

**Universidad de Navarra**

**Facultad de Filosofía y Letras**

**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.**

**Director:**

**Dr. Javier de Navascués Martín**

**Codirectora:**

**Dra. María del Pilar Saíz Cerredá**

**Doctorando:**

**Alejandro Alzate Méndez**

## Índice

	Pág.
Agradecimientos.....	5
Dedicatoria.....	6
Resumen .....	8
Abstract.....	10
Introducción.....	12
Capítulo I. Marco histórico–político: la desacralización de las Américas: Estado y religión en Colombia y Ecuador durante el siglo XIX.....	25
1.1. Liberales y conservadores en América Latina durante el siglo XIX .....	28
1.2. Coexistencia de la Iglesia y el Estado en Colombia y Ecuador durante el siglo XIX: entre la laicización y la presencia del catolicismo .....	45
1.2.1 El caso colombiano .....	45
1.2.2 El caso ecuatoriano .....	62
Capítulo II: <i>María y Cumandá</i> : entre la secularización y la pervivencia del catolicismo. Tensiones alrededor de una novelística fundacional en molde romántico .....	74
2.1. El Romanticismo: advenimiento de un nuevo tiempo histórico y cultural en Hispanoamérica .....	74
2.2. <i>María y Cumandá</i> : entre la modernidad y la influencia del catolicismo en América Latina durante el siglo XIX .....	92
2.3. El empleo de la religión como elemento ideológico para fundar los cimientos morales del Ecuador dentro de un contexto liberal.....	95
2.4. <i>Cumandá</i> : tras las huellas de una alteridad sancionada .....	96
2.5. Alteridades negadas, ¿subalternos mudos o enmudecidos?.....	111
2.6. Ethos romántico, máscara y simulacro como estrategias para negar la liberalización del país: el romance como refuerzo del catolicismo .....	123
2.7. <i>Cumandá</i> : ¿cerca o lejos de la noción de "ángel del hogar"? .....	131
2.8. Carlos: entre el incesto y la legitimación del antiliberalismo en el Ecuador .....	138

2.9. <i>María</i> , metáfora de un nuevo tiempo histórico: de la literatura como hecho estético al servicio de la modernidad en Colombia.....	143
2.10. El canon que una vez lloró. Anotaciones alrededor de una lectura lacrimógena ..	144
2.11. <i>María</i> más allá del idilio: reivindicación de una lectura histórica y secular .....	166
2.12. Nay & Sinar más allá del cuento exótico: construcción de una poética del reconocimiento y el diálogo histórico.....	177
2.13. Nay: memorias del aya negra cuya historia errante dialoga con la de María .....	190
2.14. El empleo de la religión como elemento ideológico para fundar los cimientos morales de la República.....	210
2.15. <i>María</i> , la abnegada, metáfora de un sacrificio arquetípico .....	224
2.16. Efraín, masculinidad y victimización: bajo el influjo de la sociedad patriarcal ....	234
Capítulo III. <i>María</i> y <i>Cumandá</i> en el concierto de las literaturas nacionales de Colombia y Ecuador durante el siglo XIX. ¿Narrativas incluyentes de las negritudes y los indígenas? Desencantos y revelaciones.....	240
3.1. El caso colombiano: una mirada panorámica a algunas novelas fundacionales de la literatura colombiana del siglo XIX.....	240
3.2. <i>María</i> y <i>El Alférez Real</i> : de Jorge Isaacs a Eustaquio Palacios. Tras la huella de una narrativa fundacional en el Valle del Cauca .....	255
3.3. El Valle del Cauca: región de patriarcas.....	257
3.4. Legitimación de la sociedad burguesa .....	268
3.5. Don Manuel de Cayzedo y Tenorio, Alférez Real, férreo defensor de la tradición religiosa, la diferenciación de clases sociales y la burguesía emergente .....	269
3.6. El idilio: entre la espada y la pared, entre el amor y el poder económico .....	276
3.7. <i>María</i> y <i>El Alférez Real</i> : entre lo agrario y lo urbano .....	282
3.8. Defensa de los valores católicos .....	286
3.9. La mujer como ángel del hogar .....	290
3.10. La valoración del negro como sujeto, no solo como siervo.....	293
3.11. El caso ecuatoriano: una mirada panorámica a algunas novelas fundacionales de la literatura ecuatoriana del siglo XIX.....	300
3.12. <i>Cumandá</i> y <i>La Emancipada</i> : novelas fundacionales de la literatura ecuatoriana del siglo XIX. Bases para la construcción de un canon.....	313
3.13. Patriarcado, feminidad y legitimación de espacios marginales .....	317

3.14. Legitimación de la sociedad burguesa .....	324
3.15. Defensa de los valores católicos .....	328
3.16. La mujer como ángel del hogar .....	333
3.17. El indígena como metáfora de la pauperización de una tradición mítico-cultural	337
Capítulo IV. Conclusiones, diferencias y diálogo intertextual.....	343
Referencias bibliográficas .....	347

## **Agradecimientos**

*Al Dr. Javier de Navascués Martín por su apoyo constante, su confianza y su extraordinaria condición humana. A la Dra. Norma Angélica Cuevas Velasco por su amistad incondicional durante todos estos años.*

## **Dedicatoria**

*A Octavio y Ligia, mis amados padres. A Ángela y nuestra familia.*

*Somos nuestra memoria,  
somos ese quimérico museo de formas inconstantes,  
ese montón de espejos rotos.*

***Jorge Luis Borges***

*Gracias a la memoria se da en los hombres lo que se llama experiencia.*

***Aristóteles.***

*El auténtico arte de la memoria es el arte de la atención.*

***Samuel Johnson***

## Resumen

La presente tesis doctoral tiene por objetivo analizar y describir algunas de las principales similitudes y diferencias literarias, ideológicas e históricas existentes entre *María* (1867) y *Cumandá* (1879). Esto dentro del complejo proceso político de separación de la Iglesia y el Estado en América Latina durante el siglo XIX.

Si bien ambas novelas se destacan dentro del conjunto de la literatura romántica hispanoamericana por su evidente belleza estilística, es preciso resaltar también la creación textual de mundos posibles en los cuales se idealizaron convenientemente la religión, el patriarcado, la diferenciación de clases sociales y los valores conservadores o liberales. De modo simultáneo, resulta pertinente leer críticamente la impugnación del maltrato hacia los subalternos y las tímidas rupturas de las tradiciones culturales y de clase propias del tiempo en que fueron escritas las dos obras.

A raíz de las características en mención, resulta oportuno estudiarlas con el fin de analizar tanto las formas de habitar espacios sociales, como los matices ideológicos a partir de los cuales se construyó un Estado cerrado y excluyente. Con este modelo, típico del siglo XIX, se pretendió no solo homogeneizar el sujeto nacional en torno al catolicismo y la virtud, sino idealizar valores civiles y culturales que, en no pocos casos, riñeron con las tentativas de liberalización y laicización propias de la segunda mitad del siglo.

Cuatro capítulos y un aparato teórico multidisciplinar que va desde la teoría literaria de Ricoeur, Eco, Cros y Vandijk hasta la teoría de la secularización propuesta por Giacomo Marramao y Karel Dobbelaere, permiten explicar tanto las tensiones que se derivan de la pervivencia del discurso católico en *María* y *Cumandá*, como la paulatina superación de



patrones propios del pasado colonial, como se aprecia en la novela de Isaacs a la luz de su carácter realista y radical. Desde luego, la teoría que dilucida el devenir político latinoamericano cobra un papel fundamental en las voces de autores como Manuel Ugarte y Tulio Halperin Donghi.

## Abstract

This thesis aims to analyze and describe some of the main literary, ideological and historical similarities and differences between *María* (1867) and *Cumandá* (1879). This within the complex political process of separation of Church and State in Latin America during the nineteenth century.

Although both novels stand out within the heritage of American romantic literature by their obvious beauty, it must be emphasized also the richness and effectiveness to suggest possible worlds in which is conveniently idealized religion, patriarchy, class differentiation and the conservative or liberal values. Simultaneously, it is pertinent to read critically challenge the abuse of subordinates and ruptures with cultural traditions and class that are referenced in each work.

As a result of the characteristics in question, it is appropriate to study them in order to analyze both the ways of inhabiting social spaces, and the ideological nuances from which a particular, closed and excluding State was constructed. With this model, typical of the nineteenth century, it was intended not only to homogenize the national subject around Catholicism and virtue, but to idealize civil and cultural values that, in many cases, contradicted the liberalization and secularization attempts of the second half of the century.

Four chapters and a multidisciplinary theoretical apparatus ranging from authors including Ricoeur, Eco, Cros and Vandijk literary theory to the theory of secularization of Giacomo Marramao and Karel Dobbelaere, help explain both the tensions stemming from the survival of Catholic discourse in *María* and *Cumandá*, as the gradual overcoming of patterns typical of the colonial past, as seen on the Isaacs novel in the light of its realistic

and radical character. Certainly the theory that reveals the political evolution Latin American takes a fundamental role in the voices of authors such as Manuel Ugarte and Tulio Halperin Donghi.

**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.**

**Introducción**

Para iniciar resulta pertinente explicar el porqué del marco temporal escogido: 1810–1880. En cuanto a la primera fecha cabe destacar que abarca no solo la independencia de Colombia, sino también el inicio de la independencia del Ecuador, conseguida en 1820. La segunda fecha comprende, a su vez, el establecimiento y desarrollo de lo que Pedro Henríquez Ureña denominó periodo de organización y estabilidad; momento de singular importancia que permitió a “las naciones de la América española [...] definir sus formas de organización” (89).

Dicho proceso de ordenación institucional, política y cultural comprendió varios aspectos dentro de los cuales destacamos, de acuerdo con Henríquez Ureña, los siguientes: la implementación de códigos civiles, el restablecimiento económico a través del auge de los bancos y los ferrocarriles; y la creación de disposiciones legales para erradicar la esclavitud. Asimismo, se multiplicaron las escuelas para instruir a las masas y se afianzó la circulación de diarios. En literatura, el romanticismo dio su mejor fruto: *María*, y en lo concerniente a la novela de temática indígena, se destacaron, además de *Cumandá*, *Enriquillo*, de Manuel de Jesús Galván, y *Aves sin nido*, de Clorinda Matto de Turner.

Hecha esta precisión inicial, cabe señalar que el objetivo que guía la presente investigación es analizar y establecer tanto las conexiones intertextuales como las diferencias políticas e históricas entre *María* (1867) y *Cumandá* (1879). Esto a partir de sus

relaciones con dos procesos característicos del siglo XIX: la construcción de los proyectos nacionales –de Colombia y Ecuador en este caso– que se originaron a raíz de la independencia; y la secularización<sup>1</sup>, entendida como un fenómeno histórico–político que tras la separación de la Iglesia y el Estado, desempeñó un papel importante dentro de la configuración de la vida civil y laica en América Latina.

Cabe destacar que las lecturas e interpretaciones en torno a la secularización como objeto de estudio son múltiples, muchas veces contradictorias y heterogéneas. Áreas disciplinares como la sociología<sup>2</sup> de la religión, la teología, la política, la historia, la filosofía, la antropología, las ciencias jurídicas y las artes en sus más diversas manifestaciones, se han preocupado por precisarla como concepto y por ubicarla con exactitud en la historia. Empresa hasta ahora en desarrollo.

No obstante, y para efectos de la presente investigación, la secularización se concebirá como la separación de la Iglesia y el Estado que permitió a éste diseñar con autonomía la vida nacional en lo económico, lo político y lo social. Todo esto de manera libre y no supeditada a los fundamentos eclesiásticos que constreñían la exploración de nuevas formas de socialización y producción de bienes y servicios dentro de un creciente capitalismo. En la medida en que se consolidó gradualmente la separación de la Iglesia, así

---

<sup>1</sup> Véanse al respecto los siguientes trabajos: *Cielo y tierra, genealogía de la secularización*. Paidós. 1998; *Poder y secularización*, Barcelona, Península. 1989; ambos de Giacomo Marramao. Véase también: *Secularización un concepto multidimensional*, de Karel Dobbelaere. Universidad Iberoamericana. 1994. Para complementar lo propuesto por estos dos autores recomiendo los siguientes estudios: *Modernité et sécularisation*, ed. de M. Foesel, J.F. Kervégan y M. Revault, París, CNRS Editions. 2007; *La querelle de la sécularisation (de Hegel a Blumenberg)* de Jean–Claude Monod, París, Vrin. 2002; y *Las religiones públicas en el mundo moderno*, de José Casanova, Madrid, PPC. 1994.

<sup>2</sup> Hegel, Kant, Luckmann, Tonnies, Mead, Durkheim, Weber, Nietzsche y Marx, entre otros, abrieron los caminos teóricos, interpretativos y analíticos de la secularización como objeto de estudio en el siglo XIX.

como la superación de su influencia, el Estado legitimó un nuevo sistema de creencias estructurado a partir de la racionalidad funcional y la ideología liberal. Ambas instancias se impusieron, no sin dificultades, sobre lo mítico–trascendente propio de la filosofía cristiana y el discurso religioso. De acuerdo con Karel Dobbelaere, la racionalidad implica que:

El hombre evalúe el mundo empírico en términos racionales: las acciones y las situaciones son pensadas como controlables y calculables; y son concebidas en términos de fines y de medios, lo que implica un cálculo de costos y ganancias. En contraste, una orientación mágico–religiosa supone una creencia en la posibilidad de manipular el mundo empírico por medios extra–empíricos o sobre–naturales. Los hombres consideran el mundo social y físico como determinado por seres y fuerzas no empíricos. Su actitud de cara al mundo empírico es emocional (53).

La tensión referida por Dobbelaere en torno a la pervivencia de la religión y la liberalización del Estado, que desde luego estuvo presente durante la construcción y consolidación de los proyectos nacionales en Hispanoamérica, nos lleva a analizar de qué manera las dos obras objeto de estudio se vincularon con una u otra posición. Es decir, la racional–liberal o la católica. De igual modo, se establecerá, a partir del análisis textual, cuáles fueron los valores –burgueses o no, católicos o no– que reforzaron o rechazaron a partir de una escritura influida aún por los ecos del conservadurismo. Bajo la influencia de éste, cabe anotar, la escritura tendió a sostener la presencia de los terratenientes, la hegemonía política y el clero. Situación problemática puesto que para las fechas en que se publicaron las novelas, *María* en 1867 y *Cumandá* en 1879, latía vigoroso el espíritu liberal que determinaba, o proponía por lo menos, nuevas formas de relación tanto con los aparatos de poder político, económico y cultural en América Latina, como con la religión y la institución eclesial.

En cuanto a la religión, cabe decir que empezaba a trasladarse, como sugiere Émile Durkheim a partir de la teoría moderada<sup>3</sup> de la secularización, de lo colectivo a lo individual, de lo público a lo privado. Lo cual no es sinónimo de desaparición o supresión sino de declinación sistemática o refuncionalización dentro de un nuevo orden nacional laicista. Así lo fue instituyendo la emergencia y posterior afianzamiento de los proyectos liberales en el continente. La pervivencia de valores conservadores y católicos en un contexto liberal plantea para la crítica la necesidad de analizar cómo las novelas abordan tanto los procesos de esclavitud, en el caso de *María*, como los de homogeneización ideológica del indígena, en el de *Cumandá*. Todo esto en pleno siglo XIX, periodo que se erige históricamente como el del “triumfo de lo social” (Calasso 67). ¿De qué manera las novelas representan el pasado colonial y las prácticas descritas—esclavitud y subordinación—de cara a las tentativas por consolidar proyectos nacionales modernos en Colombia y Ecuador?

