenda años ha trazada en mi mente"; "reuní las reminiscencias de las costumbres de las tribus salvajes que por ellas vagan; acudí a las tradiciones de los tiempos en que esas tierras eran de España . . ."

Esa utilería sirve de escenario a los verdaderos actores de *Cumandá*, el estado ecuatoriano conminado por el autor a la acción épica de unir el territorio nacional, la iglesia católica y los

latifundistas que no guían sus actos por la fe y que deben ser regenerados.

II

La narración es iniciada por una omnisciencia que juega la convención de acompañar y guiar al lector en un viaje desde el monte Tungurahua, en la sierra, hasta la confluencia de los ríos Pastaza y Amazonas. Esta convención sugiere un conocimiento superior que se universaliza sobre los dos sectores culturales que se demarcan en el relato para mostrar relaciones entre ellos consideradas como verdades inmutables. El narrador adopta la perspectiva del civilizado que se interna en el mundo "caótico" de la selva con actitudes de admiración, maravilla y sobrecogimiento. De allí en adelante la omniscencia expone una visión de mundo caracterizada por fuertes contradicciones que afectan a ambas culturas, tanto en sus aspectos naturales como humanos. Ellas revelan actitudes ideológicas de importancia para determinar el significado de la novela dentro de los términos de síntesis con que el narrador trata de superar esas contradicciones. La primera de ellas se da con la afirmación de que para el civilizado, a pesar de quedar empequeñecido en su obra ante el "caos" selvático, su plenitud vital está en el trabajo de incorporarlo a la civilización: "Por un fenómeno psicológico que no podemos explicar, sufre el alma encerrada en el dédalo de los bosques, impresiones totalmente diversas de las que experimenta al contemplarlos por encima, cuando parece que los espacios infinitos le convidan a volar por ellos como si fueran su elemento propio. Arriba una voz secreta le dice al hombre: —¡Cuán chico, impotente e infeliz eres! Abajo otra voz, secreta asimismo y no menos persuasiva, le repite: —Eres dueño de ti mismo y verdadero rey de la naturaleza: estás en tus dominios, haz de ti y de cuanto te rodea lo que quisieres. *Excepto Dios y tu conciencia, aquí nadie te mira ni sojuzga tus* actos."[9] Más adelante se entenderá el sentido de esta prevención sobre la mesura moral en los actos de conquista de la materia. A continuación el narrador contrasta la violencia de los ríos y las inclinaciones guerreras de las tribus záparas y jíbaras con su tendencia simultánea a la unidad y al equilibrio. Los múltiples ríos se reunen en las aguas del Amazonas; las tribus buscan alianzas pacificadoras sometiéndose a jefes supremos como Yahuarmaqui. Fuera del efecto ornamental con que se usa la cultura indígena, la función de las ceremonias rituales que se realizan en el lago Chimano es la de exaltar la unión de las diferentes tribus. Queda sugerido así que el oriente ecuatoriano "naturalmente" propende a la unión bajo la "plenitud" del

trabajo de los civilizados.

