

CUMANDÁ: UNA LECTURA POSCOLONIAL

Michael Handelsman

ACOTACIONES PRELIMINARES

Por ser una de las novelas fundacionales de la literatura ecuatoriana, toda reflexión sobre la identidad nacional vista a través de las letras del país, ha de detenerse en *Cumandá* (1879) de Juan León Mera, novela romántica por excelencia tanto al nivel nacional como al latinoamericano (Sommer 237-240). La paradoja que se enfrenta al leer *Cumandá* radica en estar ante una novela que pertenece a un proyecto de construcción nacional mediante el cual se había resaltado la tradición hispánico-católica como «lo nacional», al mismo tiempo que se había relegado a las mayorías «naturales» del país en formación a un estado «salvaje» y exótico. Muchos son los críticos y comentaristas que ya han señalado dicha paradoja, junto con otros aciertos y defectos de la novela de Mera. Con la esperanza de ofrecer a continuación una lectura complementaria a lo que otros ya han analizado, pretendo concentrarme en la decisión autorial de «matar» al personaje Cumandá, y así, sugerir que el proyecto nacional asimilacionista de Mera ya contenía inconscientemente las semillas de una nacionalidad multicultural y pluralista que, en los últimos años del siglo XX, ha estado ganando fuerza tanto en el Ecuador como en el resto de América.

Aunque se puede insistir con justa razón que la muerte de Cumandá obedeció conocidas fórmulas románticas de la época, creo que es necesario retomar al personaje y explorar más a fondo las implicaciones de ser Cumandá una joven blanca que fue asimilada y refuncionalizada por los indígenas. Como contraparte de un proyecto hegemónicamente nacional y profundamente arraigado en el concepto colonialista de «civilización y barbarie», propongo que un posible mensaje latente de la novela es que la asimilación y la integra-

ción pueden ocurrir en dos sentidos: por un lado, desde los blancomestizos hacia los indígenas y, por otro, desde los indígenas hacia los blancomestizos. En efecto, he aquí el peligro potencial de *Cumandá*. El concepto que Mera tenía de la nación se fundamentó en la superioridad de los «blancos» ya que todo indio, cristiano o no, era un salvaje. Haber aceptado la legitimidad de la experiencia de *Cumandá* pudiera haberse leído como una aceptación de la «igualdad» de los indígenas. Frente a ese peligro, Mera mantuvo a *Cumandá* en un estado «exótico» e «idealizado», negando la posibilidad de alternativas no europeas dentro de su interpretación de la nación ecuatoriana. Hay que recordar que aunque el cristianismo era fundamental para Mera y su concepto de la nación, *Cumandá* sí había aceptado al «buen Dios». Por lo tanto, lo que Mera no pudo reconciliar fue la posibilidad de que lo indígena pudiera «conquistar» culturalmente a una blanca, hija natural de la clase terrateniente de la época. Es decir, una conversión formal al cristianismo de parte de *Cumandá* no hubiera anulado su identidad cultural indígena, un fenómeno que podía haber sugerido otra concepción de la nación, una que fuera más afín con la deseada nación híbrida y plurinacional del poscolonialismo actual.

Pese a las conocidísimas intenciones homogeneizadoras de Mera al escribir *Cumandá*, mi análisis parte de la noción expuesta por Wilson Harris, novelista y crítico de Guyana, quien ha afirmado que cada texto contiene las semillas de «comunidad» que mientras crecen en la mente del lector, hacen trizas a la dialéctica aparentemente ineludible y predeterminada de la historia. Según la formulación teórica de Harris, la hibridez del presente lucha constantemente por liberarse de un pasado anclado en una supuesta limpieza de sangre que privilegió «lo puro» frente a su contrario amenazante, «lo compuesto». Dicha hibridez «reemplaza una linealidad temporal con una pluralidad espacial» (en Ashcroft, *et al.*, 35-36).¹ De manera que, la hibridez latente de *Cumandá* se deja ver en las muchas contradicciones y ambivalencias del texto, y por lo tanto, a los 120 años de su publicación, se descubre que la realidad heterogénea de la nación supera todo intento de homogeneizarla.