Este interrogante reviste gran importancia para la comprensión de los procesos históricos de las dos naciones puesto que ambas se fundan textualmente a través del discurso literario, particularmente novelístico. La novela nombra el territorio, lo delimita, lo codifica y lo constituye simbólicamente; pero, por ser generadora de mundo —y no solo restringirse a nombrarlo— puede tanto incorporar elementos como eliminarlos en

---

<sup>3</sup> Es importante especificar que dentro de las múltiples teorizaciones de lo secular hay dos corrientes a considerar: "una es la teoría radical y la otra es la teoría moderada. En la primera podemos ubicar a Auguste Comte y Karl Marx, pasando por estudiosos de la religión como Edward Tylor y James Frazer. Esta teoría se fundamenta en el pensamiento ilustrado del siglo XVIII y tuvo un alto impacto en el siglo XIX. En la segunda, podemos ubicar a Max Weber, Émile Durkheim, Peter Berger y Brian Wilson en la segunda mitad del siglo XX. Esta corriente no pronosticaba la arbitraria desaparición de la religión sino que aludía, en cambio, una transformación de la religiosidad ligada a su declinación". (Dobbelaere 50).

nombre de un credo estético o de un proyecto político. Bien señala Isaías Peña Gutiérrez la relación existente entre el romanticismo, en el que se enmarcan las dos obras objeto de estudio, y la consolidación política del proyecto nacional latinoamericano a través de las siguientes características: “un regreso al pasado propio, entreviendo al indio, y no al Medioevo; una vuelta a la Colonia para reaccionar contra ella y entonar himnos independentistas [...] las circunstancias propias generaron otras notas propias: los cantos antiesclavistas y la emancipación del sentimiento” (69).

En América Latina, la fusión entre lo político y lo literario impulsó la creación y adopción de valores liberales –franceses e ingleses principalmente– que sobreponiéndose con notables dificultades a una ideología de raigambre conservadora, exaltaron lo laico mediante construcciones simbólicas masivamente aceptadas. Así, los himnos, la bandera, el escudo, la confección de un relato nacional<sup>4</sup> y de una serie de mitos unificadores<sup>5</sup> que adquirieron el carácter sagrado de las Escrituras, las fiestas patrias y el surgimiento de instituciones culturales como bibliotecas, museos y archivos documentales, fueron directos propiciadores de una cultura nacional que reforzaba los vínculos identitarios.

---

<sup>4</sup> Por esto entendemos el registro oral o textual que cohesiona la abstracción que es en sí la nación con la ciudadanía. Este relato tiene un carácter multivalente en la medida que comprende lo político, lo económico y lo cultural.

<sup>5</sup> Denominamos aquí el mito unificador como un conjunto de ideas o ideologías de los próceres independentistas en torno a la nación libre, próspera y autónoma. Una de las razones por la que estos mitos revisten un carácter sagrado puede explicarse en razón de que el prócer, es decir, “el héroe, exiliado, sufre pruebas terribles y regresa a su clan después de haber accedido a un estatuto más elevado”. (Meletinski 20).



Las nuevas naciones<sup>6</sup> que emergieron con las luchas independentistas hacia 1830 –excepto Cuba y Panamá–, dispusieron importantes acciones tanto en lo concerniente a la delimitación territorial como en lo referente a la puesta en marcha de un poder central que superara los viejos localismos y caudillismos. Se crearon instituciones entre las que se destacaron el ejército y la hacienda pública; asimismo, se fortaleció el sistema electoral. Los proyectos de construcción nacional del siglo XIX pretendieron, a veces utópicamente, no solo una configuración social moderna sino propiciar la libertad de pensamiento. Esta aspiración liberal, llevada a su máxima expresión con la Ilustración del siglo XVIII acabó de configurar lo que Paul Hazard, referenciado por Goncal Mayos, define como la “explosión del gran conflicto larvado durante mucho tiempo en contra del dominio total del cristianismo” (12).

Dado que las reflexiones en torno a la estructuración de la nación constituyen un ámbito teórico sumamente amplio, se seguirán principalmente los referentes conceptuales propuestos por investigadores como Homi K. Bhabha en su texto *Nación y narración*, y Benedict Anderson en *Comunidades imaginadas*. De igual forma, se rescatarán los aportes conceptuales de autores como Antonio Annino y François–Xavier Guerra en *Inventando la*

---

<sup>6</sup>Uno de los puntos claves de la mutación cultural y política de la Modernidad se encuentra esencialmente en el tránsito de la concepción antigua de nación a la de nación moderna. La primera, a pesar de los cambios que ya había empezado a experimentar, hacía referencia a las comunidades políticas del Antiguo Régimen, diversas y heterogéneas, resultado de una larga existencia en común de un grupo humano y de la elaboración, por parte de las élites y del Estado, de una historia y de un imaginario propios. La nación en el sentido antiguo remite al pasado, a la historia –real o mítica– de un grupo humano que se siente uno y diferente de los otros. La segunda, la nación moderna, hace referencia a una comunidad nueva, fundada en la asociación libre de los habitantes de un país; esta nación es ya, por esencia, soberana, y para sus forjadores se identifica necesariamente con la libertad. Mientras que la primera mira hacia el pasado, la segunda lo hace hacia el futuro: una es la constatación de un hecho histórico; la otra, un proyecto. (Guerra 319).

nación, Marcos Kaplan en *Formación del estado nacional en América Latina* y Manuel Ugarte en *La nación latinoamericana*.

En los textos mencionados, además de deslindar criterios epistemológicos en torno a las particularidades de los proyectos nacionales latinoamericanos, los autores dialogan alrededor de una idea común: la nación entendida como un espacio autónomo en el que se producen complejas interacciones sociales, políticas, espirituales, económicas y culturales. Estos procesos –síntesis de los campos de acción de la secularización en occidente– permiten precisar a continuación cuáles son las categorías o ejes de indagación que en esta investigación se proponen para analizar cómo la literatura, en Colombia y Ecuador durante el siglo XIX, reforzó o no los procesos de laicización y de modernización ideológica y cultural. Esto implica el desglose del proyecto por capítulos.

En el primero se mostrará, a partir de un enfoque histórico– teórico, cómo ha sido la coexistencia de la Iglesia y el Estado en Colombia y Ecuador respectivamente. Se partirá del hecho de que en el periodo que se estudia, 1810–1880, la Iglesia perdió de manera lenta pero sistemática su otrora importante injerencia en las decisiones y sanciones legales, civiles, administrativas y normativas institucionalizadas por el gobierno. Ahora bien, a pesar de un trasfondo secular y separatista en el que Iglesia y Estado fueron adquiriendo gradualmente funciones específicas debido a procesos de especialización y diferenciación, analizaremos cómo la influencia de la religión determinó no solo la vida moral sino también roles y comportamientos dentro de la sociedad, a tal punto de modelar formas de socialización en el interior de núcleos fundamentales como la familia. La función eclesial de moralizar las naciones no desapareció ni con las independencias ni con el estado liberal; por el contrario, pervivió para contribuir a la construcción del perfil de sujeto

nacional requerido; esto es, el de un hombre moderno y emprendedor pero ético y virtuoso, capitalista pero justo en el trato con sus iguales y humano con los subordinados, esclavos negros e indígenas.

Este primer capítulo permitirá comprender cómo durante la conformación nacional de Colombia y Ecuador la Iglesia desempeñó un papel protagónico en el diseño espiritual de la patria. Este proceso, sin profundizar por ahora, puede explicarse a la luz de lo propuesto por Giacomo Marramao en su teoría sobre la secularización: “la Iglesia se estataliza (asumiendo las características de la centralización y de la racionalización burocrática) y el Estado se eclesializa (aumentando las características sacrales y ritualizando los propios procedimientos)” (26).

Finalmente, este apartado permitirá entender cómo fueron los procesos de homogeneización ideológica de los sujetos marginales —esclavos negros e indígenas, de nuevo— cuya alteridad resultaba problemática para la consolidación de las naciones en ciernes. Solo a través de la civilización, modernización y adaptación que ejerció sobre ellos el catolicismo fue posible incorporarlos simbólicamente al cuerpo de la patria. Dicha circunstancia plantea nuevamente las ambigüedades estructurales de los proyectos nacionales en América Latina. Decimos esto puesto que resultaba funcional tanto la influencia de la Iglesia como la derivada del conservadurismo y el liberalismo. Ambos influjos, el eclesial y el conservador—liberal, pretendieron, indistintamente, conseguir o satisfacer intereses políticos y réditos particulares. Respecto a estas contradicciones históricas, y en relación con la sobreestimación del proyecto liberal, Miquel Izard conceptúa lo siguiente:

Los liberales decían tener fe ciega en la razón, pero menospreciaron sin razones lo rural (simplemente porque los campesinos se resistieron a tragar su programa); se proclamaban partidarios acérrimos de la libertad, pero recurrieron con mucha frecuencia a déspotas o a ejecutivos todopoderosos; se tenían por integrantes de un proyecto internacional, pero recurrían machaconamente al nacionalismo; pregonaban su nacionalismo, pero eran admiradores de los países centrales capitalistas de Europa y abogados del extranjero; se jactaban de ser protagonistas de un debate ideológico, pero se limitaban a copiar ideologías foráneas; defendían una sociedad laica, pero organizaron sus propios cultos (55).

Si bien la multiplicidad de influencias e intereses da cuenta de las dificultades para estructurar una política en ciernes, no debe asumirse como cierto que hubo un anquilosamiento en relación con la búsqueda y concreción de nuevas formas de ejercicio gubernamental e interacción cultural. Pensamos de este modo puesto que a la luz de la historiografía el liberalismo, que se abrió paso, removi6 en muchos sentidos el lastre de la vieja herencia conservadora para posibilitar reinterpretaciones del mundo social en América Latina. La pugna entre regímenes no solo dinamizó la acción política en el continente sino que instó a la generación de una historia oficial que debía transmitirse a la masas, más campesinas que urbanas.

En el segundo capítulo, de análisis literario en concreto, se establecerá un diálogo articulado con la información recabada en el apartado anterior, de manera que se puedan analizar en cada novela tres categorías específicas: a) el empleo de la religión como elemento ideológico para fundar los cimientos morales de Colombia y Ecuador dentro de un contexto liberal; b) la asignación de una función civil a la mujer en tanto madre fundante de la patria, instancia que reviste altos valores morales. Cabe precisar algunas cuestiones con respecto a esta segunda línea de análisis: por mujer entendemos, diferenciadamente,

a madres e hijas dado que ambas tienen figuraciones y roles sociales diferentes en cada novela.

Dichas figuraciones varían notablemente en función de la condición social que ocupan por ejemplo, María y su madrastra, mujeres blancas y burguesas; y Cumandá y Pona, mujeres indígenas y salvajes. Esto implica analizar cuáles son los alcances y grados de participación de la mujer dentro del modelo de construcción nacional que proponen las obras. Ahora bien, la interpretación de las formas de participación femenina difiere en cada novela no solo por la existencia de diferentes niveles de autoridad ya que la madre es superior a la hija, sino también a raíz del grado de cercanía al patriarca o jefe del hogar, de las relaciones que con él se dan.

Tanto *María* como *Cumandá* reconstruyen los modelos familiares hegemónicos del siglo XIX. Esto es, el acontecer social, cultural, ideológico pero también sentimental de sujetos que no alcanzaron en la práctica su autonomía individual para amar, tal como se evidencia en las novelas aquí estudiadas. En relación con esto resulta interesante analizar cómo en ambas obras los personajes representados por mujeres –siempre subordinados a una masculinidad indestronable– pusieron sobre la mesa dos lecturas de la feminidad: una beligerante, como se aprecia en *Cumandá*, donde la religión constituyó un instrumento de sublevación contra la tradición ancestral y familiar de la protagonista; y una pasiva, como se evidencia en *María*, donde se legitima el orden conservador del mundo al que es transversal la obediencia. El padre no se contraviene jamás y la religión reafirma las nociones de culpa y castigo. Como resultante de todo esto queda la mujer con vocación al sacrificio.

A partir de éste, como bien señala Nina Fernando en su estudio sobre *La Emancipada*<sup>7</sup> de Miguel Riofrío, la mujer se constituyó en “metáfora de un sacrificio nacional que se debe rendir para fundar culturalmente un nuevo territorio textual y nacional” (198). En este nuevo territorio a la mujer se le asignó la función de recomponer, repoblar y reunir simbólicamente a los actores dispersos como consecuencia de las luchas independentistas y las disputas intestinas que subsiguieron a éstas por el control del poder político. De ahí que, como indica Maribel Florián Buitrago, a través de instituciones como el matrimonio la mujer detente “el papel de agente reproductor y regulador de la sociedad” (348).

Si en efecto es sobre la mujer donde la novela del siglo XIX descansa gran parte de la edificación moral de las naciones de Hispanoamérica, no hay que perder de vista que el hombre también asume roles y formas de acción política y cultural definidas. En virtud de ello, se referenciará a continuación la última categoría de análisis: c) la representación masculina, encarnada en Efraín y Carlos, que legitima la vigencia del modelo patriarcal decimonónico. Así como en la categoría anterior se propone revisar la presencia y función de la madre, aquí se analizará también la presencia y función del padre. Es decir, ¿cuál es su rol en el espacio doméstico y fuera de él? ¿Qué significa su presencia, en calidad de patrón, dentro del espacio económico? ¿Cómo es su trato con los esclavos o indígenas que están a él subordinados? En los casos en que dicho trato es amable, ¿cómo puede leerse a la luz de la mediación religiosa? ¿Cuál es el impacto de su presencia en Efraín y Carlos? ¿Cómo los determina e influye en tanto sujetos? Aclaremos que cada

---

<sup>7</sup> Esta obra se incluye en el corpus de la novelística ecuatoriana que se ha seleccionado. Volveremos sobre ella en el capítulo III.

categoría puede eventualmente presentar subdivisiones o ampliaciones internas según lo demande el análisis de cada novela en particular.

En el capítulo tres se realizará una contextualización de *María* y *Cumandá* en el concierto de la novelística decimonónica que en Colombia y Ecuador, específicamente, abordó el asunto del negro y el indígena. Se profundizará en torno al tratamiento literario que se hace de estos grupos poblacionales desde una perspectiva histórico-política. Igualmente, se realizará una indagación sobre las nociones de civilidad que se proclamaban en una época de diseño de políticas modernas en ambos países.

En el capítulo cuatro, o de conclusión, se matizará la naturaleza nacionalista de ambas novelas. Para dar cuenta de ello, se hará énfasis en sus apuestas ideológicas dentro de un contexto secular en el que existían ecos del catolicismo. Así se explicará cómo las literaturas colombiana y ecuatoriana durante el marco temporal propuesto, 1810–1880, asumieron las tensiones surgidas a raíz de la secularización y la necesidad de cohesionar ideológicamente el cuerpo civil de la patria. Todo lo anterior permitirá explicar cómo la coexistencia del catolicismo y la mencionada secularización repercutió sobre el Estado, la economía, los sujetos y el conjunto de tradiciones de las por entonces arraigadas burguesías agrarias. Las mismas que con el advenimiento del siglo XX fueron desplazadas por las burguesías mercantiles de tipo industrial. Este tipo de paralelismo será útil para establecer cómo las obras asumieron la disolución del mundo de hacienda y el indígena primitivo; ambos enfrentados tanto a la modernización capitalista como a la homogeneización cultural de las naciones que entraban en transición.

Finalmente, cabe precisar que la construcción teórica se trabajará principalmente a partir de lo planteado por Eva Kushner en su estudio *Articulación histórica de la literatura*. Puntualmente, se revisará lo concerniente a las líneas *Historia literaria e historia de las naciones* y *La articulación de la historia literaria como discurso*. No obstante, la presente investigación se ha estructurado a partir del diseño de un aparato teórico interdisciplinar; esto con el fin de recuperar, de modo integrado, aportes de áreas como la historia política latinoamericana, la socio-crítica a partir de algunos aportes de Edmond Cros y Claude Duchet, la sociología –haciendo alusión a la secularización como fenomenología histórico-política–, la narratología y la hermenéutica literaria según algunos postulados de Paul Ricoeur y Umberto Eco.