Los agentes indicados para esa unificación son progresivamente revelados. No son los latifundistas criollos que se enriquecen con la cruel explotación del indio, sino las órdenes religiosas que lo incorporan a la civilización evolutivamente. Los latifundistas son condenados por su contradicción entre la fe católica que profesan y los móviles materiales que los arrastran a grandes crueldades. José Domingo Orozco aparece como tipificación de esto: "Caracteres de esta laya eran comunes en la época de la colonia, y aun en días de vivos no escasean: el hombre bueno formado por los principios cristianos y por la tradición de la nobleza española se halla contrariado y casi ofuscado por completo por el hombre malo, obra de las injustas ideas de la conquista, de sus crueldades y del hábito que se estableció entre los sojuzgadores de andar siempre vibrando el látigo sobre los vencidos, cargándoles de cadenas, arrebatándoles con la libertad los bienes de fortuna y hollando y aniquilando cuanto en ellos quedaba de honor, virtud y hasta de afectos racionales. Si las razas blanca y mestiza han obtenido inmensos beneficios de la independencia, no así la indígena: para las primeras el sol de la libertad va ascendiendo al cenit, aunque frecuentemente oscurecido por negras nubes; para la última comienza apenas a rayar la aurora" (pp. 74-75). Por encima de los conflictos internos del "hombre bueno" y del "hombre malo," la misión jesuítica expulsada en 1767 había respondido al motivo único de promover la salvación religiosa de la humanidad: "Cada cruz plantada por el sacerdote católico en aquellas soledades era un centro donde obraba un misterioso poder que atraía las tribus errantes para fijarlas en torno, agregarlas a la familia humana y hacerlas gozar de las delicias de la comunión racional y cristiana. ¡Oh, que habría sido hoy del territorio oriental y de sus habitantes al continuar aquella santa labor de los hombres del Evangelio! . . . Habido habría en América una nación civilizada más, donde ahora vagan, a par de las fieras, hordas divorciadas del género humano y que se despedazan entre sí" (p. 49). Con este contraste se puede percibir ya una apología del estado teocrático bajo el cual Juan León Mera vivía en la época de creación de *Cumandá*. La exaltación de la iglesia colonial no deja de tener filtraciones hacia su presente y viceversa. Es conveniente, por tanto, explorar aspectos de los argumentos ideológicos del gobierno de Gabriel García Moreno para reunir mayores elementos de juicio antes de continuar el análisis literario.

Central en el pensamiento garciano estaba la comparación del Ecuador a una familia fragmentada por la multiplicidad geográfica, climática, racial y de intereses humanos en lucha

regional.[10] Las pasiones humanas mostradas en esas luchas habían colocado la civilización en grado cero y era necesario crearla bajo una administración de paternalismo cohesivo. Instrumento fundamental para este efecto sería una educación nacional religiosa que restituyera a todas las clases sociales la noción de que en este universo, preside como centro motor, principio de gravitación y equilibrio, Dios."[11] El problema de la unificación nacional era considerado esencialmente un asunto moral en que el individuo, la "bestia humana," "el hombre animal" debía ser convencido de su origen y destino divino. En *Cumandá* Mera diría: "Cuánta analogía se halla a veces entre las pasiones del ser racional y los instintos de las fieras" (p. 146). El ser humano debía prepararse para la existencia como para un viaje apertrechado con las armas de la razón llevando en su frente el sello de Dios, para llegar, como las aguas, al inevitable océano de lo infinito."[12] El hombre debía desconocer la tentación de lo material que despierta las pasiones. "Sin la creencia . . . el individuo degenera en el salvaje indómito, y la sociedad en una tribu de bárbaros."[13]

Evidentemente tenemos aquí las metáforas principales que se desarrollan en *Cumandá*: familia, padre que debe buscar su unión, ríos, salvajismo, pasiones materiales destructivas que afectan a un hombre, redención de él con la pureza espiritual absoluta. Además, Mera aporta una concepción de la historia que define la dinámica melodramática de la novela. Para él el relato histórico es un intento de rescatar el pasado "para lección de las generaciones presentes y futuras," "en una observación sostenida del todo exenta de las pasiones humanas."[14] El eje pasión no-pasión coincide con sus contrastes entre hombre bueno hombre malo. Junto con esto se hace una diferenciación entre historia verdadera e historia apariencial. La apariencial es la que muestra la superficialidad de las pasiones humanas ocultando los hechos que la han causado: "Así en la historia de los hombres como en la de los pueblos, hay una fuerza secreta, una ley íntima bajo cuya influencia se suceden los acontecimientos con admirable armonía y lógica infalible. No hay hecho estéril, ni que no sea hijo de otros hechos, ni que se presente aislado en el campo de la historia; todos tienen sus generaciones y genealógicos enlaces, y no se los puede apreciar debidamente si no se penetra hasta sus raíces."[15] La capacidad para penetrar en los estratos ocultos de las pasiones superficiales es lo que otorga su omnisciencia a la voz narradora en *Cumandá*. Por otra parte, esta capacidad desveladora está dirigida contra los políticos que, guiados por la materialidad, padecen del "desabrimiento y despego de los círculos políticos, enflaquecidos y casi anulados por las ruindades y miserias que engendran el