A manera de ilustración, me remito solamente a dos momentos de la novela en que el armazón conceptual que Mera tenía de la nación revela fisuras (i.e., dudas, contradicciones, ambivalencias) que permiten una nueva lectura. El primero que vale comentar ocurre cuando el padre Orozco le pide al rival indígena, Tubón, que acepte a Dios antes de morir. Según el texto:

1. Las traducciones al español de todas las citas originalmente escritas en inglés son mías. En muchos casos, las traducciones son resúmenes de las ideas principales, y por eso, no he empleado las comillas de la documentación tradicional. Al final de cada referencia, sin embargo, he incluido la nota bibliográfica correspondiente.

Pero el anciano abre otra vez los ojos y mira ya con ternura al Padre; quiere hablar y no puede; dos lágrimas ruedan por sus quemadas mejillas.

—¡Llora! —dice el misionero— ¡Lágrimas salvadoras! ¡Lágrimas de bendición y prendas de eterna salud! (186-187)

Lo que urge destacar aquí es que la supuesta reconciliación entre Tubón y Orozco es una interpretación del misionero más que un triunfo del cristianismo. Tubón no dio ninguna palabra de aceptación, y ante su silencio, Orozco se apropió de la palabra para relatar la historia según lo que más le convenía. A pesar de su aparente control de la situación, sin embargo, a Orozco le entró la duda, dándose cuenta de que su «historia oficial» se resquebrajaba ante una posible venganza de Tubón, un indígena rebelde hasta la muerte. Al prepararse a salvar a su hija extraviada de una muerte ritual de los paloras, Orozco comprendió que había demorado mucho: «Y una voz interior le dice ...: ‘¡Quizá es ya tarde! ¡Quizá Tubón te ha sido funesto hasta en su muerte: te ha detenido el deseo de salvarle y esta dilación habrá causado la muerte de Julia!’» (187). La medida en que el silencio de Tubón haya constituido un acto de resistencia contra la dominación del sacerdote puede leerse como una metonimia de una nación híbrida que siempre ha mantenido viva la posibilidad de subvertir proyectos nacionales exclusivistas.

Un segundo momento de la novela que sirve para poner de relieve posibles alternativas interpretativas al proyecto meriano de la nación sucede al final, cuando Orozco se esforzó por consolar a su hijo, Carlos, señalándole que la muerte de su amada fue oportuna ya que se había evitado el pecado del incesto. Carlos, poeta iluso y romántico por excelencia, respondió que su amor por Cumandá/Julia fue «el amor fraternal elevado a su mayor perfección. Hermanos habríamos sido tan unidos y felices como amantes o 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 ...» (193-194). No parece casual que Carlos sea el personaje principal que describe con autoridad el sentido de su relación con Cumandá. La explicación de un idealista romántico le resta a Cumandá toda posibilidad de ser algo más que un personaje estereotípico del romanticismo decimonónico (i.e., exótico, idealizado, inalcanzable, fatalmente trágico).

Según mi lectura, la verdadera importancia del personaje, Cumandá, se encuentra precisamente entre los extremos del incesto y el amor fraternal y puro. Cumandá constituye un personaje híbrido en busca de nuevas definiciones de su identidad personal y de su lugar en el mundo. A diferencia del pensamiento dualista y binario de Mera que fortaleció las jerarquías del poder oficial de la época y que congeló la naturaleza de las relaciones entre las diversas

gentes del país, la hibridez sugerida por Cumandá implica una fluidez de conceptos que se caracterizan por una constante renegociación de posibles sentidos y definiciones. Por eso, Carlos se equivocó cuando insistió en «la sencilla existencia de las selvas», por una parte, y en el amor fraternal que prometió que ambos «habrían sido siempre ... Julia y Carlos», por otra parte. Una mentalidad formada en un mundo estático y rígidamente dividido entre polos opuestos no podía comprender ni la complejidad de la selva, especialmente en vista de su contacto creciente con influencias extranjeras, ni el hecho de que Julia dejó de existir años atrás (por lo menos en términos culturales y psicológicos), imposibilitando un retorno a aquellos «castos amores de otro tiempo» de Orozco.