## **Capítulo I. Marco histórico–político: la desacralización de las Américas: Estado y religión en Colombia y Ecuador durante el siglo XIX**

Si bien los países de América Latina se independizaron casi en su totalidad de España en 1830, no debe asumirse tal acontecimiento histórico como sinónimo de plena autonomía social, cultural, política y económica. Tampoco como garantía de acelerada unidad regional. De acuerdo a Sergio Vilaboy Guerra “la hipertrofia del factor institucional, la anarquía política y el caudillismo militar fueron ingredientes adicionales en favor de la desunión hispanoamericana” (146). En ese orden de ideas, la independencia de España no se tradujo en un ventajoso proceso de fraternidad y cooperación entre las emergentes repúblicas latinoamericanas.

Por el contrario, el ideal que Bolívar promovió a través de iniciativas como “la convocatoria del Congreso de Panamá para junio de 1826” (Kaplan 132), mediante el cual se pretendió la conformación de una “asociación más o menos federativa que enfrentara el republicanismo independiente de la región a la amenaza monárquica de las potencias europeas y a la dinámica expansiva de Estados Unidos” (Kaplan 132), se resquebrajó sistemáticamente.

Tras la superación del yugo colonial español, las jóvenes naciones de América Latina asumieron de modo diferente tanto el ejercicio de la política como la implementación de disposiciones jurídicas y administrativas para funcionalizar al Estado. A su vez, una economía precaria y el progresivo endeudamiento con las potencias capitalistas terminaron por entorpecer el progreso romántico que idealizaron los héroes

independentistas, quienes fungían como dioses protectores de las repúblicas. Con la emancipación, de acuerdo a Marcos Kaplan:

América Latina pierde aquella unidad político-administrativa que de modo formal y precario gozara en la era colonial, y termina por fragmentarse en dos decenas de repúblicas independientes y divorciadas entre sí. El atraso heredado, la perduración de estructuras arcaicas, el desarrollo capitalista incumplido o insuficiente, la consiguiente generación de tendencias centrífugas de todo tipo, la dependencia externa y la acción deliberada de las grandes potencias, contribuyeron poderosamente a crear y a consolidar esta división, que subsiste hasta la fecha (129).

Así, pues, una de las consecuencias más graves del proceso de separación regional fue el exacerbamiento de hegemonías políticas y económicas revestidas de cuestionables altruismos y sentimientos nacionalistas. Los grupos hegemónicos –conformados por hombres letrados, religiosos adscritos al alto clero, militares de alto rango, poderosos comerciantes y dirigentes políticos– preservaron la estructura conservadora y católica establecida desde la Colonia con el fin de mantener la homogeneización ideológica conveniente a los intereses de España.

Las hegemonías establecieron “pequeñas soberanías” (Kaplan 131) que acrecentaron fragmentaciones nacionales y regionales en defensa de intereses propios y partidistas. Esta dinámica animó cruentas guerras intestinas en los primeros años de las independencias en América Latina, y enfrentó entre sí a las facciones conservadoras y liberales; ambas con diferencias sustanciales en lo concerniente a la estructuración de una política nacional. Si bien la empresa independentista se puso en marcha con el proyecto liberal, inspirado en el librepensamiento europeo, no resultó fácil evitar la caracterización de “una sociedad jerárquica e inflexible” (Orrego Penagos 70).

A la pugna entre conservadores y liberales por el poder se sumaron, de manera creciente y negativa, factores como la continuación de la dependencia externa, importantes fracturas administrativas interinas y la no concreción de un proyecto político unificado. La conjunción de estos fenómenos fue perjudicial puesto que surgió un escenario nacional “centrífugo y divergente” (Kaplan 133) que dificultó progresos sociales, civiles y, desde luego, económicos. Así el panorama, el fortalecimiento del Estado, entendido como “aparato político diferenciado, especializado y permanente de acción política y administrativa, dotado de una organización que se caracteriza cada vez más por la centralización, la complejidad y las grandes dimensiones” (Kaplan 44), sufrió graves perjuicios.

El alcance de la pugna entre poderes es todavía más grave si se evalúa el referido Estado como una entidad cuya naturaleza lo conduce también a “aspirar a la autonomía, la supremacía y la capacidad totalizadora” (Kaplan 44). ¿Cómo se vieron afectadas estas características de cara a la concreción de repúblicas modernas e independientes si se querían mantener valores conservadores en torno a la tierra y la fe? ¿Cómo se vieron afectadas si se pretendía, también, imponer nuevas perspectivas civiles según los intereses de las élites liberales? Intrínsecamente las contiendas partidistas en América Latina han legitimado y deslegitimado formas de dirección política y procedimientos constitutivos de la vida institucional nacional, muchos de ellos simbólicos. Desde esa perspectiva cabe preguntarse, por ejemplo, ¿qué pasó con la religión, entendida como instrumento ideológico de poder, en Colombia y Ecuador, países donde fueron escritas *María* y *Cumandá*, obras objeto de estudio de la presente investigación? ¿Cómo fue la relación entre Estado e Iglesia en estas naciones en medio del enfrentamiento entre conservadores y liberales? Es decir,

¿cómo se dieron los procesos de secularización del Estado? Responder los mencionados interrogantes implica en primera instancia, y desde lo general, entender *grosso modo* algunas de las características definitorias de los conservadores y los liberales en América Latina durante el siglo XIX. Posteriormente, y desde lo particular, se analizará cómo Colombia y Ecuador vivieron los cambios sociales, ideológicos, económicos y políticos derivados de las tensiones existentes entre ambas facciones.

### **1.1. Liberales y conservadores en América Latina durante el siglo XIX**

El proyecto conservador en América Latina, como precisa Tulio Halperin Donghi, “se opuso tenazmente a los avances de la tolerancia religiosa y a las reformas inmobiliarias que amenazaban la propiedad eclesiástica” (195). Ambas características son apreciables a lo largo de la ordenación nacional post- independentista desde México hasta América del Sur. Las tentativas de redistribución de la tierra, la libertad de culto y el reclamo por superar los rezagos de la monarquía española en lo político, fueron latentes amenazas para un orden tradicional y dogmático legitimado durante tres siglos por la Colonia. A pesar de la evidente sinergia entre la Iglesia y los sectores conservadores, cabe precisar que en muchos casos la simpatía de estos últimos hacia la doctrina eclesiástica no obedeció a convicciones de fe, (Izard 1990) sino a alianzas estratégicas para frenar los reclamos que en materia civil y jurídica hacían al Estado las masas populares en busca de arraigo y legitimación.

La sola idea de un reajuste, de una relectura de lo social inspirada por el liberalismo que alentaba a las mayorías con nuevos horizontes cívicos, constituyó una de las más significativas amenazas para el orden conservador; razón por la cual la Iglesia trató

de detener, mediante acciones retardatorias como excomuniones y diversas sanciones morales, tanto el avance social de las clases emergentes como el intelectual de los líderes liberales. Los conservadores, según Miquel Izard, “no tenían más ideología que la simple reiteración y defensa de la raída herencia colonial aristocrática, centralista y autoritaria, clericalista, mantenedora de los privilegios corporativos, jerárquicos y mercantilistas” (57). De acuerdo a esto, su interés por un debate ideológico en torno a la construcción nacional a partir de valores incluyentes era nulo.

A raíz del acaparamiento de tierras y de la consecución de prebendas económicas y políticas tendientes a fortalecer grupos enraizados en el poder, no hubo cabida para la puesta en marcha de un proyecto nacional democrático e integrador que reconociera, por ejemplo, las riquezas culturales mestizas, indígenas y negras de cara a la construcción del perfil de sujeto nacional en América Latina, muchas veces negado y blanqueado; o, en el menos dramático de los casos, invisibilizado o manipulado.

En este contexto, el acentuado catolicismo tuvo una función importante dentro de la facción conservadora en relación con las masas dominadas: “proporcionar obediencia, consuelo y conformismo” (Izard 58). Conformismo ante una realidad social adversa en lo cívico, lo político y lo económico; consuelo ante una subordinación transitoria pero necesaria para un futuro mejor; y obediencia para seguir el camino trazado por los letrados, los clérigos y los gobernantes, quienes conocían las vías a la prosperidad y el desarrollo. Todo lo mencionado, cabe subrayar, además de entorpecer la consolidación civil e institucional moderna de las naciones del continente, también fomentó la continuación de los mayorazgos.

Si bien dentro del escenario laico característico de la segunda mitad del siglo XIX la Iglesia no propició la esclavitud –una vez hecha la separación de poderes temporales y espirituales ésta perdió su injerencia en el diseño y ejecución de políticas públicas y de Estado–, algunos de sus miembros sí simpatizaron con la continuación de la explotación de negros o indígenas, pues subyacían dos intereses claros: la preservación y defensa del aparato doctrinal católico occidental que se levantaba contra el paganismo primitivo, y el robustecimiento económico de las arcas eclesiásticas; las mismas que se pretendió fortalecer tanto como las de los grandes terratenientes y agiotistas.

Desde una perspectiva económica, cabe mencionar que el arbitrario y sagrado derecho a la propiedad arrastró consigo a una fuerza de trabajo –negra e indígena– obligada a producir altas rentabilidades dentro de un capitalismo en ebullición. Los grandes terratenientes se dieron a la explotación del capital natural y humano y la Iglesia, dentro de este proceso, mantuvo y perfiló sus propios intereses. A raíz de esto, es correcto pensar que el catolicismo latinoamericano decimonónico llevó a cabo un proyecto singular en doble vía: continuar la homogeneización espiritual e ideológica de las comunidades latinoamericanas con respecto a España, al mismo tiempo que mantenía un interés institucional por consolidar un modelo económico robusto y expansivo.

Al salvaguardar sus intereses financieros y su influencia dentro de la definición espiritual de las repúblicas, la Iglesia intentó minimizar, si no revertir completamente, el impacto producido por la secularización expandida desde Europa a través del pensamiento liberal. Para las élites conservadoras y religiosas del siglo XIX este fenómeno socio–histórico, articulado con la emergencia del Estado moderno en el siglo XVII, constituyó una latente amenaza en relación con los intereses capitalistas e ideológicos en

juego. Lo anterior puede comprenderse a la luz de la siguiente explicación propuesta por el investigador italiano Giacomo Marramao, quien define la secularización como:

Un acto jurídico políticamente fundado de los *princes protestans* que reduce o expropia los dominios y las propiedades temporales de la Iglesia, para destinar a otros fines (no necesariamente mercantiles, sino incluso pedagógicos) los beneficios financieros. En este sentido, el término remite a un proceso de gradual expulsión de las autoridades eclesiásticas del ámbito del dominio temporal, sobre el cual el Estado moderno alzaba una pretensión de monopolio (22).

Con notable preocupación vieron los conservadores cómo las independencias latinoamericanas produjeron separaciones respecto al dominio europeo. Por esta razón, no escatimaron esfuerzos para preservar formas de dominación propias del periodo colonial. Es decir, lucharon contra la pérdida de representatividad de la religión pues la Iglesia debía seguir siendo el centro de la vida social nacional. Esto constituyó, de acuerdo al espíritu librepensador del siglo XIX, un franco anacronismo que hizo de los conservadores enemigos del progresismo social que pregonaban los liberales. El interés por mantenerse en el poder aunó los esfuerzos de diversos sectores dirigenciales: alto clero, altos mandos militares y acaudalados comerciantes. A través de la sinergia entre ellos pretendió evitarse, al menos en un principio, la liberalización política, económica e ideológica de América Latina; con lo cual se retrasó aún más su inserción al mundo moderno y global. Acertado resulta Sergio Guerra Vilaboy al señalar el carácter muchas veces contradictorio del proyecto independentista en la región. Según él, éste "llevó al poder a sectores señoriales enfeudados, mientras los embrionarios elementos auténticamente capitalistas y protoburgueses quedaron en cierta forma marginados" (148).

La compaginación de intereses entre gobierno e Iglesia, o dicho de forma más clara: entre Estado e Iglesia dentro del orden conservador ahora revisado, llevó a “exponentes de este tipo de régimen como Juan Manuel de Rosas en el Río de la Plata, Rafael Carrera en Guatemala, Antonio López de Santa Anna en México y José Antonio Páez en Venezuela, entre otros, a dominar el escenario de la América Latina post-independentista en la primera mitad del siglo XIX” (Vilaboy Guerra 148). En consecuencia, los gobiernos, muchos de ellos dictatoriales, encontraron en la iglesia nacional un apoyo incondicional al servicio del Estado. Si bien la alianza de facto entre poder político y religión favoreció a las hegemonías, como ya se ha referido, acontecieron también calculados procesos de rechazo y aceptación hacia los sectores subalternos –negros e indígenas–. En ese orden de ideas, los acercamientos o distanciamientos se llevaron a cabo desde fronteras no solo muy delgadas sino sujetas a contractuales conveniencias por parte de los sectores liberales o conservadores, según el caso.

El binomio formado por la Iglesia y el Estado no excluyó totalmente a los sectores no hegemónicos. Éstos siempre estuvieron ahí para cumplir alguna tarea en la guerra o en asuntos diversos. Los procesos de exclusión fueron sistemáticos, fluctuantes y en la mayoría de casos discrecionales. La singular presencia de los grupos poblacionales no hegemónicos puede explicar en parte el surgimiento de caudillos con discursos protopopulistas que tenían por objeto generar, en relación con la vida social de las masas, transacciones simbólicas –sensaciones efímeras de cercanía al poder y sus beneficios– codificadas a partir de las necesidades de afianzamiento político inmediato y expansionismo ideológico. En este escenario, puede afirmarse entonces, los rechazos a las negritudes por parte de los conservadores no fueron menos ciertos y comprobables



históricamente que las simpatías calculadas de los sectores liberales hacia las mismas negritudes, indistintamente. De acuerdo a Olivier Dabène:

Los métodos de acceso al poder no permiten distinguir los tipos de régimen. Todos eran híbridos. Teniendo en cuenta las severas limitaciones en el sufragio, las numerosas irregularidades que mancillaban su ejercicio y el carácter costumbrista en cuanto a la práctica del continuismo (un presidente electo decidía ejercer un segundo mandato sin presentarse ante los electores), las elecciones no eran realmente una garantía de democracia (15).

El carácter híbrido y variable del escenario político decimonónico imposibilitó la corrección de arbitrariedades en el ejercicio del poder en América Latina. Es preciso decir que si bien la Iglesia y los conservadores se beneficiaron mutuamente de la estrecha relación que sostuvieron, y esto no representa novedad alguna, no deja de llamar la atención el sustento teórico que en torno a dicha cercanía recuperan autores como Luis Corvalán, para quien “los conservadores se situaban lejos de toda construcción y utopía porque creían en el orden natural” (55). Por orden natural entendemos, siguiendo el pensamiento de Orrego Penagos, una connaturalización de la desigualdad, una tradición donde coexisten dentro del orden social dominados y dominadores; es decir, “la sociedad resulta necesariamente estructurándose en una serie de grupos jerarquizados, desde el más alto hasta el más bajo. Una sociedad igualitaria, como lo proponían los liberales, no solo sería imposible, sino que, además, violentaría a la naturaleza” (73).

Este modelo de gobierno, excluyente y cerrado sobre sí mismo, permite observar a América Latina desde una perspectiva en la cual la reactualización de valores sociales, políticos, ideológicos y económicos propios del pasado virreinal constituyó la más adecuada forma de dirección política. El intento por sostener y afianzar expresiones y formas propias del conservadurismo en pleno momento de efervescencia liberal, social e

institucional constituyó una estrategia para rechazar ideologías de cambio estructuradas a partir del arraigo de la democracia, asumida como una expresión desestabilizante y revolucionaria. Para los conservadores, esta manifestación ideológica copiada de Europa por liberales fanáticos y desarraigados era sinónimo de falta de identidad nacional; por lo tanto, se le tildó de propaganda contraria al adecuado funcionamiento del Estado y sus valores cristianos.