amor a los intereses personales con detrimento de los sagrados intereses de la patria, y los celos quisquillosos con que se miran y tratan personas que deberían juntarse y unirse bajo el estandarte de la justicia y de la abnegación . . ."[16] Sin que se lo afirme directamente, la participación civil en los asuntos políticos queda *descalificada por las pasiones, por lo que tácitamente se propone* el control de ellos por seres aparentemente inmunes, el clero. No queda duda, entonces, que *Cumandá* es, por sobre todo, una apología del estado teocrático instaurado por el conservadurismo ecuatoriano bajo el liderato de Gabriel García Moreno. Aún más, su ultra-conservadurismo se manifiesta como un extraño deseo de desprenderse de las relaciones humanas como si fuera sólo el *espíritu desorporizado* el que atiende a las razones de estado: "ese desabrimiento y despego, decimos, se han convertido para nosotros en un cuasi divorcio de los negocios públicos y nos han colocado en no comunes condiciones de independencia e imparcialidad. Si estamos ligados con sagrados vínculos es con nuestra conciencia, nuestros principios y nuestra causa; con los hombres, no, a lo menos en tanto que no comprendan las doctrinas republicanas y conservadoras como merecen ser amadas y defendidas, y todos armonicemos con ellas nuestros pensamientos, afectos, aspiraciones y conducta." Este tipo de actitud ante las luchas sociales tiene su contrapartida en *Cumandá* con el tema de que la solución de los problemas humanos está en el más allá, después de la muerte.

La diferenciación entre una historia superficial y la "fuerza secreta" que la impulsa divide la narración en cuatro progresiones narradas paralelamente aunque ocurridas en diferentes épocas. Una de ellas, *que vertebra el relato, ocurre* en 1808 y es impulsada principalmente por Carlos Orozco y Cumandá y secundariamente por José Domingo, el padre. Esta progresión tiende a realizar una espiritualidad absoluta en las relaciones humanas, de manera que la materialidad, ya sea sexual o posesiva, aparece como contaminación indeseable. Como término opuesto está la progresión materialista, que tiene origen en el uso *extremadamente ambicioso de los medios productivos*, progresión portada en el pasado por José Domingo Orozco, latifundista de la zona de Riobamba, acción iniciada en 1790 con una revuelta india. En la administración de su hacienda es capaz de crueldades que causan la venganza de Tubón, joven indio. Esta progresión viene a resolverse como influencia pasional sobre los destinos de Carlos y Cumandá en 1808, constituyendo una tercera progresión que se podría llamar *pasional y que media entre los dos extremos* anteriores.

La progresión central en el relato es la espiritual. El desconocimiento de los sucesos de la motivación materialista pesa sobre la vida de sus personajes representativos para condenar sus actos a un sino melodramático de aparente designio divino al introducir obstáculos inesperados. Solucionar y domeñar estas interferencias de hermético significado para ellos sume a Carlos, Cumandá y José Domingo en intensas contradicciones en sus actos que exacerban la emotividad de la narración para llegar finalmente a una catarsis general que expía la culpa materialista incurrida en el pasado. La catarsis es posibilitada por la fe católica, que sirve de conducto de ascenso y purificación por sobre las pasiones. Este énfasis religioso pone de manifiesto una progresión ocurrida aún mucho antes y terminada con la expulsión de los jesuitas en 1767. Ella gravita sobre los personajes por la ausencia de esta orden en los asuntos indígenas. Estas consideraciones deben ser tomadas en cuenta al examinarse la disposición de las acciones narradas.