En efecto, los dos momentos de la novela que acabo de comentar reflejan las contradicciones inherentes a una estructura narrativa dualista (i.e., «civilización y barbarie», Cumandá/Julia, Orozco como terrateniente y como misionero, Tubón/Tongana, salvajes y buenos salvajes) que ha ofuscado la hibridez compleja del mundo narrado y, por extensión, de la nación a la cual Mera interpretaba. Lo que interesa aquí es analizar cómo una novela que fue construida sobre «una concepción inmovilista de la realidad social que dio lugar a una ideología conservadora, no sólo opuesta a los cambios sino también restauradora de un orden anacrónico», según ha anotado Juan Valdano (en Pazos, 38-39), puede leerse como su propio contradiscurso. Este tipo de lectura recuerda a Cornejo Polar (además de Wilson Harris ya citado arriba) quien, al reflexionar sobre algunas novelas latinoamericanas del siglo XIX y «la retórica del nacionalismo naciente», constató que dicha retórica «tiene mucho que ver con el problema de una identidad no resuelta y que tal vez no puede resolverse más que contraviniendo, al menos indirectamente, algún oscuro tabú» (122-123). En lo que respecta a *Cumandá*, creo que aquel «oscuro tabú» puede ser la posibilidad latente de una nación pluralista, enterrada en las fisuras propias del proyecto dualista y jerárquico de Mera (y de todos los detentadores del poder tradicional) que, en vísperas del tercer milenio, reclama una lectura poscolonial y liberadora.

EL CONTEXTO DE UNA LECTURA POSCOLONIAL

Julio Pazos, editor de la colección de ensayos intitulada *Juan León Mera (Una visión actual)*, puntualizó que «El mundo que hoy vivimos se encuentra exactamente en la encrucijada de la homogeneidad y la diversidad, signos que se oponen, que han sobrepasado el pensar teórico y que han provocado los más sangrientos enfrentamientos étnico-políticos» (10). No estará demás señalar que esa misma «encrucijada» citada por Pazos es la que hace *Cuman-*

dá un texto tan actual. Concretamente, cuando en la novela Orozco tenía que decidir si iba a devolver o no a Cumandá a los paloras para que ella muriera según las costumbres de la comunidad jíbara, un indígena converso y amigo le indicó al misionero: «La costumbre es ley sagrada para los jíbaros, y quieren cumplirla: que la cumplan. ¿Con qué derecho lo impediremos?, ¿somos acaso dueño [sic] de sus costumbres y leyes?» (165). Ante ese concepto de tolerancia y aceptación de las diferencias culturales, Orozco respondió con vehemencia: «—Oh hijo— ... lo impediremos con el derecho de la humanidad, con el derecho de racionales, con el derecho de cristianos! Somos dueños de impedir la injusticia y la iniquidad» (165). En efecto, convergen el momento de la escritura de Mera y el de la lectura de hoy.

Es de notar que Pazos continuó su descripción de la actualidad, puntualizando: «El quichua y la población que lo habla son, en cuanto a su derecho a existir, a participar y a ser respetados, los signos de nuestra postmodernidad» (10). Mientras que Pazos planteó el enfrentamiento sociocultural en términos de «nuestra postmodernidad», he preferido emplear el término, «postcolonial», que además de abordar la misma conflictividad que se acaba de citar, también sugiere una continuidad de condiciones sociohistóricas ancladas en un proceso imperialista que corre desde el momento mismo de la colonización y llega hasta el presente (Ashcroft, Griffiths y Tiffin, 2). Según han afirmado los autores de *The Empire Writes Back*, la cultura poscolonial es inevitablemente un fenómeno híbrido comprendiendo una relación dialéctica entre el injerto de sistemas culturales europeos y una ontología nativa con su impulso de crear o recrear una identidad local independiente. Además, no es posible ni descubrir ni volver a una pureza cultural absoluta de una época precolonial, ni tampoco es posible crear formaciones nacionales o regionales enteramente independientes de su implicación histórica en la empresa colonial europea (195-196). Esta misma condición híbrida de rastros coloniales y aspiraciones independentistas claramente caracteriza *Cumandá* como un texto integral del poscolonialismo. Desde la carta dirigida a la Real Academia de la Lengua Española con que Mera inició su novela se patentizan las vacilaciones entre el deseo de establecer lo novedoso de América y la necesidad de ser aceptado por los mentores europeos. De una manera parecida, *Cumandá* funciona de acuerdo a dos códigos aparentemente contradictorios que, en el fondo, han de entenderse como complementarios. Por un lado, la novela era una expresión de una nueva nación en busca de su propia identidad; por otro lado, la nueva nación se entendía como una extensión de la empresa colonial, en cuanto a la incorporación de los indígenas al proyecto blancomestizo ya comentado arriba.