En el marco de la resistencia contra la adopción de la democracia y otras formas modernas de dirección política, se hace preciso enfatizar lo siguiente: el fortalecimiento del modelo conservador para una política nacional, “Dios–rey–patria” (Orrego Penagos 74), no resolvió satisfactoriamente los apremiantes requerimientos sociales de las mayorías. No fue el pueblo sino la minoría ilustrada la que disfrutó los réditos del ejercicio administrativo. No obstante esta gobernabilidad acomodaticia y las casi nulas simpatías hacia los estratos subalternos y populares, los conservadores, fieles a su empresa de detentar el poder, prestaron especial atención a la educación en tanto estrategia de adoctrinamiento masivo. Al pueblo se le instruyó con base en un modelo educativo que resaltara las virtudes políticas y católicas del pasado como claves para la reafirmación moral de la nación.

Solo así, a través del perfeccionamiento espiritual y cultural, las masas podrían ser simbólicamente integradas a los diferentes proyectos nacionales. La educación con sólidos fundamentos cristianos se erigió como el más expedito instrumento de homogeneización. Annino y Guerra, de acuerdo con Nikita Harwich, señalan al respecto: “amparado por el método catequístico de enseñanza, aplicado casi en forma universal a los diferentes planteles educativos, la versión pedagógica de la historia se redujo a una mera secuencia de

acontecimientos, sujeta a una camisa de fuerza cronológica y en donde cada episodio podía cobrar el valor de una máxima o una sentencia” (538).

Así enseñada, la historia se acomodó a los intereses particulares del conservadurismo y obvió toda novedad o diferencia ideológica. Las masas, en consecuencia, se formaron con versiones católicas y preconcebidas de hechos fundacionales. El objetivo de este tipo de educación, como lo recuperan Annino y Guerra, fue el de fomentar “la religión cívica que une y unifica, destinada no a reemplazar las otras [...] sino a crear una en el alma social” (539).

Ahora, si bien la educación puede considerarse una de las principales estrategias usadas por los conservadores para relacionarse con las masas, para transmitir su visión de mundo, es preciso señalar que, a la luz de la revisión historiográfica, ello no significó granjearse su favor o simpatía. Tampoco el conveniente esfuerzo educativo modificó sustancialmente el porcentaje de analfabetismo en el siglo XIX; momento histórico en cuya segunda mitad se desplomó la supremacía del orden conservador debido a la implantación mayoritaria de gobiernos liberales que reclamaban celeridad en la reelaboración de lo político, lo económico y lo civil.

El modelo educativo propuesto y defendido por los conservadores y ejecutado por la Iglesia, cabe precisar, acusó la avanzada pedagógica que llegó a América a través del pensamiento lancasteriano, lo cual significó la modernización de la instrucción cívica. De acuerdo con Pedro Henríquez Ureña, durante el periodo posterior a las independencias en América Latina:

Había que reformar la enseñanza pública, finalmente, en su contenido, dando papel fundamental a la ciencia moderna, y en sus métodos. Fue lenta la transformación, gradual

pero constante. En los primeros tiempos la principal innovación del método consistió en la introducción del sistema lancasteriano de enseñanza mutua que ayudaba a remediar la escasez de maestros. Joseph Lancaster en persona, invitado por Bolívar, estuvo en Caracas en 1824; pero desde antes difundía su método el escocés James Thompson, que residió en la Argentina, invitado por Rivadavia, de 1818 a 1821, en Chile, en el Perú y en Colombia, de donde regresó a Europa en 1825 (75).

En cuanto al liberalismo, facción que se analizará a partir de este momento, cabe destacar lo siguiente en tanto característica principal: un notable distanciamiento de la Iglesia y de las formas de control emparentadas con ella. Ideológicamente, los integrantes de este partido se propusieron superar los remanentes de la presencia eclesiástica española en América. Lo cual no impidió que existieran correligionarios moderados que simpatizaran con el catolicismo en mayor o menor grado, aunque no fuera esto una constante. Tal fue el caso de los colombianos “fray Ignacio Mariño, Juan Fernández de Sotomayor, Juan Nepomuceno Azuero, Juan de la Cruz Gómez, Andrés Rosillo y Meruelo, José A. Chavarrieta, Nicolás Cuervo, etc.” (Quezada 89–90).

El distanciamiento radical del catolicismo estuvo animado tanto por la racionalización del mundo como por la búsqueda de libertad y autonomía de los individuos y de las naciones; entendiendo por éstas cuerpos sociales, políticos y económicos. La necesidad de abrir mercados y de intercambiar bienes y servicios, por un lado, así como el acercamiento a otras formas de pensamiento racional, por otro, se impusieron sobre la interpretación del mundo leído desde la cosmovisión religiosa.

De ahí que en la segunda mitad del siglo muchas constituciones en América Latina hayan sancionado la libertad de culto. Si bien ello no anuló la presencia del catolicismo, ni mucho menos, sí estimuló, gradualmente, tanto nuevas expresiones de fe

como el surgimiento de una neoreligiosidad individual y subjetiva que cobraría fuerza con el capitalismo.

De acuerdo con Fernando Cruz Kronfly, en el proceso de explosión de la modernidad o hipermodernidad, como él la denomina, el capitalismo, justamente, generó "un proceso especialmente conflictivo en el que el tipo de desarrollo económico alcanzado no correspondió en nuestros países con las ilusiones e imágenes diariamente instaladas en los potenciales consumidores" (17). Este desfase, no obstante, no impidió pensar o promover el mercado como una instancia donde la entelequia de la independencia, la prosperidad y la emergencia de nuevas formas de vida social devinieran en estímulo para los hombres. Nuevas esperanzas pasaron a sostener los cimientos de la estropeada modernidad como proyecto.

A pesar de los desacuerdos teóricos y la segmentación de la sociedad entre banqueros, financistas, comerciantes y plebeyos descastados, la independencia del Estado promovida por los liberales con respecto a los dogmas eclesiásticos permitió explorar con más libertad diversas esferas de la vida nacional: ciencia, derecho, artes, economía, industria, etc. El ideal inamovible de la salvación a través del cumplimiento de códigos morales sufrió un desplazamiento que revitalizó la mentalidad progresista de los hombres. De acuerdo con Cruz Kronfly, una vez éstos se impregnaron de la visión secular del mundo, "dejaron de percibir con asombro feliz y casi con admiración el lujo de los ricos y, asimismo, dejaron de pensar en que la verdadera riqueza pasaba por la reservación de sillas especiales en el reino de los cielos" (14).

A medida que aumentaron tanto el desarrollo como la modernización de los distintos estados nacionales, mayor fue, también, el avance secularizador, emancipador y

autónomo. Ahora bien, partiendo del hecho de que toda sociedad necesita un sustrato mítico, los liberales se dieron a la tarea de instituir en el alma social una nueva religión laica. En ésta los dioses fueron los héroes y mártires de las guerras de independencia. El liberalismo sentó las bases de su credo político con el firme objetivo de honrar la patria. En consecuencia, el Estado se ritualizó y promovió con fervor nacionalista exaltaciones y sacralizaciones. Dentro de estas últimas, como bien señala Carlos Monsiváis, “los héroes son los santos de la hora presente, cuyo sacrificio vuelve libres a los hombres y cuyo desinterés genera esa entrega valerosa a la nación que se da en llamar civismo. Durante el siglo XIX, el mecanismo es infalible: se combinan los santos propiamente dichos y el santoral republicano, las vírgenes y las heroínas, los beatos y los sabios” (80).

Los héroes, revestidos de todas las virtudes ponderadas por la religión en términos de sacrificio, rectitud ética y probidad moral simbolizaron no solo una nueva ideología inspirada en la libertad y la democracia, sino la responsabilidad histórica de crear y reforzar una identidad colectiva en torno al valor supremo de la nación y sus instituciones. El héroe desplazó a los santos en el imaginario colectivo y se convirtió en:

[...] un trasunto del Redentor, que nada guarda para sí, y reconstruye el género humano en países doblegados por los siglos del colonialismo. Al servicio de los héroes se coloca ese formidable aparato de condolencias y homenajes de la República, los programas de historia escolar. Y con tal de minimizar el olvido se imponen a calles y avenidas y ciudades y países los nombres consagrados e incluso las "fechas heroicas", mientras se prodigan bustos y estatuas y conjuntos escultóricos y efigies en billetes y monedas (Monsiváis 85).

Teniendo en cuenta estos desplazamientos puede señalarse que los liberales latinoamericanos sustituyeron el carácter misterioso y mágico de la religión para encarnar, en los próceres independentistas, manifestaciones concretas de sacrificio salvador.

El santoral republicano constituyó, por consiguiente, un referente histórico en el que las masas hallaron poderosos vínculos de identidad con la nación; entendiendo por ésta un territorio imaginado al que es transversal la noción de soberanía territorial. De acuerdo con Benedict Anderson:

La nación se imagina soberana porque el concepto nació en una época en que la Ilustración y la Revolución estaban destruyendo la legitimidad del reino dinástico jerárquico, divinamente ordenado. Habiendo llegado a la madurez en una etapa de la historia humana en la que incluso los más devotos fieles de cualquier religión universal afrontaban sin poder evitarlo el pluralismo vivo de tales religiones y el alomorfismo entre las pretensiones ontológicas de cada fe y la extensión territorial, las naciones sueñan con ser libres y con serlo directamente en el reinado de Dios. La garantía y el emblema de esta libertad es el Estado soberano (25).

Al pretender la libertad y poner en jaque los remanentes conservadores y religiosos, los liberales abogaron por el desarrollo moderno de las naciones que se basaba en la interpretación racional del mundo. Ya no era Dios el demiurgo del destino del hombre. Ahora éste, culturizado por la ciencia en ciernes y estimulado por la industria y la superación de misticismos atávicos, estaba en disposición de diseñar y, en cierta medida, temporizar la consecución de ciertos objetivos sociales, políticos y económicos.

Ahora bien, si los liberales instituyeron dentro de su proyecto reformador libertades de “culto, imprenta, palabra y pensamiento, etc.” (Izard 55), es preciso mencionar, también, el carácter excluyente de las mismas. Al igual que los conservadores, los liberales pensaron que “solo la élite estaba capacitada para ejercerlas” (Izard 55). A partir de esto puede inferirse que tampoco resolvieron las apremiantes necesidades de las mayorías decimonónicas que se debatían entre la autenticidad y el desarraigo. Con respecto a esta característica Marcos Kaplan señala lo siguiente: “las nuevas naciones se sustentaron

en poblaciones no demasiado numerosas, dispersas, de escasa cultura y gran heterogeneidad, con élites dirigentes que negaron a las mayorías nacionales una participación real” (131).

De acuerdo con esto, y como bien lo ha registrado la historia, las diferencias en un momento insalvables entre conservadores y liberales empezaron a desvanecerse en aras de la obtención de beneficios particulares. Según el caso, se fusionaron ideologías y principios, se relativizaron los asuntos morales y se sancionaron convenientemente los beneficios y privilegios del Estado paternalista. Veamos, para explicarlo, el análisis propuesto por el investigador Mario Pozas:

[...] si bien se asocia al conservadurismo como la expresión política de los sectores sociales dominantes durante la historia colonial y al liberalismo como la fuerza democrática, lo cierto es que en el desarrollo de América Latina se advierten no solo enfrentamientos entre estas fuerzas, sino también frecuentes alianzas e interacciones doctrinarias o fusiones entre ellos, que darán lugar a formas propias de liberalismo, no sin padecer de contradicciones y vaciamientos de sus postulados fundamentales (9).

El carácter ambiguo advertido por Pozas puede explicarse a la luz de lo siguiente: el liberalismo pre-independentista tuvo un fundamento teórico/ideológico no solo más romántico e idealista –la nación próspera cuya ciudadanía podría mejorar sus condiciones de vida a través del progreso económico y cultural– sino, también, más auténticamente nacionalista que el del liberalismo posterior a la independencia. Este último, en un acontecer político diferente, realizó eventuales y disonantes mutaciones doctrinales respecto a los principios de libertad, igualdad y autonomía que animaron la lucha anticolonial.



Dentro de este escenario cambiante, en el que efectivamente se vio afectado el rápido y unificado progreso de los diferentes estados del continente, cabe hacer mención a un hecho capital dentro del liberalismo latinoamericano: la concepción de la economía. Bajo la denominada desamortización del suelo se favoreció a las potencias capitalistas que explotaron sin denuedo una variada gama de recursos primarios. Esto puede leerse en la práctica como la continuación de la subordinación a Europa; a Inglaterra en particular. Además, se favoreció la importación de diversos artículos manufacturados que entorpecieron la comercialización de lo autóctono y el desarrollo de la empresa regional que, no obstante, se intentó dinamizar un poco con los bienes expropiados a la Iglesia y adquiridos por el Estado dentro de una nueva estructura político-administrativa.

Esta relación desigual, en la cual los capitales extranjeros se vieron beneficiados antes que los regionales, constituye una de las principales críticas al modelo liberal latinoamericano y refuerza el juicio histórico en torno al ceder espacios económicos, y subsecuentemente ideológicos, a Europa y los Estados Unidos. Respecto a ello Manuel Ugarte señala lo siguiente: "nuestros países han interpretado hasta ahora como desafinación las tentativas para pensar por cuenta propia. Se habituaron a tomar ideológicamente partido dentro de la vida de los demás y a trasladar fórmulas" (47).

Si bien la independencia de España marcó el fin de un poder despótico sobre América Latina, la desorientación política e institucional subyacente a la emancipación reactivó las dependencias y los acercamientos a los centros hegemónicos internacionales. En ese contexto, los liberales se dieron a la tarea de adaptar forzosamente modelos foráneos para poner en marcha un desarrollo nacional moderno que al menos teóricamente, pues la práctica mostró otra realidad, no vulnerara las libertades del individuo ni coartara la utopía

que encarnaba el progreso ilimitado de la humanidad. De acuerdo a este espíritu hasta cierto punto romántico, el constitucionalismo liberal (Bethell 1991) operó como un instrumento de regulación ante la eventualidad de posibles despotismos. Ahora bien, dicho constitucionalismo enfrentó directamente a quienes se identificaban con el unitarismo y el federalismo, perspectivas de territorialización del Estado de singular importancia durante el siglo XIX. En paralelo a la institucionalización territorial del Estado, los liberales se emplearon a fondo para legitimar su carácter secular. Así definido éste mediante constituciones y leyes, el orden confesional y unitario promovido por los conservadores perdió protagonismo<sup>8</sup> gradualmente en algunos países de la región. Esta es, a nuestro juicio, la principal diferencia entre ambas facciones políticas.

En torno a la mencionada secularización del Estado cabe destacar nuevamente el protagonismo que desempeñó la educación de las masas. Esto en la medida en que ayudó a fortalecer en el imaginario popular la separación de los poderes temporales y espirituales. Las ideas de notables pensadores, como el ya mencionado Lancaster, o de sociólogos como Durkheim<sup>9</sup>, quien se preocupó por estudiar la declinación de la religión dentro de la

---

<sup>8</sup> Para contextualizar dicha pérdida es preciso hacer énfasis en lo siguiente: la mayoría de las reformas liberales se produjeron durante la segunda mitad del siglo XIX, más o menos en el lapso comprendido entre 1847 y 1863.