La acción portada por Carlos y Cumandá se inicia con una cita de los jóvenes en un lugar entre los ríos Palora y Upiayacu. La unión del amor es reafirmada por la naturaleza con la confluencia de los ríos y la "fraternal unión de las hermosas palmeras" (p. 56) junto a las que se reunen. Lo inmaculado de este amor es respetado con las prevenciones de Cumandá, quien commina a Carlos: "Respeta, hermano, blanco, la pureza de mi alma y de mi cuerpo, si no quieres que el buen Dios se enoje con nosotros y el *mungía* triunfe" (p. 60). El joven expresa intenciones similares que fijan su caracterización: "si yo no fuera capaz de respetarte en toda ocasión, tampoco sería capaz de amarte; sé que donde falta el acatamiento a la inocencia y al pudor puede haber pasión, más pasión carnal y torpe, y la que tú me inspiras nada tiene semejante a los amores del mundo corrompido. Bendita la Providencia que ha consentido que el desabrimiento de las delicias de la sociedad se trueque para mí en el inefable amor de una virgen de la naturaleza" (p. 61). Sin embargo, esta armonía es amenazada por uno de los hijos de Tongana que observa la reunión en acecho. El introduce la contaminación pasional.

De aquí en adelante Tongana será quien mantenga la progresión pasional con su prédica de odio a los blancos y al cristianismo. Sus razones se remontan al año 1790 con el levantamiento indígena en Guamote y Columbre en la sierra. Gradualmente en el relato se informa que la rebelión había estallado por el cobro de un impuesto extraordinario sobre las hortalizas de la población india. En ella había participado el joven Tubón para vengar el ultraje que recibiera su familia al protestar

por el injusto castigo del padre. El recurso a la ley sólo les había acarreado mayores perjuicios, pues la justicia había apoyado el amo, José Domingo Orozco. Como castigo, la deuda que ataba a la familia de Tubón a la hacienda había sido vendida a un obrajero a cuyas manos murieron el padre y la madre. Tubón fue luego retornado a la hacienda de Orozco. Allí participó en la sublevación india encerrando a la familia del amo en la casa patronal y después incendiándola. El cadáver de Julia, la hija menor, nunca fue encontrado. Carlos se encontraba entonces en una escuela de la ciudad. Supuestamente Tubón había sido capturado y ahorcado. Agobiado por la culpa de sus apetitos materiales, Orozco se hizo sacerdote dominicano para expiarla. Por esta razón había solicitado y obtenido su destacamento a la misión de Andoas, en el oriente.

En la narración hay un designio superior por el que las deudas morales y éticas del pasado deben ser solventadas para ejemplo e iluminación de los seres humanos. Para este efecto todos los sobrevivientes son reunidos en el oriente. Tubón había escapado a la horca llevando consigo a Julia, quien había sido salvada de las llamas por la protección de Pona, mujer del indio y antigua sirviente de los Orozco. En las selvas amazónicas Tubón había adoptado el nombre de Tongana. La niña había crecido como hija suya, con el nombre de Cumandá. En el momento en que Carlos aparece para enamorar a la joven, las antiguas pasiones y odios reemergieron en él. Tongana y sus hijos conspiran para asesinar a Carlos. Cumandá lo salva de ser ahogado y envenenado durante las ceremonias del lago Chimao. Habiendo fracasado y decidido separarlos a toda costa, Tongana ofrece a Cumandá como esposa de Yahuarmaqui, el gran jefe. La aceptación de este y un nuevo *intento de asesinato obligan a los jóvenes a escapar secretamente*, pero son capturados por los indios moronas, enemigos de Yahuarmaqui.

Luego de un sorpresivo ataque por los moronas y los logroños contra las tribus reunidas en el lago Chimano, los moronas tratan de recuperar el cráneo de su jefe, Mayariaga, muerto en combate por Yahuarmaqui. Ofrecen un canje por Cumandá y Carlos. Se descubre así su escapatoria y son condenados a muerte. Carlos es salvado por el indio andoa que había dado la alarma del ataque al reclamarlo como premio. Al acceder Yahuarmaqui condena a los jóvenes a la separación. Más tarde el jefe decide conservar a Cumandá como esposa para consuelo de las heridas sufridas en el combate. A consecuencia de ellas el anciano muere en la noche de bodas. Con esto un nuevo peligro se cierne sobre Cumandá. Las creencias indígenas demandan que la esposa sea sacrificada para

que acompañe al difunto a la otra vida. Por ello Pona, la madre, la ayuda a escapar. Después de una accidentada carrera Cumandá encuentra una canoa abandonada en el antiguo lugar de reunión con Carlos, en la que se embarca. La canoa resulta ser de Carlos, quien desde la separación había buscado distracción cazando. La canoa con la joven exhausta es encontrada por los andoas y llevada a la misión de Orozco.