Indudablemente, uno de los méritos principales de *Cumandá* radica en haber reproducido «las tensiones de su tiempo» (Pazos 14). Como es conoci-

do, Mera buscó en la evangelización cristiana un mecanismo de reconciliación nacional, y de esa manera, *Cumandá* formó parte de «los grandes discursos homogeneizadores» del siglo XIX «cuando se hace imperioso imaginar una comunidad lo suficientemente integrada como para ser reconocida, y sobre todo para reconocerse, como nación independiente» (Cornejo Polar, 92). De modo que, al ubicar la narración en la selva virgen (y hasta edénica, según las descripciones de Mera), éste no llenó el espacio abierto del Oriente con experiencias nuevas, sino que repitió el modelo de aquellos frailes y oficiales de la ocupación española que se habían esforzado por eliminar las creencias y prácticas religiosas propias de las tradiciones indígenas (Bannon, 81). Es de notar que, al referirse a la situación andina del siglo XIX, Cornejo Polar ha observado: «La República debe imitar a la Colonia y establecer su sistema bajo la más elemental de sus dinámicas: la de la superioridad global de un grupo, que está 'obligado' a ordenar, y la inferioridad del otro, la mayoría, que está en la 'necesidad natural' de reconocer su condición subalterna y —por consiguiente— de obedecer» (130). *Cumandá* corrobora lo acertada de esta última interpretación. Los lectores de Mera recordarán que, al llegar el misionero Orozco a Andoas, el narrador de la novela explicó: «Ya está en Andoas. Lo primero que intentó, y lo consiguió sin dificultad, fue captarse el cariño de los salvajes. En poquísimos tiempo estableció entre ellos la costumbre de obedecerle sin esfuerzo» (64).

En un estudio intitulado, «Ethnicity and Anthropology in America», Margaret Mead constató que durante la historia de las Américas se ha fluctuado entre tratar a los indígenas como a pueblos para ser eliminados o asimilados. Los que han defendido a los indios, tanto los románticos como los etnógrafos, han considerado a los pueblos indígenas principalmente como representantes de una cultura nativa singular más que como seres humanos (en DeVos, 176). De una manera parecida, Cornejo Polar ha señalado que «el componente nativo [en algunos casos] aparece pensado solamente como naturaleza» (152), una condición harto visible en *Cumandá*. Aunque la experiencia ecuatoriana no ha sido una simple réplica de lo que ha acontecido en otros lares americanos, la novela de Mera pone de manifiesto una serie de criterios compartidos en todo el continente en lo que respecta a cómo tratar a los indígenas. El verdadero desafío sigue siendo el de forjar un proyecto nacional capaz de reunir a los sectores indígenas y los no-indígenas dentro de «una historia mutua [caracterizada por] una continua interacción e influencia» (Axtell, 981).

La medida en que esa «interacción» se ha realizado mediante conceptos y prácticas tradicionales de mestizaje ha sido duramente cuestionada, especialmente por los pensadores poscoloniales de las últimas décadas del siglo XX. Para muchos, el mestizaje ha sido poco más que el mismo tipo de asimilación

jerárquica y paternalista que Mera había propuesto en *Cumandá*. Por eso, se ha comentado que la ideología del mestizaje que supone que todos los ecuatorianos tienen una herencia indígena, termina eliminando «el problema indígena» y rechazando la posibilidad de una sociedad ecuatoriana pluralista (Urban y Sherzer, 56). Aunque lejos de concebir el mestizaje como un proceso de blanqueamiento sociocultural, hasta el mismo pensador progresista del Ecuador, Pío Jaramillo Alvarado en su ensayo clásico, *El indio ecuatoriano* (1922), también se ha referido a los indígenas en el sentido de «su incorporación a la vida nacional» (tomo II, 155-156).

Pese a las buenas intenciones de no pocos pensadores de casi dos siglos de vida republicana en Latinoamérica, los esquemas tradicionales que se han empleado para definir las diferentes naciones con poblaciones indígenas han mantenido a éstas, consciente o subconscientemente, en una posición de inferioridad y de dependencia. Frente a esa tradición colonial, se está vislumbrando ya una de las características más sobresalientes del poscolonialismo que ha sido la emergencia de grupos indígenas que están insistiendo en ser aceptados como agentes activos en el proceso político de sus países respectivos. De hecho, muchos de los representantes indígenas del continente se caracterizan a sí mismos como individuos, con amplios conocimientos del mundo más allá de sus comunidades, y al insertarse en el espacio político nacional e internacional, llevan consigo códigos diferentes mediante los cuales toman decisiones, crean estrategias políticas, construyen ideologías y responden a las actitudes y creencias de la sociedad dominante (Urban y Sherzer, 53).