<sup>9</sup> El nuevo Estado europeo pretendió a toda costa escindirse del yugo religioso –instaurar una tradición de la ruptura–. En las antípodas se encontrarían el dominio inherente a la religión y las nuevas búsquedas de sentido –individual y colectivo– de los hombres. La posición de Durkheim era sólida y mantenía una férrea convicción que lo llevaba a rechazar enérgicamente cualquier tipo de compromiso acomodaticio entre la religión y lo secular, así como cualquier intento de “secularizar o renovar las enseñanzas de la Iglesia” (Dobbelaere 5). En la nueva moralidad racional que proponía, “basado en su ideología republicana científicamente fundamentada y pedagógicamente eficaz” (Dobbelaere 5), Dios no podría intervenir como sinónimo o imperativo de obligación, compromiso o juramento.

sociedad industrial, echaron raíces dentro del incipiente modelo pedagógico latinoamericano.

En América Latina la secularización ganó un importante terreno a través de la escuela y algunas universidades nacientes. “La economía pública, la situación de la Iglesia en el Estado y la instrucción de los habitantes” (Henríquez Ureña 73) constituyeron tres de las principales dificultades del periodo post-independentista comprendido entre 1825 y 1860. En consecuencia, surgió la necesidad de repensar la orientación de la educación de acuerdo a la modernidad.

Al distanciarse de la religión, la instrucción se volcó hacia la enseñanza de las ciencias “descuidando las humanidades” (Henríquez Ureña 92). No es gratuito este hecho si se analiza el fenómeno a partir de la tímida inserción de América Latina a la economía global. El modelo positivista, propio de las ciencias naturales, confirió una nueva perspectiva y rigor a la formación académica en el continente; sobre todo en la segunda mitad del siglo. El distanciamiento paulatino de las ideas humanistas dio lugar a un complejo debate entre los sectores tradicionalistas y positivistas, quienes sostenían diferencias de fondo en lo concerniente a cómo debía ser impartida la educación; cuál debía ser su aporte de cara al progreso material de las naciones en ciernes; y cuál su rol en la formación activa de un nuevo pensamiento cívico y laico.

Como resultante de estas tensiones puede inferirse que en el proceso de laicización de la educación los liberales hallaron notables dificultades; pues a la par que se multiplicaron las escuelas técnicas también sucedió lo propio con los centros de instrucción universitaria, regularmente dirigidos por religiosos. En estos últimos, no obstante, y como bien conceptúa Henríquez Ureña, "se suprimió la Facultad de Teología, cuya enseñanza se

confinó en los seminarios tridentinos” (73). La paulatina transición de lo confesional a lo laico constituye una de las principales conquistas del liberalismo en el continente, dado que significó claridad programática en un momento de confusión comprendido entre 1820 y 1870. Durante este lapso, de acuerdo a Bethell, se reestructuraron ciertos lineamientos clásicos del liberalismo con el fin de adecuarlo lo máximo posible a la cotidianidad americana.

Finalmente, y antes de pasar a la segunda parte de este capítulo, consideramos pertinente señalar nuestro interés en torno a las diferencias que en relación con la educación sostuvieron liberales y conservadores en América Latina. Más allá de las divergencias o puntos de encuentro en lo ideológico y lo administrativo, la educación sentó bases e influyó, desde lo católico y lo laico, en núcleos como la familia y los individuos en sus relaciones entre sí y con la sociedad, tal como se evidenciará más tarde en las novelas que conforman nuestro *corpus* de estudio. Partiendo de ello, en esta segunda parte analizaremos cómo Colombia y Ecuador vivieron los procesos de laicización de sus respectivos estados; cómo éstos y la Iglesia, que no fue suprimida sino reubicada dentro del nuevo orden nacional, influyeron en la vida social y familiar mediante formas de coerción o estímulos de libertad. Adicionalmente, reflexionaremos sobre la complejidad que supuso la homogeneización ideológica de los sujetos marginales —negros e indígenas— cuya alteridad resultaba problemática para la consolidación de las jóvenes naciones.

## **1.2. Coexistencia de la Iglesia y el Estado en Colombia y Ecuador durante el siglo XIX: entre la laicización y la presencia del catolicismo**

### **1.2.1 El caso colombiano**

Establecer con precisión la laicización del Estado en Colombia supone un complejo reto metodológico. No obstante, lo más relevante de dicho proceso, multifactorial por definición, se presentará de manera sistemática. Para iniciar, establecemos el siguiente punto de partida: para Colombia, como para el resto de América Latina, “la Iglesia, los partidos y el ejército –militares, armada regular y caudillos– fueron pilares en la configuración estatal decimonónica” (Ceballos 174). La sinergia entre estos actores puso en marcha la nación como proyecto concreto así como la modernización progresiva y, en muchos casos, conflictiva de la misma. Desde luego, la modernización varió notablemente según la promovieran los conservadores o los liberales, lo cual dificultó tanto la unificación ideológica del país<sup>10</sup> como su conexión con el resto de la región y del mundo.

La configuración estatal que se originó a partir de las interacciones entre los mencionados actores: Iglesia, militares y partidos tuvo una característica fundamental y dialogante con la historia: se inició “desde el mismo momento en que comenzó el asentamiento definitivo de España en tierras americanas, es decir, durante la segunda mitad del siglo XVI” (Ceballos 171). Con el asentamiento español se legitimó la importancia sustancial de la Iglesia para cohesionar la vida social, política, económica y cultural nacional.

---

<sup>10</sup> Para ampliar sobre este tema pueden consultarse los textos de los siguientes autores: Marco Palacios y Frank Safford, *Colombia. País fragmentado, sociedad dividida. Su historia*. Editorial Norma, Bogotá, 2002. Jorge Orlando Melo, *Predecir el pasado: ensayos de historia de Colombia*, Bogotá, Fundación Simón y Lola Guberek, 1992.

Si bien el marco temporal de la presente investigación comprende el periodo 1810–1880, no se deben ignorar ciertos remanentes del pasado pues configuraron en gran medida las formas de dirección política, económica y espiritual del espacio–tiempo que nos ocupa. Desde esa perspectiva, cabe aludir al siglo XVIII por una razón fundamental: fue en el transcurso de éste cuando el muy embrionario Estado, aún sometido a España, procuró el inicio de una conformación institucional que perduró hasta entrado el siglo XIX. En Colombia, durante el siglo XVIII:

Se organizó y consolidó el sistema fiscal –creación exitosa de los monopolios del tabaco y del aguardiente–; se fortaleció el aparato militar, el ejercicio de la justicia y la estructura política central (creación de nuevos oficios públicos –ampliación de la burocracia– para manejar nuevas instituciones, y mayor centralización del ejercicio del gobierno); se fundaron nuevas parroquias y comenzó una preocupación por controlar y ordenar la vida privada de las personas, que se acentuó durante el siglo XIX, sobre todo en las regiones con mayor presencia de la Iglesia (que amplió sus bases sociales y caló en los medios populares a lo largo de este siglo) y en aquellas en las que la educación se fue estableciendo y haciendo más generalizada. En realidad, se debería hablar de un siglo XVIII largo, que prolongó algunos de sus procesos incluso hasta 1850 (Ceballos 172).

De las mencionadas formas de institucionalización del país, una en particular: “la preocupación por controlar y ordenar la vida privada de las personas, sobre todo en las regiones con mayor presencia de la Iglesia”, hace posible vislumbrar la magnitud de la influencia eclesial dentro del Estado. Es decir, en pleno momento histórico del triunfo de lo social el catolicismo mantenía, o aspiraba a mantener, un control monopolístico sobre la vida espiritual nacional. Preocupaciones como la citada continuaron interesadamente el vínculo con el sistema colonial, patriarcal y jerárquico por definición. El control sobre lo privado, sobre la individualidad y las formas de socialización en general, trasladó a núcleos fundamentales como la familia un código de obediencias múltiples: a Dios y al padre.

De igual modo, instó a la práctica y conservación de las buenas maneras y exhortó el seguimiento cabal de la moral cristiana. Al interior del emergente Estado colombiano la catequización de la familia, entendida como núcleo fundamental de la sociedad según la ley, permitió a la Iglesia mantener viva su presencia y doctrina. Esta última, según el alto clero y los conservadores, haría posible no solo la construcción de un sujeto nacional virtuoso, sino su encaminamiento social y moral de acuerdo con los valores consagrados en el Evangelio. Para Luis Javier Ortiz Mesa:

En el caso colombiano, la Iglesia tuvo un doble papel, actuó como una institución polarizadora de la vida política y social, al defender sus fueros y participar activamente en elecciones y guerras civiles y, al tiempo, se constituyó en fuerza civilizadora, al irradiar sus sociabilidades por la geografía nacional, crear instituciones para la educación y la beneficencia, y atender sus campos de misión mediante la evangelización “de salvajes” realizada por comunidades religiosas masculinas y femeninas de inmigrantes europeos y nacionales, las cuales coparon, a fines del siglo XIX, el 65% del territorio nacional (55).

A pesar de que durante el medio siglo —e incluso desde antes— el espíritu reformista liberal legisló para conducir a la Iglesia a una sistemática y gradual pérdida de representatividad, pequeños núcleos o sectores sociales tradicionales —hacendados, políticos, poderosos comerciantes y clérigos— estimularon la presencia activa de la misma en Colombia. A raíz de esto, y yendo más allá de la general modelación del espíritu del pueblo, se le confirió, ahora en el ámbito privado, un estatus coadjutor en la instrucción moral y cívica de los miembros de instituciones como la familia. Dentro de ésta la Iglesia tipificó comportamientos ideales para cada uno de ellos. A cada sujeto correspondió un estereotipo definido del deber ser que se completó siempre con la aprobación patriarcal. Ésta, como es sabido, estableció los roles y grados de

participación y figuración en el escenario doméstico. Desde esta perspectiva, por ejemplo, las mujeres, como bien señala Magdala Velásquez Toro:

Eran consideradas objeto sagrado. Se les visualizó como seguidoras del modelo religioso, virgen–madre, impuesto en el país con la llegada de los europeos. Bajo este patrón, ellas debían estar sujetas a la tutela de la comunidad (especialmente la masculina adulta), en calidad de esposas de Cristo y madres espirituales, o bien casadas con un hombre renunciando a los mínimos derechos que tenían en beneficio de su esposo (9).

No obstante esta valoración reduccionista de la mujer, hubo otra. Según Velásquez Toro subyació en paralelo una más que comprendió a las mujeres no burguesas, es decir, proletarias o populares. “El segundo caso, o sea el de ver a la mujer como objeto de placer, se dio en particular con la población femenina que no pertenecía a la condición social ni étnica de los grupos dirigentes” (9). Para estas últimas, en condición de subordinación, la legitimación social a través de la acción evangélica fue lenta y difícil, con lo cual se puede tipificar el carácter no solo selectivo sino diferenciador del proyecto pastoral católico en Colombia durante el siglo XIX.

A pesar del binomio expuesto en relación con las formas de percepción de la mujer, nos detendremos solamente en la valoración de la primera categoría: ellas como objeto sagrado. Dentro de esta mirada arquetípica, estrechamente ligada a la emulación de las virtudes morales de la nobleza católica europea, cabe resaltar cómo el seguimiento del modelo religioso virgen–madre desembocó en dos procesos captados de manera directa por la literatura romántica colombiana, expresión propia del periodo que nos ocupa. El primer proceso se ubica en torno a la idealización de la mujer desde la perspectiva de ángel del hogar, sugestiva elaboración conceptual del capitalismo liberal burgués. A partir de este lugar simbólico y en razón de su notable probidad ética y moral, ella, la mujer burguesa,



obtuvo la potestad para fundar/poblar la nueva patria libre. Pero no solo esto. De acuerdo con Ángeles Cantero Rosales:

La esposa perfecta habría de incrementar el patrimonio del marido a través de su propia laboriosidad. Desde el punto de vista de la moralidad, se hace una apología de las labores como sello de la identidad femenina frente a la ociosidad, madre de todos los vicios, que se prolongará hasta finales del siglo XIX y comienzos del XX. Por otra parte, las casadas habían de servir de modelo de virtud a la clase menos privilegiada; tampoco podían ser costosas, de ahí que se les solicitase la restricción del consumo (10).

De manera casi similar al proceso de incremento patrimonial, el segundo proceso: servir como modelo de virtud, también con incidencia directa sobre la mujer burguesa, la ubicó como un actor social propenso al sacrificio y a la resignación ante disposiciones que no solo restringían su individualidad sino que le negaban autenticidad en el escenario civil. Ambas lecturas son claras manifestaciones del diseño de sociedad decimonónica regida por el modelo heteropatriarcal. Éste, en sinergia con la Iglesia, señaló tanto asignaciones prácticas como lineamientos de comportamiento moral y social a los habitantes del país.

Si bien el control religioso que se ocupó de la vida privada operó sobre el grueso de la población colombiana, es importante resaltar que impactó más radicalmente sobre la mujer en razón de su responsabilidad moral y demográfica. Podría parecer una paradoja que en pleno proceso de laicización político-social, y durante periodos como el del Patronato de 1824<sup>11</sup>, el Estado haya tolerado, con una variada suerte de discrepancias, la religión católica como instrumento útil para garantizar la moral de los ciudadanos que constituyeron el nuevo cuerpo de la patria, el nuevo cuerpo social.

---

<sup>11</sup> Para profundizar sobre este tema véase: Ana María Bidegain, *Historia del cristianismo en Colombia*. Bogotá: Turur. 2004.

Una lectura hasta cierto punto conciliadora en relación con la pervivencia del catolicismo en tiempos de naciente inquietud liberal, podría explicar y ratificar dicha presencia si y solo si se piensa en una religión para lo privado y un Estado para lo público. Con lo cual se remarcan los diferentes ámbitos de acción entre el gobierno temporal y el espiritual. Más aún si se tiene en cuenta que con la Constitución liberal de 1853 se reforzó la separación de poderes entre Estado e Iglesia en Colombia. Si para los miembros del liberalismo la presencia eclesiástica simbolizó atraso y ataduras a un pasado con marcas negativas dentro de la historia nacional, para el clero, como plantea Fernán González:

El estado normal de la relación de las dos potestades era el de la unión, que permitía la colaboración mutua sin entorpecer la recíproca libertad de cada una dentro de su esfera de acción; incluso, algunos afirmaron que la separación supondría que la Iglesia podía renunciar a su misión de convertir a todo el mundo, y a que los gobernantes no estarían sujetos a la ley de Dios, pues era preferible una leal y honrada separación como mal menor, cuando la unión estaba basada en la esclavización de la Iglesia (159–160).

La separación de poderes sintetiza el acontecer político del siglo XIX en Colombia, entendiendo por ello el enfrentamiento entre un idealismo liberal, interesado en la consolidación del Estado laico, y los intereses conservadores por legitimar un Estado confesional. Para los liberales el mayor mal nacional era, como señala Jorge Villegas, la existencia de “un partido cuya bandera es, por desgracia, la religión” (40). Ante la dificultad para imponer un sistema o modelo sobre otro, acontecieron guerras civiles con nefastos resultados; es decir, además de debilitar la naciente institucionalidad del país, lo subdividieron sectariamente en regiones así como en católicos recalcitrantes y no creyentes por convicción o conveniencia política. En este escenario, como era de esperarse, surgieron caudillos codiciosos.

A pesar de estas circunstancias, marcadas por la tensión y la inestabilidad, puede señalarse un hecho concreto: Colombia fue, en América Latina, la primera nación “en formular, mediante una ofensiva reformista, la separación de la Iglesia católica y el Estado” (Loaiza Cano 41). Si bien esta ofensiva liberal intentó ubicar al país dentro del concierto moderno internacional, esto no fue fácil en la práctica. Ámbitos privados, como ya se mencionó, sostuvieron y legitimaron el modelo religioso heredado del pasado colonial.