En este momento la acción alcanza su máxima contradicción para resaltar la lucha entre pasión y espiritualidad católica que finalmente lleva a la catarsis de lo material. Esta afecta especialmente a Orozco, demostrándose con ello que la superación del materialismo y la pasión que vician la historia verdadera del hombre sólo puede quedar en manos sacerdotales. La canoa estaba abandonada porque Carlos había sido capturado por la tribu de Yahuarmaqui. Un enviado se presenta en Andoas para negociar un canje por Cumandá. Fray Domingo, quien ha intuido la verdadera identidad de la joven por su extraordinario parecido con su esposa Carmen, se niega al trato. No obstante, los andoas, que temen un conflicto con los paloras, permiten la fuga de Cumandá para sacrificarse por su amado. Al descubrir su ausencia Orozco prepara un grupo de rescate y logra recuperar a Carlos, quien había sido abandonado por los paloras junto con Pona y el moribundo Tongana. Con ellos se confirma la identidad de Cumandá cuando Orozco examina el relicario contenido en la bolsita de cuero de ardilla que la joven dejara a Carlos en señal de amor eterno. Desesperado por su hija, Orozco se apronta incluso para renunciar a sus votos sacerdotales y montar una expedición guerrera para recuperarla. Sin embargo, la presencia del moribundo Tongana pone ante él una disyuntiva que reafirma su fe. Le administra los últimos sacramentos a pesar de descubrir que realmente es Tubón, el causante de sus infortunios. El tiempo perdido en esta disyuntiva demora el salvamento de Cumandá. La joven muere "junto a la horripilante momia de Yahuarmaqui" (p. 204). Orozco se resigna pensando en el incesto que se ha evitado con la posible consumación del amor de Carlos y Cumandá. Interpreta los sucesos como la voluntad divina de purificar su carácter: "El padre Domingo celebró el sacrificio incruento, y en él ofreció a Dios el terrible dolor con que había querido probarle y depurar su alma hasta las más leves reliquias de las culpas de otros tiempos" (p. 200). Carlos niega rotundamente la más leve probabilidad de incesto, reafirmando su espiritualismo absoluto: "—¿Piensas, padre mío, que nuestro amor era una pasión terrena y carnal? ¡Ah, no has podido conocerlo! Era un amor desinteresado y purísimo; era, sin que lo advirtiésemos, el amor fraternal elevado a

su mayor perfección. Hermanos habríamos sido tan unidos y felices como amantes esposos: Cumandá y el blanco, avenidos a la sencilla existencia de las selvas, habrían sido siempre tus hijos, siempre Julia y Carlos, tiernas reliquias de tu adorada Carmen, de tus castos amores de otro tiempo, de las santas delicias del hogar robadas por el furor de los indios sublevados . . ." (pp. 207-208). Poco después Carlos muere. La solución de las relaciones humanas es escamoteada con el más allá y la muerte.

Volviendo a las implicaciones ideológicas de *Cumandá*, la figura de José Domingo Orozco como latifundista transformado en misionero amplía las resonancias teocráticas en la relación del estado ecuatoriano con los territorios orientales. Con ello entramos a la consideración de la cuarta progresión narrativa de la novela. Esta es la que cronológicamente ha ocurrido con anterioridad a las otras—el período previo a la expulsión de los jesuitas en 1767. Un análisis de ella revela la sugerencia de que sin esa ausencia los destinos de la familia Orozco y de la integración nacional del indio habrían sido diferentes.