En el caso concreto del Ecuador, la resistencia indígena tiene una larga historia y, de hecho, el mismo Mera la utilizó como su punto de partida en *Cumandá*. Pero, mientras que en el pasado los levantamientos indígenas fueron motivados sobre todo por reclamos de tierras y por otros derechos básicos de la justicia, no hubo realmente el propósito de apropiarse de un espacio dinámico dentro de la política nacional, en general. En cambio, la formación de las diferentes federaciones indígenas de las últimas décadas del siglo XX, los levantamientos de los años 90, la elección de Luis Macas como diputado nacional y la creación del partido político, Pachacutik-Nuevo País, son algunos ejemplos que ponen de relieve las nuevas condiciones en que el país ha de definirse. En vez del concepto estático y rígidamente dualista tan patente en *Cumandá*, la visión poscolonial de fines del siglo XX insiste que tanto la nación como los indígenas son conceptos y entidades emergentes dentro de Latinoamérica y, por lo tanto, la relación entre ellos es así de emergente, también. Además, puesto que los varios agentes de acción en la relación entre los indígenas y la nación son tan diferentes en cuanto a sus respectivos puntos de vista y comportamientos, sus interrelaciones hacen que las relaciones entre indígenas y la nación sean inherentemente dinámicas (Urban y Sherzer, 12).

Este concepto de lo proteico que informa las nuevas definiciones acerca de lo indígena y la nación, ha tenido resonancia en declaraciones pronunciadas por el diputado nacional y ex presidente de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), Luis Macas, quien ha afirmado que ser indígena no es simplemente una cuestión genética ni, tampoco, se trata del tipo de casa en que se vive o la lengua que se habla. En efecto, ser *indígena* significa *hacerse* uno mediante un proceso de autoidentificación (Beck y Mijeski, «*Indígena* Self-Identity in Ecuador...», 6). Esto parece haber sido la experiencia del peruano, José María Arguedas, que «se definió a sí mismo como un «individuo quechua moderno» ... Para Arguedas el haber vivido sus primeros años bajo el amparo y con el cariño de los indios, asumiendo como formación primera la vasta y compleja cultura quechua, pero también sus miserables condiciones de existencia» (Cornejo Polar, 208). Similar ha sido, también, el caso de aquellos norteamericanos que encontraron en las maneras de ser de los indígenas del país un estilo alternativo de vivir y, por lo tanto, se hicieron indios blancos (Axtell, 994).

Aunque se podría categorizar las experiencias de Arguedas y las de los norteamericanos como excepcionales y aisladas, yo preferiría rescatarlas como testimonio de un proceso evolutivo que apunta hacia una transformación de las relaciones entre grupos indígenas y no-indígenas. Es decir, la historia revela una trayectoria que va desde la jerarquización colonialista hasta la hibridez interactiva poscolonialista. En la primera instancia, hubo una asimilación homogeneizadora dominada por grupos no-indígenas; en la actualidad, hay la eliminación paulatina de fronteras culturales que pretende fomentar experiencias heterogéneas y pluralistas.

CUMANDÁ Y LAS SEMILLAS DE LA NACIÓN PLURALISTA

De nuevo, vuelvo a *Cumandá*, y sobre todo, a la caracterización del personaje principal de la novela. A pesar de las posibles intenciones de Mera y las expectativas de sus lectores contemporáneos de fines del siglo XIX, *Cumandá* contiene semillas de la hibridez poscolonial y, por lo tanto, subvierte los esquemas nacionales de la época. En definitiva, *Cumandá* era un personaje que vivía entre dos mundos y, después de enamorarse del poeta blanco, su lucha se convirtió en una búsqueda de un nuevo espacio donde las diferencias culturales pudieran nutrirse mutuamente entre fronteras movedizas y fluidas. Las tragedias de la novela surgieron precisamente porque nadie comprendía el mundo más allá de los paradigmas polarizados y estáticos. Coincidentemente,

Juan Valdano ha constatado que «el gran drama de los personajes de *Cumandá* es la búsqueda de la armonía y de la paz interior, y aunque cada personaje emprende un camino para alcanzar ese ideal, al final, lo que encuentran es el fracaso» (en Pazos, 48). Desgraciadamente, la acción de los personajes no dejó de ser individualista y aislada en vez de interactiva.