A partir de lo anterior podría decirse que fue poco, o muy lento por lo menos, el impacto real y profundo del liberalismo en ciertos contextos particulares. Esto, claro está, si se piensa en la renovación o redefinición funcional de núcleos fundamentales como la familia. El poco impacto puede explicarse a la luz de lo siguiente: a raíz de las guerras civiles acontecidas a lo largo y ancho del siglo XIX, la subdivisión del territorio nacional produjo relaciones diversas, en grados de afinidad, intensidad e identificación, con el catolicismo. Ante la amenaza latente de desplazamientos del centro de la vida social, los conservadores y la curia fortalecieron a través de la educación católica familiar una estructura de choque contra los principios liberalizadores. Con esto, entre otros aspectos, se legitimó aún más tanto el modelo patriarcal que jerarquizó las formas de socialización como el carácter católico nacional. A su vez, percepciones de la feminidad típicamente deterministas como las descritas anteriormente: la mujer como objeto sagrado o de placer, no se cerraron sobre sí solamente con la autoridad y voluntad hegemónica del padre. Además del control ejercido por éste, quien fungió como autoridad indiscutible, las mujeres, en tanto hijas,

se hallaron supeditadas a una segunda subordinación fuera de la religiosa: la de la madre, tal como se demostrará en el análisis de *María*.

En el ámbito de las relaciones familiares durante el siglo XIX en Colombia, tema sobre el cual ha empezado a surgir una ingente bibliografía con el fin de estudiar más a fondo la participación femenina en diversos escenarios (Bermúdez 1992), la madre fue la encargada de transferir valores, saberes domésticos y virtudes a sus hijas con el fin de hacerlas idóneas para relacionarse, matrimonialmente, con los hijos de otros patriarcas de representativa figuración dentro de las diferentes élites regionales.

La construcción de clanes tendientes a ejercer el poder determinó significativamente el ser y deber ser de la mujer. Así, ambas instancias, una concreta y otra simbólica, estuvieron sujetas a intereses que impusieron formas de comportamiento claramente tipificadas como las siguientes: la confinación a lo doméstico y el culto de las virtudes religiosas, la poca instrucción por fuera de lo doctrinal y la obediencia ante una masculinidad por lo general letrada, si se hace referencia a los hijos de ricos comerciantes o dirigentes políticos:

Lo que prevaleció fue la no existencia de una conciencia femenina para exigir que sus derechos de género se modificaran. Como prueba, Cherpak menciona que en las Constituciones de Angostura (1819), Cúcuta (1821) y en la de Colombia (1830) algunas mujeres indudablemente llenaban los requisitos para la ciudadanía y para el voto, puesto que de acuerdo con la letra de la ley el sexo no era impedimento. Pero el contexto histórico en el que vivían dificultaba cuestionar las jerarquías patriarcales apoyándose en la legislación, pues las constituciones y leyes reflejaban el pensamiento de los varones, no obligatoriamente el de ellas (Bermúdez 38).

Dada la exposición hasta aquí realizada en relación con la mujer en tanto actor social en Colombia durante el siglo XIX, podría llegar a asumirse erróneamente que las presiones

religiosa y patriarcal fueron intrínsecas a la feminidad. No obstante, durante el tiempo del Patronato y la emergencia de los partidos, “el liberal en 1848 y el conservador en 1849” (Ceballos 166), los varones también estuvieron ceñidos tanto a los lineamientos morales de la educación católica como a las voluntades de la principalía.

Los patriarcas transfirieron a sus hijos los valores católicos imperantes con el fin de hacerlos idóneos para conducir con rectitud y caros principios la vida familiar. Desde luego, y no menos importante, es que la esmerada transmisión de los idearios patriarcales a los hijos hombres mantuvo siempre un interés práctico: la expansión y robustecimiento de la economía doméstica. Dentro de este proceso cabe resaltar, aunque no como una generalización, la presencia de cierta humanidad en el trato hacia los subalternos. Esto puede explicarse en razón de una circunstancia histórico-social particular: la existencia hasta 1851, en el caso colombiano, de dinámicas económicas pre-modernas basadas en la tenencia de esclavos para el trabajo del agro y las atenciones domésticas.

A raíz de esto, pueden caracterizarse algunos aspectos como los siguientes: los varones, a diferencia de las mujeres, no fueron considerados objetos sagrados sino herederos de bienes inmuebles y relaciones de poder. Por lo tanto, se les adjudicó la responsabilidad de mantener tanto el futuro de la familia como las tradiciones burguesas que le eran inherentes. Esto último aplica si se toma como referencia a los hijos de las élites: Efraín en *María* de Jorge Isaacs, por ejemplo. Dentro de los grupos hegemónicos, y de manera semejante a lo ya observado en el caso femenino, la religión y la instrucción también operaron como elementos diferenciadores con respecto a los hijos de las masas populares y marginales –mestizas, negras e indígenas–. Mientras unos se educaron para dirigir con cierto humanismo, muchas veces romántico; otros, desde la resignación,

se educaron para asistir y servir. Por esta razón la religión no implicó para los varones la consagración inmóvil al hogar a través de lo doméstico, como sí pasó con las mujeres.

El ser virtuoso a la luz de la moral cristiana y la instrucción académico-cultural, facultó al hombre para ejercer actividades de tipo comercial pero también intelectual con caballeros de igual estirpe. No en vano, durante el siglo XIX, como conceptúa Jean Franco, “los círculos literarios no solo ayudaron a preparar el terreno para una literatura nacional al estimular la creación de novelas y poemas de temas nacionales, sino que también intentaron rehabilitar al escritor nacional, bastante despreciado en comparación con el extranjero” (19). Si bien la referencia en mención hace alusión específica a los círculos literarios –compuestos por hombres– permite establecer características puntuales de una masculinidad diversa: facultada tanto para las bellas artes como para la guerra; tanto para el ejercicio de la caridad humana como para la explotación de los subalternos.

Tomando como eje de referencia a los subalternos, justamente, nos proponemos indagar a continuación algunos aspectos en torno a la esclavitud durante el periodo 1821–1851. Tal propósito se realizará a partir del análisis de disposiciones legales que pusieron en marcha una secularización entendida no solo como modernización político-institucional, en general, sino como defensa de los derechos de los individuos al interior de la nación, en particular.

Además de modificar sustancialmente la estructura étnica del país, mayoritariamente mestiza, la presencia de plantaciones esclavistas condujo al Estado a

revisar las políticas del pasado<sup>12</sup> y a generar nuevas garantías civiles por sanción constitucional. La esclavitud –su presencia y fin– marcó un antes y un después en la historia política de Colombia. El final significó el paso de lo pre–moderno a lo moderno: de los rezagos del orden colonial a la democracia en ciernes. Dentro de este proceso es preciso resaltar un hecho temprano de suma importancia: ya en la Constitución de 1821, sancionada en el Congreso de Cúcuta, se evaluó como desfavorable la usanza y comercio de esclavos. Ambas prácticas se consideraron, de acuerdo a la ideología liberal, como rezagos del régimen colonial.

Ahora, dado que para 1821 Colombia ajustaba tan solo once años como República independiente, hablar de laicización del Estado en un sentido terminado no es correcto. Desde luego, cabe mencionar que los intentos por derogar la esclavitud signaron quizá el principal esfuerzo del proyecto secularizador liberal comprendido entre 1824 y 1885, periodo durante el cual acontecieron, como refiere Álvaro Tirado Mejía, siete guerras civiles<sup>13</sup> que fueron síntoma evidente de la pugna entre poderes.

En relación con la secularización promovida por los liberales, la historiografía ofrece un vasto panorama articulado a partir del binomio economía–esclavitud de la siguiente manera: con la consecución de la independencia los liberales establecieron la apertura de la economía nacional. Es decir, resultó viable y legal tener relaciones comerciales interinas –entre regiones colombianas, aunque poco se dio en la práctica–,

---

<sup>12</sup> De acuerdo con Henríquez Ureña, salir de las dificultades que impedían la institucionalización de América Latina durante 1825 y 1860 implicaba “modernizar la estructura jurídica de la sociedad en las relaciones de individuo a individuo: España y Portugal habían legado a los pueblos de América una vasta y confusa multitud de leyes de toda época, desde la Edad Media hasta los comienzos del siglo XIX” (42).

<sup>13</sup> Respecto a este tema véase: Álvaro Tirado Mejía, *Aspectos sociales de las guerras civiles en Colombia*, Colcultura, Bogotá, 1976.

como con otros países distintos a España. Esto supuso no solo la modernización, o creación más bien, del aparato industrial sino la contemplación de nuevas medidas arancelarias, técnicas y administrativas. En síntesis, modernas y vinculadas con la economía internacional.

Lo anterior permite referir que los esclavos no podían seguir sosteniendo un modelo económico exclusivamente agrario en las diferentes regiones del país. Esta realidad de facto tuvo un carácter dual: en primer lugar, significó un revés para los sectores conservadores y sus tentativas por mantener el orden tradicional. Empezó, ante sus ojos, a diluirse un mundo de réditos de vieja data. En segundo lugar, significó un avance sustancial en la regularización y modernización política nacional que ya, desde 1781, en Antioquia, como indica Mario Carvajal, “provocó un movimiento de abolición de la inhumana servidumbre” (269).

No obstante el espíritu abolicionista en ciernes, revisar en firme la derogación de la esclavitud en Colombia impone la necesidad de ubicar dos puntos de partida: 1812 y 1813. Con respecto a la primera fecha puede decirse que para entonces la Constitución de Cartagena, sancionada en junio, “prohibía toda la importación de esclavos, como objeto de comercio” (Carvajal 70). En 1813, a su vez, José Félix Restrepo presentó al Congreso una ley de singular importancia: “los dueños de esclavas tendrán la obligación precisa de educar, vestir y alimentar a los hijos de éstas, que nazcan desde el día de la publicación de la ley; pero ellos, en recompensa, deberán indemnizar a los amos de sus madres los gastos invertidos en su crianza con sus obras y servicios, que les prestarán hasta la edad de diez y ocho años” (Carvajal 268–269). En 1819, Simón Bolívar realizó la siguiente petición al Congreso de Angostura: “yo abandono a vuestra soberana



decisión la reforma o revocación de todos mis estatutos y decretos; pero imploro la confirmación de la libertad absoluta de los esclavos como imploraría mi vida y la vida de la República” (Carvajal 270).

Un año después, en 1820, consolidada de hecho la Gran Colombia, el Congreso sancionó la siguiente ley: “la esclavitud queda abolida de derecho” (Carvajal 270). A pesar de esto, resolvió una medida que retrasó por tres décadas la concreción del proyecto de manumisión: “pero resuelve al propio tiempo que se verificará de hecho su total extinción dentro del término preciso y por los medios prudentes, justos y filantrópicos que el Congreso General tuviere a bien fijar en su próxima reunión” (Carvajal 270). Si bien este ínterin constituyó una prórroga notoriamente larga dada la importancia y sensibilidad del tema en mención, cabe precisar que no significó un estancamiento en la configuración del abolicionismo. Para Mario Carvajal:

Los treinta años que transcurren desde el Congreso de Cúcuta hasta la declaración legislativa de la abolición absoluta de la esclavitud están colmados de disposiciones oficiales –leyes y decretos– relativos todos a la reglamentación administrativa –fiscal y procedimental– de la manumisión y a los debates que precedieron a la aprobación por el Congreso y sanción inmediata por la Presidencia de la República de la ley definitiva que, cancelando en Colombia –cuando en otros lugares de la tierra perduraba– un pasado de abismal injusticia, adaptó a la voluntad de Dios el nivel civil y los derechos humanos y jurídicos de la total población integrante de la nación: desde el primero de enero de 1852 serán libres todos los esclavos que existan en el territorio de la república (271).

El presente rastreo cronológico en torno a la esclavitud invita a indagar más a fondo por su significado histórico y político dentro de las relaciones Estado–Iglesia que se analizan. Para llevar a cabo tal propósito partimos de un hecho concreto planteado por el norteamericano James E. Sanders. Para él, “los destinos de los afrocolombianos y del

Partido liberal llegarían a estar tan estrechamente entrelazados que, especialmente para los conservadores, liberalismo y negritud se tornan sinónimos” (174).

Esta caracterización de las relaciones entre esclavos y liberales tiene un complejo y espinoso valor semántico. Según el estudio de Sanders: *Ciudadanos de un Pueblo Libre: liberalismo popular y raza en el suroccidente de Colombia en el siglo XIX*, el Cauca –donde transcurre gran parte de la acción novelada de *María*– fue una de las regiones donde con notables dificultades se llevaron a cabo este tipo de alianzas o, más realistamente formulado, convenientes vínculos de poder. Así como los conservadores hicieron coalición con la Iglesia, los terratenientes y algunos sectores del ejército; los liberales, que también hicieron lo propio con los mismos sectores, en su estratificación media claro está, adicionaron un actor social más: los esclavos.

Huelga decir que en el proceso de laicización y democratización del Estado colombiano las políticas pro y anti esclavistas marcaron algunas de las tensiones institucionales más agudas del siglo XIX. Asimismo, constituyeron perspectivas diferenciadoras entre liberales y conservadores. Si bien los primeros quisieron libertar los esclavos y con ello normativizar modernamente la nación imaginada por Bolívar y demás próceres independentistas, los conservadores, sobre todo aquellos adscritos a la élite agraria, insistían en retenerlos, tal como lo plantea Mario Diego Romero Vergara:

Las ideas de dar libertad a los esclavizados, si bien tuvieron importantes repercusiones en Antioquia, no la tuvieron de igual modo para el Chocó, el Cauca y la Costa pacífica en general. Los esclavistas caucanos alegaban tener suficientes razones políticas y económicas para no acceder a conceder la libertad jurídica a sus esclavizados. Las guerras de independencia tuvieron efectos desastrosos sobre la economía de las haciendas del Cauca y dislocaron las comunicaciones entre el interior y las exportaciones auríferas de la Costa pacífica. Alegaban las élites también la necesidad de sostener como esclavizados a

una masa de trabajadores que ante la crisis económica podían utilizar como soldados, o como carne de cañón, en las contiendas de las guerras de liberación y las guerras civiles que le siguieron, por el control de los poderes regionales y por el sometimiento a las otras regiones a un poder central (65).

Si bien el análisis de Romero Vergara ubica desde la realidad histórica la postura de los conservadores en relación con el proyecto antiesclavista, permite además establecer una conexión en cierto grado mórbida con los liberales. Éstos también, de acuerdo a lo planteado por Sanders, usaron los esclavos como soldados en las guerras civiles. Con ello se reafirma lo mencionado al principio de este capítulo: las diferencias, muchas de ellas irreconciliables, entre facciones políticas en Colombia durante el siglo XIX, se relativizaron y aminoraron según las conveniencias y coyunturas del momento, trayendo como consecuencia directa la disminución paulatina de la confianza popular en la institucionalización y democratización efectiva del país. La pregunta es: ¿por qué razón accedieron los esclavos a pelear una guerra liberal, blanca y elitista que nada tenía que ver con ellos en principio? La respuesta, multifactorial desde luego, puede empezar a vislumbrarse si se rescata un anhelo concreto: “la inserción de las plantaciones esclavistas a la vida pública y política, así como el incremento de su condición social y material” (Sanders 173).

Para lograr estas añoradas prebendas los esclavos optaron desde una fecha muy temprana en la historia patria, 1840, por aliarse con el incipiente liberalismo de tipo popular que, a su vez, se hallaba supeditado a las élites dirigentes del partido. Estimulados por acuerdos y promesas relacionadas con la tenencia de tierras y la obtención de derechos civiles y políticos, los esclavos se convirtieron en integrantes activos de un ejército que luchó contra los conservadores en diferentes guerras

intestinas. Hacia 1850, cuando el liberalismo se constituyó como tal en Colombia, se hizo más sólida la alianza iniciada una década antes. Dicha coalición, cabe destacar, terminó hacia 1870.