La diferencia está en que, a juicio de Mera, los jesuitas civilizaban al indio sin explotarlo. Su táctica misionera consistía en inmovilizar a las tribus nómades en reductos donde se fragmentaba la anterior vida comunitaria. Las enormes chozas que albergaban a muchas familias bajo un solo techo eran reemplazadas por viviendas separadas para familias individuales. "Atrás se extendían las sementeras de varias raíces y cada pequeña heredad tenía por linde una hilera del precioso arbusto del achote, que sirve para hacer apetitosos los manjares y en muchas tribus para pintarse caras y cuerpos" (p. 68). Otros indios se dedicaban a la pesca. En su educación los sacerdotes hacían énfasis en la estabilidad y el amor al prójimo y al terruño. Aprendían algunas artes, dotaban las casas de algunos utensilios, adquirían maneras más pulidas. A todas luces se trata de un modelo de integración indígena y actividad económica que se eleva a la categoría de ideal para toda la nación. Realmente se trata de un ideal perdido con la expulsión jesuita: "Oh, qué habría sido hoy del territorio oriental y de sus habitantes al contiuar aquella santa labor de los hombres del Evangelio! . . . Habido habría en América una nación civilizada más, donde ahora vagan, a par de las fieras, hordas divorciadas del género humano y que se despedazan entre sí" (p. 49). A no dudar que de súbito el oriente se ha convertido en imagen de todo el Ecuador. Su apología del jesuitismo debe ser considerada, además, en relación a la vuelta de la orden en 1850 y su nueva expulsión en 1851 por los liberales. García Moreno los recibió nuevamente. Los sacerdotes que retornaron eran españoles

que participaron en las guerras carlistas, reaccionarios y colonialistas que apoyaron el gobierno del caudillo conservador.

Es preciso agregar que ese modelo nacional no podía sino ser una utopía. Su implementación—con todo lo irreal que habría sido sugerirla—habría significado la eliminación del huasipungo, forma de apropiación de trabajo campesino en que los latifundistas precapitalistas basaban su poder económico y político. Compárese la proposición de Mera con los datos que siguen.

A cambio de un lote dentro de la hacienda y del uso de pastizales naturales, el latifundista serrano tenía a su disposición la fuerza de trabajo tanto del huasipunguero como de su familia cercana y extensa.[17] En pago de la renta territorial el huasipunguero debía entregar al terrateniente su trabajo individual por un período de cuatro o cinco días a la semana, además del trabajo rotativo de la familia en la casa patronal y en las "mingas" para la construcción de edificios, caminos o diversas tareas agrícolas. Este tipo de explotación permitía la inserción de la hacienda en el mercado capitalista simultáneamente en cuanto a la comercialización de lo producido como en el abastecimiento de herramientas y otros materiales.

Se ha señalado que la escisión de la forma huasipungo de trabajo en dos procesos concomitantes de producción determinó la importancia de la iglesia católica como diseminadora de ideología religiosa que aseguraba las condiciones para la apropiación de trabajo campesino en la hacienda precapitalista.[18] En la parcela asignada al huasipunguero éste encontraba la posesión de los medios necesarios para su reproducción y la de su familia. Sin embargo, la obligación de pago de renta en trabajo personal y familiar en las tierras de la hacienda implicaba una violenta intrusión por parte del terrateniente para extorsionar fuerza laboral de una situación potencialmente independiente. Amortiguar la violencia de esta irrupción para mantener el control social requería una articulación superestructural orgánica y estrecha de elementos políticos e ideológicos. Con ello se atisba la función histórica del estado teocrático garciano en su momento para la hegemonía de la oligarquía serrana. A nivel nacional tuvo la capacidad para ritualizar el sometimiento indígena a las estrictas jerarquías del latifundismo precapitalista. No es de extrañar, entonces, que a pesar de sus profesiones de fe cristiana el conservadurismo garciano desconociera aun los intentos más formales de gobiernos anteriores por mejorar la condición del indio.