En un reciente estudio sobre el espacio liminal y el simbolismo del río en *Cumandá*, se ha destacado el río como un lugar intermedio que sirve más que una simple línea divisoria entre regiones geográficas y culturales contrastantes. Es un espacio fluido y ambivalente entre mundos profundamente diferentes y dentro del cual los que lo habitan tienen que navegar (Goldberg, 3). La metáfora del río, como lugar donde elementos opuestos desembocan, está vinculada hondamente a Cumandá, puesto que ella es la figura de la novela que más se mueve en dicho espacio precario. Los dos rasgos principales que definen a Cumandá son su habilidad de navegar las corrientes turbulentas del río y su condición ambigua de salvaje cristiano que Mera describió como «corazón de origen cristiano en pecho salvaje» (Goldberg, 5).

De modo que, para una lectura poscolonial de *Cumandá* (la cual coincidiría con no pocos planteamientos del feminismo), la singularidad de la protagonista no radica en su color blanco, ni en su belleza física que tantas veces se han exaltado en la novela. De más importancia es su condición de persona híbrida en la cual las diferencias culturales se encuentran dentro de un remolino de conflictos, contradicciones y ambigüedades. De la misma manera que el río puede leerse como un espacio liminal, es decir, un espacio transicional entre estados diferentes, Cumandá también puede definirse por su liminalidad. Conviene recordar con Gustavo Pérez Firmat que la liminalidad no es solamente una transición entre estados, sino que puede terminar siendo un estado mismo ya que existen individuos, grupos o categorías sociales para los cuales el momento liminal se convierte en una condición permanente (en Goldberg, 9). Ahí está la vitalidad y la actualidad de Cumandá; por ser, a la vez, Cumandá y Julia (junto con todos los otros rasgos contradictorios que convergen en el personaje), esta heroína romántica anticipa a la nación pluralista que se ve obligada a una continua renegociación de intereses y valores cambiantes, ya que la hibridez poscolonial es un constante ir y venir de múltiples fuerzas que resisten todo intento reduccionista o homogeneizante.

Para Cumandá, no había ninguna posibilidad de volver al mundo de los blancos o al de los indígenas. Ella ya pertenecía a un tercer espacio que, para la época de Mera, todavía no se lo comprendía ni se lo hubiera tolerado. En este sentido, me parece que aparte del tradicional exotismo romántico al cual se acostumbraba someter a muchas heroínas de la novela del siglo XIX, la nueva posicionalidad de Cumandá como rasgo enigmático y de singularidad se vislumbra en el pensamiento de Carlos, quien reflexionó al admirar a la Vir-

gen de las Flores: «—¡Oh Cumandá!, ¡Cumandá!, ¡tu corazón tiene algo sobrenatural! ¡Virgen admirable!, ¡quién eres?» (97).

Más que la relación imposible entre hermanos que tanto se ha comentado desde la publicación de la novela, lo que llama la atención es la medida en que el amor de Carlos amenaza con sacar a Cumandá de su espacio único, y por extensión, con despojarle de sus cualidades «sobrenaturales». Desde el momento mismo en que los amantes deciden fugarse, se ve una disminución gradual de las fuerzas de Cumandá. Ella ignora los agujeros de su medio como prueba de su amor por Carlos, y en el proceso de esta especie de renuncia cultural, se convierte en una mujer pasiva. Mientras que en el río, Cumandá es la guía del poeta y «tenía confianza absoluta en sí misma y se puso delante de Carlos andando con paso firme y resuelto ... [y] servía de lazarillo a su amante y le guiaba de la mano para que no cayese o no se extraviase» (110), Cumandá se sacrifica al decir: «Por mi amor te juro, extranjero, ser en adelante toda cristiana; tú me enseñarás cómo he de serlo» (109).