La realidad histórica de filiaciones, que en este caso particular se circunscribe al Cauca, no pierde su condición de común denominador con respecto a lo acontecido en las demás regiones del país donde sucedieron cosas similares; es decir, alianzas de facto entre esclavos y liberales. En el convulso clima post-independentista la simpatía de las masas terminó siendo un elemento político sustancial, práctico y diferenciador. De ahí la ingente oferta de prebendas y dádivas jurídicas. Si se revisa *grosso modo*, y en relación con la esclavitud en Colombia, el papel institucional de la Iglesia durante el tiempo que nos ocupa: 1810–1880, se observarán dos características fundamentales: en primer lugar, la humanización del trato hacia los esclavos –muchas veces romantizada por la crítica literaria tradicionalista– y, en segundo lugar, la necesidad de homogeneizar a través de la evangelización a todos aquellos cautivos, raizales o transterrados a la nación, con el fin de combatir los desvíos doctrinales.

Al ser convertidos al cristianismo, los sometidos provenientes de África –como Nay & Sinar en *María*– pasaron a ser sujetos, no ciudadanos desde una perspectiva moderna, aún más dominados. Ya no solo por la fuerza física y las armas sino también ideológicamente. Decimos esto considerando aquellos casos en los que la pérdida de creencias ancestrales o míticas fue inevitable. Ahora bien, cabe precisar que el catolicismo incorporó transformaciones positivas: en primer lugar, al humanizarse las formas de socialización entre amos y esclavos se hicieron más llevaderos el cautiverio y el destierro. Asimismo, hubo una culturización para el progreso; ejemplo de esto son los

jesuitas, quienes después del Concilio de Trento se ocuparon con cierto éxito de la educación indígena en América Latina.

Ahora bien, en cuanto a la homogeneización hay que decir que legitimó superioridades raciales que aun mucho después de finalizada la Colonia siguieron perpetuándose en América Latina. Nos referimos con esto a la creencia de que el hombre blanco ha estado desde siempre facultado para gobernar y dirigir. “Dios había escogido al hombre blanco para proteger y cristianizar al infiel” (Navarrete 315). Todo este interés civilizador, tras el cual subyació un claro proceso de aculturación, tuvo una dinámica propia, dialogante con la historia y detalladamente constituida, como bien señala María Cristina Navarrete:

Las normas para la cristianización de los africanos llegados al Nuevo Mundo aparecieron en Sevilla, en un edicto promulgado en 1614, que instruía en la forma como debía evangelizarse a los bozales. Se insistía en estas creencias: un Dios supremo creador de todo, la santísima trinidad, la encarnación, la resurrección y la salvación eterna por medio del bautismo. No obstante, en una fecha anterior, 1544, un edicto real ordenó a las autoridades que se aseguraran de que los hombres y mujeres de ancestro africano asistieran a misa con toda la población los domingos y días festivos de la iglesia. En 1545, en una serie de ordenanzas, la Corona mandó que todos los dueños de estancias agrícolas debían instruir a sus mayordomos de que en éstas debía existir un espacio que sirviera de iglesia, con altar e imágenes apropiadas. Cada mañana antes de ir a trabajar, los esclavos debían acudir a encomendarse a Dios (315).

Con la cristianización los esclavos dejaron de representar una alteridad problemática y fueron homogeneizados respecto al resto de habitantes de la nación. En 1852 adquirieron la condición plena de ciudadanos, con lo cual fueron asumidos, al menos teóricamente, como iguales ante la ley y obtuvieron los privilegios que ésta prodigaba. Además de lo eclesial y lo político, la literatura romántica colombiana operó en algunas ocasiones como un

instrumento de reivindicación de las negritudes y, quizá, *María*, de Jorge Isaacs, sea la obra más finamente terminada y que mejor se ocupa de la representación realista y simbólica de la condición de los esclavos. Este mérito es el resultado de captar con rigor y precisión la trata desde el África hasta la hacienda colonial en el Valle del Cauca colombiano, fenómeno que se analizará en el siguiente capítulo.

La reflexión en torno a la esclavitud ocupa un lugar destacado pues ésta constituye uno de los procesos socio-históricos más problemáticos de cara a la coexistencia de la Iglesia y el Estado en Colombia, desde los albores de la independencia hasta 1886; momento en el que asumió como presidente el liberal independiente Rafael Núñez, quien promovió la famosa y controversial Constitución de ese año.

Bajo el lema "regeneración fundamental o catástrofe", Núñez y su gobierno devolvieron no solo la importancia simbólica al catolicismo sino un cúmulo de prebendas al clero local; muchas de ellas perdidas a lo largo del siglo. La Iglesia se relacionó en igualdad de condiciones con el Estado y si bien no volvió a perder más beneficios ni presencia en el ámbito nacional, tampoco le restó a éste autonomía en el ejercicio de sus funciones gubernamentales. La coexistencia entre ambos puede catalogarse desde entonces menos compleja y regida bajo parámetros de diferenciación claramente tipificados según diversos marcos políticos y jurídicos.

### **1.2.2 El caso ecuatoriano**

En Ecuador la relación de la Iglesia y el Estado durante el siglo XIX tuvo tensiones similares a las acontecidas en Colombia y el resto de América Latina. Cruentas guerras civiles entre conservadores y liberales se libraron para imponer la supremacía política y

la ideologización del Estado. Hacia 1830, cuando se inició la vida republicana como tal, tras la separación de la Gran Colombia, fueron los conservadores quienes asumieron el liderazgo político. Ello redundó en la legitimación de la influencia eclesiástica sobre amplios sectores de la vida nacional, incluido el gobierno.

También la familia y la educación se vieron signadas por la continuación de una concepción doctrinal, de luengo cuño hispánico, que consideró anatema los brotes de un liberalismo inspirado en los progresos filosóficos e ideológicos extranjeros. La economía, a su vez, mantuvo su carácter agrario y latifundista. Tanto la Iglesia como los grandes terratenientes defendieron la propiedad de la tierra, su productividad y ciertas exenciones de impuestos. Como muy sólida puede catalogarse la relación existente entre estos dos últimos actores, aun en los primeros años de la independencia.

De acuerdo con Enrique Ayala Mora:

La Iglesia legitimó el poder de la clase terrateniente desde las bases, o sea desde el propio funcionamiento del régimen hacendatario. Esto se produjo especialmente en la sierra, ya que la funcionalidad que la Iglesia tenía en economías que paulatinamente se especializaban en la producción de mercancías para el mercado externo, era diversa de aquellas en donde la producción estaba basada en fuertes rasgos serviles. Es evidente que las relaciones de concertaje en la sierra requerían de la presencia de la Iglesia; en la costa, en cambio, las propias relaciones económicas no necesitaban la fuerza ideológica de la Iglesia. Las relaciones pre-capitalistas requerían de un mecanismo extraeconómico de consolidación, pero eso estaba dado a partir de una serie de rasgos ideológicos que se desarrollaron al margen del control directo del aparato eclesiástico: las relaciones de compadrazgo, de vecindad, de cierta reciprocidad entre sembrador y terrateniente, etc. La Iglesia cumplía, en la costa, una función únicamente legalizadora de actos como el matrimonio, la muerte, etc. (70).

Tras la inestabilidad social y política posterior a la independencia, la Iglesia se dio a la tarea de generar vínculos de identidad y cohesión nacional –espiritual– que el Estado, aún débil

institucional y económicamente, no estaba en condiciones de generar. Parte del buen término de esta empresa se logró durante la presidencia de Juan José Flores entre 1830 y 1835. Este dirigente, quien acusó sobre el final de su primer mandato ingentes demandas de contradictores costeños y miembros de la élite progresista, materializó en su segundo periodo de gobierno, 1839–1845, una de las más feroces represiones contra el liberalismo y la institucionalización de la democracia en el Ecuador; con lo cual no solo empañó los procesos de modernización del Estado, sino que sabotó el pacto de sucesión del poder acordado con el liberal opositor Vicente Rocafuerte, quien criticó asiduamente el carácter confesional de la Constitución de 1843, según el cual “la religión de la República es la católica, apostólica y romana, con exclusión de todo otro culto público” (Trabucco 74).

Respecto a las expresiones de descontento que ejercieron sobre el presidente Flores los opositores de la costa y los miembros de la élite progresista, cabe precisar una particularidad importante: ambos sectores empezaron a desconfiar del alcance y la prontitud en la implementación de acciones para reorganizar modernamente el Estado. Más allá del hecho político inmediato esta situación hace posible analizar la falta de unidad interna que experimentó, al igual que la mayoría de países de América Latina, el Ecuador durante el periodo post–independentista. De acuerdo con Luis Suárez Fernández:

La costa, representada por la ciudad de Guayaquil, fue liberal, federal, anticlerical y comerciante, mientras que la sierra se mantuvo latifundista, centralista, conservadora y tradicional, teniendo en Quito su baluarte. El resto, además de constituir una región inexplorada –la selva amazónica–, suponía el último reducto indígena, por lo que apenas contaba para la configuración del panorama político (208).

Si bien los indígenas constituyeron el sector poblacional más desprotegido y desatendido por el Estado durante la conformación nacional republicana en sus primeros años,



es preciso mencionar que recayó sobre ellos toda la carga de la acción evangélica, con sus dramas y tensiones. Esta característica, como se demostrará, es ampliamente representada en *Cumandá*, novela del escritor y político ecuatoriano de origen ambateño Juan León Mera. La Iglesia, pues, se estatalizó centralizando y descentralizando su actividad pastoral, expandiéndola para obtener una homogeneización espiritual pero también política. Ambos procesos estuvieron revestidos por una evidente aculturación cuyo objetivo, a la luz de la revisión historiográfica, no era otro que unir el perfil del sujeto nacional con el cristianismo hegemónico.

Con la aculturación devino un proceso doble y evidente respecto a las comunidades indígenas, lo cual no resta la importancia de un comentario somero: a través de ella, en primer lugar, se pretendió superar una identidad salvaje, ancestral y pre-moderna. Esta valoración, de corta perspectiva histórica, es desde luego inherente al catolicismo en tanto doctrina imperante. En segundo lugar, las comunidades indígenas obtuvieron una nueva identidad de carácter católico y universal con la cual empezaron un largo y lento camino para ser reconocidos como integrantes del Estado, con derechos y garantías civiles y jurídicas. Ahora, fuera del elemento espiritual y político el económico también tuvo gran protagonismo dentro de la afanosa cristianización de los salvajes:

En la evangelización indígena interesaría subrayar un punto distinto de aquello que ya se ha discutido bastante respecto del carácter de la encomienda. La instalación de capellanías, o sea la dotación de una cantidad de dinero para que pueda pagarse al capellán, significó que las instituciones eclesiásticas, básicamente las órdenes y comunidades llegaron a tener una gran capacidad de absorción de dinero. Este fue el mecanismo financiero más socorrido del sistema colonial (Ayala Mora 68).

Si bien la evangelización del periodo post-independentista no facultó al clero para designar funciones y funcionarios públicos en el Ecuador, como sí aconteció con los jesuitas en los primeros tiempos de la Colonia dado su poder para “instituir el nombramiento periódico de gobernadores, alcaldes y alguaciles” (Tobar Donoso 486), sí posibilitó la puesta en marcha de un efectivo sistema de recaudo que asegurara la autosostenibilidad de la Iglesia en el turbulento contexto nacional. Fortalecida económicamente, ésta se constituyó en una institución con capacidad para resistir los embates del liberalismo que, solo entrada la segunda mitad del siglo XIX, hacia 1870, se realizó auténticamente en Hispanoamérica. El fortalecimiento eclesiástico en el Ecuador puede explicarse así de acuerdo a lo planteado por Jean Pierre Bastian:

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, los movimientos liberales impusieron por la fuerza un proceso de secularización. Uno de los casos más notorios es la Constitución Mexicana de 1857 y las Leyes de Reforma [...] Un caso similar fue el de la Constitución de 1863 en Colombia acompañada de la Inspección de los cultos desde 1861 hasta 1867. Pero, en los demás países de la región se promulgaron constituciones menos radicales que dejaron en una posición privilegiada a la Iglesia católica, aunque gradualmente fue reconocido el derecho a la libre práctica de otros cultos (35).

Quizá uno de los momentos más difíciles para la estabilidad de la Iglesia en el Ecuador se vivió bajo la presidencia de José María Urbina, entre 1852 y 1856. Durante su mandato, ínterin entre los gobiernos de Diego Noboa, Francisco Robles y Gabriel García Moreno, se realizaron importantes reformas de carácter liberal, destacándose entre ellas dos: “la política antieclesiástica, cuya urgente reforma exigía la expulsión de los jesuitas” (Suárez Fernández 210), y la manumisión de los esclavos, lo cual constituyó un grave obstáculo a los intereses del clero y los terratenientes, quienes vieron afectado el normal transcurrir de una economía que reivindicaba el mayorazgo y con ello la servidumbre.

Concluida la presidencia de Urbina, la política en Ecuador dio un vuelco total. Con la llegada al poder de Gabriel García Moreno entre 1860 y 1875, se rompieron los anteriores distanciamientos con la Iglesia. García Moreno, contrario a sus predecesores liberales y militaristas, orientó su acción política hacia el establecimiento de convenientes vínculos ultraconservadores con la Iglesia. La nueva funcionalización eclesial debía permitir, según el mandatario, la configuración moral e ideológica del Estado; es decir, su carácter confesional. Durante la primera etapa de su gobierno, hasta 1865, se restablecieron totalmente las relaciones Estado–Iglesia y en paralelo fueron sucediéndose reformas como las siguientes:

La continuación del desarrollo económico a través del cultivo del cacao; el restablecimiento de la Compañía de Jesús y la modernización de las comunicaciones terrestres, tales como la carretera y el ferrocarril que unía Quito y Guayaquil. Asimismo, el interés dedicado a la instrucción nacional favoreció la llegada de profesores extranjeros. Igualmente, merece destacarse el impulso que registró la Universidad quiteña, también se estableció un museo, una escuela de bellas artes y un conservatorio. Gracias a toda esta labor, García Moreno recibió a lo largo de todo su mandato el apoyo de la oligarquía de la capital, y por supuesto, de la Iglesia Católica, de quien se convirtió en su más entusiasta defensor (Suárez Fernández 210).

Si bien con el establecimiento del Estado ultra conservador Ecuador retrocedió en su proceso de laicización y liberalización respecto a los demás países de la región, alcanzó notables desarrollos, como se aprecia; lo cual sugiere prudencia a la hora de adjudicar progresos y avances como conquistas exclusivas del liberalismo. García Moreno asumió con verdadero empeño la creación y firma de un Concordato con el Vaticano en 1863. Mediante éste ratificó la importancia y funcionalidad de la Iglesia en órdenes como el social y el ideológico en el país, otorgándole el control no solo de la educación sino de la “cultura dominante” (Paz–Cepeda 16). Si bien las reacciones liberales no se hicieron

esperar, y criticaron enérgicamente el regreso al pasado colonial, el Concordato quedó finalmente definido y ratificado en 1867, durante la presidencia de Jerónimo Carrión, copartidario político del garcianismo. En la versión final de ese año, como señala Enrique Ayala Mora:

Se aceptaron las propuestas económicas hechas por García Moreno: fusión de la masa decimal y aumento al cincuenta por ciento de la porción que debería percibir el Gobierno ecuatoriano. Sin embargo, no se aceptó la propuesta de la reforma religiosa, sino que el Vaticano, por su parte, se comprometió a realizarla en un término de diez años. La posibilidad de intervención en las comunidades religiosas, no la aceptó el Vaticano. Los superiores generales de las diversas órdenes religiosas parece que tuvieron mucha influencia en Roma e impidieron que el Presidente de la República pudiera cumplir su objetivo (78).