En virtud de este último aspecto de Cumandá, y en el momento

de aclarar el significado social de la obra, no sólo es preciso reconocer su apología del estado teocrático, sino también su evidente contradicción con los intereses concretos de la oligarquía conservadora con que su autor se asociara. Que Juan León Mera abogara por un modelo de desarrollo nacional que excluye la base primordial del poder económico, social y político del conservadurismo al hacer del indio un pequeño propietaro exento de explotación lo exponen como ideólogo del todo ambiguo ante el movimiento histórico de su época. Su hincapié en el control de las pasiones materialistas del hombre en aras del imperio de un espiritualismo cristiano en las actividades del estado no dejan de tener paralelos con el pensamiento de Fray Bartolomé de las Casas en el siglo XVI.[19] Quizás la asunción de estos ideales haya forzado a Mera a localizar la acción de *Cumandá* en el oriente ecuatoriano. En esos lugares remotos y en una época todavía colonial Mera podía reactualizar simbólicamente experimentos misioneros similares a los de Las Casas como opciones todavía abiertas en el presente para el estado teocrático contemporáneo. Al mismo tiempo podía soslayar una crítica demasiado intensa del huasipungo serrano para mostrar otra alternativa de organización nacional a partir de esos experimentos misioneros sin enajenarse la buena voluntad de los círculos conservadores. Más específicamente su crítica al conservadurismo se dirige al hecho de haber olvidado lo que Mera estimaba la función verdadera del estado, su misión civilizadora y cristianizadara. Pero, a pesar de todo, es obvio que no deseó dar a sus planteamientos un carácter antagónico frente a sus mentores. De haber escogido tal antagonismo habría usado la novela como material de agitación política, de lo cual no hay evidencia. Más bien escogió hacerla pasaporte de instalación en la fama europea otorgada por la Real Academia de la Lengua. Tal vez por su desconexión ideológica con la realidad política de su partido es que Mera murió olvidado. Uno de sus biógrafos conservadores hizo un epitafio apropiado por su espiritualismo ahistórico: "Encenagado el país en los odios políticos, no advirtió casi que había muerto uno de sus más grandes defensores e ilustres hijos."

Notas

1. Generalmente las historias de la literatura hispanoamericana señalan la fecha 1879 para la publicación de la novela. Sin embargo, Concha Meléndez dice: "La novela Cumandá se publicó, según Isaac J. Barrera [*Literatura ecuatoriana* (Quito: Imprenta Nacional, 1926), p. 106], en 1871. No hemos visto esta edición, y hasta hace poco considerábamos como primera la que imprimió Guzmán Almeida en 1879. De todos modos, la novela estaba escrita ya en 1877, fecha al pie del prefacio de esta última edición." *La novela indianista en Hispanoamérica 1832-1889* (Madrid: Imprenta de la Librería y Casa Editorial Hernando (S. A.), 1934) p. 154. En un trabajo mucho más reciente, Gordon Brotherston cita de esa primera edición de 1871 en "Ubirajara, Hiawatha, Cumandá: National Virtue from American Indian Literature." *Comparative Literature Studies*, Vol. IX, No. 3, September 1972, p. 251, nota 1.

2. Gordon Brotherston, "Ubirajara, Hiawatha, Cumandá: National Virtue from American Indian Literature." *Comparative Literature Studies*, Vol. IX, No. 3, September 1972, pp. 248-252; Aida Cometta Manzoni, "Capítulo Primero: El Escritor de América Frente al Drama del Indio." *El indio en la novela de América* (Buenos Aires: Editorial Futuro, 1960) pp. 7-15; Jean Franco, "The Inheritance of Romanticism: II The Thwarted Lovers of the Novela Sentimental." *Spanish American Literature Since Independence* (London: Ernest Benn Limited, 1973) pp. 61-68; Concha Meléndez, *La novela indianista en Hispanoamérica (1832-1889)* (Madrid: Imprenta de la Librería y Casa Editorial Hernando (S. A.), 1934) pp. 151-164; José E. Puente, *The Influences of Bernardin de Saint Pierre, Chateaubriand and James Fenimore Cooper in Juan León Mera's Cumandá*. Ph.D Dissertation, Louisiana State University 1971; del mismo autor, "The Influence of Chateaubriand's Louisiana on Juan León Mera's *Cumandá*." *Louisiana Review*, 1, i, 1972, pp. 84-89.