El contraste de mentalidad y comportamiento que diferencia a una mujer dinámica y vital de una que precisa del hombre como mentor y guía es desconcertante. No hay solamente un reajuste de relaciones entre salvajes y cristianos, sino uno entre hombres y mujeres y, como tal, comienza la verdadera destrucción de Cumandá. En plena fuga, y durante una tempestad, «Cumandá tiembla de terror: ya no es la dominadora de las olas, porque la cercan tinieblas y apenas divisa el enfurecido elemento que brama y se agita bajo ella» (151). Y, un poco después, «La canoa, juguete de la crecida violenta y de los iracundos vientos, ya no lleva sino un cuerpo inanimado ...» (152). En efecto, la tragedia de Cumandá surgió de su decisión de abandonar el espacio intermedio por un mundo rígidamente estratificado en el cual el hombre blanco y europeizante todavía reinaba con poderes absolutos.

CONCLUSIÓN

Sea lo que fuera la intencionalidad original de Mera al escribir *Cumandá*, una lectura poscolonial revela que la concepción misma de la protagonista dejó lugar a un eventual cuestionamiento de algunos de los conceptos biologists y reduccionistas prevalecientes de la época en cuanto a lo étnico y lo racial. Raptada por los indígenas cuando todavía era una criatura, Cumandá trascendió fronteras culturales y, al hacerlo, abrió la posibilidad de que futuros lectores reconocieran que la etnicidad es creada, recreada y redefinida por numerosos procesos y actores (Beck y Mijeski, «*Indígena Self-Identity in Ecuador*», 22). Aunque su muerte parece haber sido un sacrificio necesario para reestablecer el orden, tanto en el mundo indígena como en el de los blancos, su des-

tino como personaje de ficción ha sido el de resucitar con cada nueva lectura para, así, desafiar todo concepto estático de dicho orden.

Las contradicciones y ambivalencias inherentes al concepto nacional de Juan León Mera han sido ampliamente comentadas por numerosos críticos. Puesto que cada nación es una construcción, o en palabras de Benedict Anderson, una comunidad imaginada, novelas fundacionales como *Cumandá* han de leerse desde las fisuras mismas de su armazón incompleto y arbitrariamente compuesto. En este sentido, entonces, *Cumandá* es una novela doblemente fundacional. Por sus explicaciones contradictorias, representa la nación que el Ecuador ha sido, y por las contradicciones que Mera no pudo explicar, la nación que promete llegar a ser. Es a ese estado plurinacional y democrático al que dedico mi lectura.

TRABAJOS CITADOS

- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Rev. ed. London: Verso, 1991.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths and Helen Tiffin. *The Empire Writes Back (Theory and Practice in Post-Colonial Literatures)*. London: Routledge, 1989.
- Axtell, James. «Colonial America Without the Indians: Counterfactual Reflections», *Journal of American History*, 73 (march 1987): 981-996.
- Bannon, John Francis. *The Spanish Borderlands Frontier (1513-1821)*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970.
- Beck, Scott H. and Kenneth J. Mijeski. «*Indígena* Self-Identity in Ecuador and the Rejection of *Mestizaje*: Report from a Preliminary Study», unpublished paper, 1997.
- «The Politics of Ethnic Identity in Ecuador: Unanswered Questions and A Proposal for Research», *SECOLAS Annals*, xxviii (march 1997): 73-84.
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire (ensayos sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas)*. Lima: Editorial Horizonte, 1994.
- Cueva, Agustín. *La literatura ecuatoriana*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1968.
- DeVos, George and Lola Romanucci-Ross, eds. *Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change*. California: Mayfield Publishing Company, 1975.
- Goldberg, Paul. «Currents of Liminality: Religious Syncretism and the Symbolism of the River in *Cumandá*», unpublished paper, 1997.
- Jaramillo Alvarado, Pío. *El indio ecuatoriano*. 2 tomos. Quito: Corporación Editora Nacional, 1983.
- MacDonald Spindler, Frank. *Nineteenth Century Ecuador: A Historical Introduction*. Fairfax: George Mason University Press, 1987.
- Mera, Juan León. *Cumandá*. Colección Clásicos Ariel. Guayaquil/Quito: Ariel, sin fecha.

- Pazos Barrera, Julio. Ed. *Juan León Mera: una visión actual*. Quito: Corporación Editora Nacional, 1995.
- Sommer, Doris. *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Urban, Greg and Joel Sherzer, eds. *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 1991.