3. Gordon Brotherston traza este irracionalismo diciendo: "Writers in many of the newly independent nations of the Americas were understandably drawn to that doctrine of national folk literature expressed perhaps with most force and precision by J. G. Herder. Few of them may have known Herder's work directly, but they echoed clearly enough the sentiments behind the collection *Stimmen der Völker in Liedern* and essays like the one on Ossian." Georg Lukács presenta un cuadro amplio de las implicaciones de este irracionalismo en "Capítulo I: Acerca de Algunas Características del Desarrollo Histórico de Alemania." *El asalto a la razón*, segunda ed. (México: Ediciones Grijalbo, S. A., 1968).

4. Michael T. Hamerly, *A Social and Economic History of the City and District of Guyaquil During the Late Colonial and Independence Periods*. Ph.D. Dissertation, The University of Florida, 1971; Dora León Borja y Adám Szászdi Nagy, "El Comercio del Cacao de Guyaquil." *Revista de Historia de América* (Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México), Numeros 57-58, enero-diciembre, 1964, pp. 1-50.

5. Oscar Efrén Reyes, *Breve historia general del Ecuador*, Tomos II-III (Quito: Editorial Fray Jodoco Ricke, 1967) p. 190; John D. Martz compara las oligarquías guayaquileña y quiteña diciendo: "Ciertamente la elite comercial, banquera, y financiera de la costa —o de Guayaquil, más propiamente— es la más rica del Ecuador. Aun las familias más antiguas, sin embargo, tienen dificultad para trazar en el pasado su riqueza ancestral o su prominencia social más de unas cuantas generaciones a lo sumo. Esto contrasta enormemente con la elite social quiteña, y en cierto sentido la elite urbana costeña incluye a los *nouveau riche* del Ecuador. Sus ideas políticas han surgido del liberalismo, y su comportamiento sugiere mayor flexibilidad que la de sus pares serranos. Sus actitudes son menos insulares,

menos intravertidas que en la sierra. Ciertamente el sector empresarial de Guayaquil está conectado con el intercambio internacional, el comercio, y las actividades de importación-exportación. Esto le propuso intereses diferentes de los terratenientes serranos." *Ecuador: Conflicting Political Culture and the Quest for Progress* (Boston: Allyn and Bacon, Inc., 1972) p. 94.

6. Oscar Efrén Reyes, p. 145.

7. *Ibid.*, p. 146.

8. "Al Excmo. Señor Director de la Real Academia Española." Ambato, a 10 de marzo de 1877. Prefacio a la novela.

9. Juan León Mera. *Cumandá o un drama entre selvajes* (cuarta ed.: Madrid: Editorial Espasa-Calpe, S. A., 1972) p. 15. A continuación cito de esta edición indicando número de página con el texto.

10. Remigio Crespo Toral. "Semblanza de García Moreno." *Escritores políticos. Biblioteca ecuatoriana mínima* (Puebla, México: Editorial J. M. Cajica Jr. S. A., 1960) p. 227.

11. *Ibid.*, p. 226.

12. *Ibid.*, p. 227.

13. *Ibid.*, p. 226.

14. Juan León Mera, *La Dictadura y la Restauración* (Selecciones). *Cronistas de la Independencia y de la República. Biblioteca ecuatoriana mínima* (Puebla, México: Editorial J. M. Cajica Jr. S. A., 1960) p. 260.

15. *Ibid.*, p. 262.

16. *Ibid.*, p. 261.

17. Andrés Guerrero, *La hacienda precapitalista y la clase terratenente en América Latina y su inserción en el modo de producción capitalista: el caso ecuatoriano* (Quito: Escuela de Sociología, Facultad de Jurisprudencia, Universidad Central, 1975).

18. *Ibid.*, pp. 33-34 y notas 17-18-19.

19. Ver, por ejemplo, "Representación Dirigida por el Padre Las Casas, al Emperador Carlos V S. C. C. M." *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1966).