Así acordado, el Concordato hizo de la Iglesia una funcionaria estatal. El garcianismo asumió que solo a través de la absorción del aparato eclesial el Estado podría ampliar y complejizar su función totalizadora, administrativa y coercitiva. Al control de las fuerzas militares se sumó la monopolización de la economía y del aparato doctrinal. La libertad de acción de la Iglesia, pregonada en la teoría, fue restringida en la práctica, razón por la cual al Concordato no se le permitió alcanzar en cierta medida sus prerrogativas intrínsecas: “dar a la Iglesia independencia y libertad, y obtener por medio de ellas la reforma eclesiástica y moral que el Ecuador necesita para ser libre y feliz” (Novoa 20).

Convenientemente, el Estado alentó la devoción por la religión entendida como el más expedito medio para encaminarse hacia la virtud y la captación de recursos financieros. La oposición frontal a las amenazas ateas del liberalismo redundó en la llegada de centenares de monjas y sacerdotes extranjeros. Con éstos, García Moreno

buscó aumentar el número de catequizadores en el territorio nacional e imprimir más compromiso y dinamismo a los clérigos locales, quienes se actualizaron en materia teológica y doctrinal con los foráneos hermanos en la fe. La creación de seminarios, colegios y misiones constituyó el más importante logro alcanzado con el apoyo de los religiosos europeos. Dicho apoyo, es preciso indicar, implicó resistencia por parte de un amplio sector del clero local tras considerar amenazadas sus formas de convivencia y reglamentos de comunidad y autonomía. Parte de las reformas que el garcianismo buscó con el Concordato pasaron por la refuncionalización práctica de la vida de los sacerdotes y demás dignidades religiosas. Lo que se pretendió fue incorporarlos más estratégicamente al trabajo en comunidad. La enseñanza, la predicación y la asesoría espiritual devinieron como singulares formas de acercamiento a la población dentro del Estado confesional.

Los sacerdotes debían estar al servicio de las políticas e intentos teóricos de consolidación nacional. Esta situación, como se verá en el siguiente capítulo, se aprecia claramente en *Cumandá*. En la novela, Juan León Mera se encarga de trasladar al plano literario gran parte de la carga ideológica propia de la realidad socio-política nacional; más aún en razón de su amistad personal con García Moreno. Los religiosos de la novela, expresamos esto a modo de hipótesis, están al servicio de una estructura mayor: el Estado idealizado. Aunque no se aluda a él en concreto, puede inferirse que requiere a sacerdotes y misioneros para normativizar y estandarizar las formas de interacción social, simbólica y cultural entre los habitantes de la nación.

Todo este control estatal sobre la Iglesia depuró el clero pues siguieron unidos a él solo aquellos religiosos que compartieron ideológicamente la forma de dirección de

García Moreno. Buen resultado obtuvo el entonces presidente con las relaciones Estado–Iglesia, pues además de hacer de ella el estandarte de las ideas conservadoras y fuente disponible de riqueza para ser usada a discreción, logró importantes reconocimientos por parte de los países más católicos de Europa. En síntesis, puede decirse que durante el siglo XIX ecuatoriano el periodo presidencial de Gabriel García Moreno se erige, hasta la actualidad, como el momento histórico donde la Iglesia fue no solo exaltada sino defendida por un Estado con intereses de control a gran escala. La fe adquirió una funcionalidad práctica, política, pues lejos de limitarse a allanar los caminos del dominio espiritual, modeló formas de interacción orientadas al cultivo de la virtud y la estimulación de la conciencia económica. Con el fin de ratificar lo expuesto líneas arriba, es preciso indicar que durante la “dictadura teocrática” de García Moreno (Suárez Fernández 210), el Ecuador progresó de manera más significativa que en otros gobiernos, tal como lo indican Paz y Cepeda:

El garcianismo, más allá de su conservador proyecto político e ideológico identificado con un catolicismo radical, que convirtió a la Iglesia en un aparato del Estado para el control de la educación y la cultura dominante, promovió el crecimiento económico, fortaleció a los agroexportadores y comerciantes, impulsó el nacimiento de los bancos y logró el adelanto material del país con una serie de obras y servicios públicos (16).

Una vez asesinado García Moreno el país vivió un nuevo cambio. No solo de gobierno sino ideológico. Con la llegada al poder del liberal Ignacio de Veintemilla entre 1876 y 1883, se perdió gran parte del orden y progreso alcanzado por la presidencia anterior. El aumento impune de la corrupción hizo tambalear la economía nacional y recrudeció los antagonismos entre conservadores y liberales, partidos usados a discreción por el electo presidente.

Al término del mandato de Veintemilla el país alcanzó el punto más alto dentro de su paulatino proceso de liberalización. Una nueva generación de políticos de espíritu progresista se dio a la tarea de consolidar, de una vez por todas, el nuevo derrotero nacional. Esto, desde luego, no solo mantuvo sino que atizó los enfrentamientos entre sectores políticos divergentes, pues solo con la eliminación de la oposición se allanaría el camino para reformas diversas y decisivas. A la luz de la revisión historiográfica, el final del gobierno de Luis Cordero, 1892–1895, depuesto a raíz de una acción indebida en un conflicto internacional, marcó el nuevo resurgir político del país, liderado a partir de 1895 por Don Eloy Alfaro. Bajo su mandato se logró la separación definitiva del Estado y la Iglesia, con lo cual la nación se sumó a las del resto de la región que ya habían obtenido esa potestad.

Durante la gestión del general Alfaro el Ecuador proclamó unánimemente, y con notable apoyo de las masas populares, el carácter liberal del Estado. El binomio formado entre la clase dirigente liberal, de nuevo en el poder, y las masas populares desembocó en una gran movilización que consideró ilegítimo el gobierno de Luis Cordero. Una vez derrocado éste se proclamó por fin la trascendental Revolución Liberal Ecuatoriana, cuyas reformas más radicales, plasmadas en el Decálogo Liberal, de acuerdo con lo planteado por Paz y Cepeda (17–18), presentamos a continuación:

1. Decreto de manos muertas.
2. Supresión de Conventos.
3. Supresión de Monasterios.
4. Enseñanza laica y obligatoria.
5. Libertad de los indios.
6. Abolición del Concordato.
7. Secularización eclesiástica.

8. Expulsión del clero extranjero.
9. Ejército fuerte y bien remunerado.
10. Ferrocarril al Pacífico.

Observadas en detalle, estas reformas de cuño liberal quitaron a la Iglesia, contrario a lo sucedido en Colombia con la Constitución de 1886, su protagonismo y estatus. Con la supresión de conventos y monasterios, y la puesta en marcha de la ley de manos muertas, la presencia eclesiástica se diezmo y se redujo a lo privado; al confinamiento a parroquias y diócesis menores, a las cuales la feligresía acudía o no por fuero propio. Ya no por obligación o propaganda estatal.

Si bien las instituciones religiosas no desaparecieron en el Ecuador, como tampoco en Colombia y el resto de América Latina, sí delimitaron su accionar al ámbito de lo pastoral. Como resultado de este nuevo acontecer, la Iglesia perdió todo tipo de participación y representatividad en política. Con Alfaro se priorizó la reactivación económica del Estado y el fortalecimiento militar del mismo; igualmente, la educación superó los lastres de lo confesional y se instruyó a los ciudadanos para asimilar los conocimientos científicos desprovistos de sanciones morales o contradicciones éticas, asumiendo por ello desafíos a la autoridad totalizante de Dios.

Si bien los periodos presidenciales de Alfaro: 1895–1901 y 1906–1911 superan el marco temporal contemplado para la presente investigación, aludimos a las reformas arriba mencionadas pues constituyen, junto con el gobierno de García Moreno, uno de los momentos más significativos dentro de las relaciones Estado–Iglesia que enmarcan nuestra reflexión. Finalmente, destacamos la temprana vocación de Alfaro a la causa liberal, la cual ratificó en sus gobiernos de tipo radical. Durante su trayectoria política el



mandatario sostuvo un sólido compromiso con la democratización y secularización no solo de su país sino de América Latina en general, lo cual lo llevó a entablar relaciones cercanas con políticos e intelectuales como José Martí y otros líderes de la región. Convencido de las ideas románticas de libertad y orden, Alfaro promovió la vinculación activa del Ecuador a la liga liberal internacional. De acuerdo con Paz y Cepeda, “viajó por los distintos países de América Latina e incluso por los Estados Unidos, estrechando amistades liberales, solidarizándose con la causa internacional mutua y comprometiéndose con la lucha por el derrocamiento de los gobiernos conservadores” (20).

A modo de conclusión del capítulo, solo resta decir que más allá de las diferencias existentes entre Colombia y Ecuador, a partir de las relaciones entre Estado e Iglesia, las similitudes imperan, guardando las proporciones. En ambos países hubo guerras intestinas entre conservadores y liberales así como prolongados periodos de enraizamiento eclesiástico. Esta última característica, como se refirió ya, afectó tanto la educación de las masas como su formación doctrinal. Además de esto hubo dinámicas económicas tendientes a favorecer los intereses de los liberales, de los conservadores, del clero o de las élites agro-industriales. Asimismo, y de manera muchas veces arbitraria, se rechazó o legitimó la esclavitud de indígenas y africanos transterrados. Finalmente, emergió de manera dificultosa, desigual y paulatina un nuevo orden para ubicar ambos países en la modernidad internacional. Este proceso intentó llevarse a cabo a través de una adaptación múltiple que incorporó la política, las artes, la economía y la cultura secular.

## **Capítulo II: *María y Cumandá*: entre la secularización y la pervivencia del catolicismo. Tensiones alrededor de una novelística fundacional en molde romántico**

### **2.1. El Romanticismo: advenimiento de un nuevo tiempo histórico y cultural en Hispanoamérica**

La literatura crítica sobre esta tendencia de época o movimiento, si se quiere, es vasta y no exenta de tensiones y contradicciones definitorias. Mucho se ha escrito sobre el tema en procura de una evidencia que explique la relación estética e ideológica entre la naciente literatura nacional en América Latina y la literatura europea. No obstante, más allá de sumarnos a una interpretación del romanticismo en particular, o de impugnar ciertas posturas críticas ingenuas o radicales, lo que nos interesa destacar son aquellas características que sumadas al desarrollo institucional, civil y cultural del continente configuraron una amalgama en la cual, de manera sinérgica, la historia y la literatura movilizaron y caracterizaron aquel triunfo de lo social inherente al siglo XIX según la historiografía.

Dentro de la articulación histórico-literaria que estructura la presente investigación el romanticismo se aúna, desde la exaltación y revaloración de lo nuestro americano, a los proyectos independentistas que tuvieron lugar con la emancipación de España entre 1800 y 1830. Si en lo político, como se advirtió en el capítulo anterior, se pretendió forjar la base jurídica e ideológica de una construcción nacional más o menos auténtica, así como delimitar y definir los roles y funcionalidades del Estado paternalista, revestido de utopismo y ambiciones partidistas, en lo literario, a su vez, el discurso romántico, como señala Isaías Peña Gutiérrez, se ocupó de acentuar y caracterizar desde lo textual los complejos procesos de consolidación de lo nacional, de la nación misma en tanto

abstracción aglutinadora y generadora de identidad y cohesión de la ciudadanía emergente. No por ello se niega el evidente carácter de transferencia desde Europa. “Desarrollamos el romanticismo no porque nazca o surja entre nosotros, a propósito de un contexto socio-económico propio sino porque lo aprendemos de Europa. Y al recibirlo lo transformamos mediante los contextos sociales e individuales nuestros” (Peña Gutiérrez 68).

Fue precisamente aquel proceso de transformación el que permitió al romanticismo hispanoamericano alcanzar el máximo de su utilidad en tanto expresión al servicio de la búsqueda de libertad. Si como indica Peña Gutiérrez la cotidianidad de la vida social y política en la cual aterrizó esta corriente estética estuvo enmarcada por “la intensificación del caudillismo y del militarismo, el dominio de los latifundios, la continuación del poder clerical y la penetración económica inglesa” (68), la literatura, cabe destacar, se erigió como la mejor expresión para observar e impugnar el pasado y sus desfases históricos; incluyendo los inherentes al catolicismo imperante en términos de poder homogeneizador. Desde luego, esto fue algo gradual puesto que el desarrollo de la vida social, que pasaba a secularizarse a la par del Estado moderno, acontecía dentro de lo estipulado por la moral cristiana y los valores consagrados en el Evangelio. Violentar los códigos de este último hubiera sido, además de imposible, vano de cara a la construcción nacional para el momento histórico y cultural del siglo XIX; esto es, un periodo híbrido entre la Biblia y el fusil.

Si bien los románticos pretendieron con afán la rebelión individual; es decir, “estaban lejos de la sociedad –que ahora los negaba o los abandonaba–, y por eso se sumían en sus individualidades; en su *yo* se buscaba la redención” (Peña Gutiérrez 67), el abordaje de la religión –de lo religioso–, en tanto referente colectivamente tratado a nivel literario no

pasó por la supresión radical. De la religión se tomó el sustrato moral como condición necesaria para conformar naciones ideales e idealizadas en términos de virtud y probidad ética. Esto no niega de ninguna manera que la recurrencia en el uso del hecho religioso pueda leerse como anacrónica en un continente que saludaba la modernidad impulsada por el liberalismo en la segunda mitad del siglo.

Desde nuestra postura, los románticos, aun manteniendo franco diálogo con los ejes estructurales del catolicismo, se articularon con el proyecto secular decimonónico de modo consecuente con la historia, pues de acuerdo con la literatura sociológica especializada –Giacomo Marramao, Karel Dobbelaere, Gianni Vattimo, Talcot Parsons, Émile Durkheim etc. – la secularización no suprime la religión sino que la reubica dentro de un nuevo orden racional y funcional. Sumado a esto, el hecho de procurar la conformación de una nación libre y con sólidos principios morales, donde los sujetos tuvieran cierta autonomía al interior de ella, constituyen relecturas del inmovilismo colonial superado con el advenimiento de la modernidad. El contacto con lo religioso no desconoce el espíritu progresista del escritor romántico hispano, pues mientras los europeos volvían una y otra vez al pasado nuestros autores pretendían con celeridad la fundación de un nuevo discurso nacional de tipo civil. Sobre la formación discursiva nacionalista recayó una fuerte carga simbólica e ideológica que exaltó el Estado, sus nacientes instituciones políticas, militares y culturales; así como sus prácticas legales y administrativas. Con respecto al mencionado perfil progresista del escritor romántico hispanoamericano, María Ximena Hoyos Mazuera puntualiza lo siguiente: "el carácter proyectado hacia el futuro es uno de los temas que tiene la novela romántica latinoamericana, en contraste con las novelas europeas que buscaban volver al pasado, recobrar el pasado. Por ejemplo, el escritor escocés Walter Scott en la

novela *Ivanhoe*, describe las hazañas de un héroe medieval del siglo XII, en la plenitud del siglo XIX (20). Si bien lo planteado por Hoyos Mazuera es cierto, es necesario hacer una precisión importante para corregir cierta vaguedad en el concepto expuesto. El carácter proyectado hacia el pasado es, en efecto, propio de la novela histórica europea; mas no por ello puede generalizarse como tendencia definitoria y homogeneizante de una amplia producción novelística. De ser así se negaría, por ejemplo, el carácter proyectado hacia el futuro de obras con matiz social como *La madre*, de Máximo Gorki.

Si además de la proyección al futuro se valora positivamente la mencionada relación entre moral y progreso, puede formularse lo siguiente: de cara a la preservación de la virtud la religión permitió tanto confeccionar el presente como sentar las bases morales y espirituales del futuro en Hispanoamérica. El hecho de conferir características sagradas al Estado emergente –celebración de efemérides, desfiles conmemorativos, exaltaciones de héroes patrios, celebración de natalicios, etc.– explica la pervivencia del catolicismo tanto para el fortalecimiento institucional, en general, como para el positivo arraigo del sentimiento nacionalista, en particular. Bien sabido es que el cultivo de lo nacional constituyó uno de los principales ejes ideológicos del romanticismo.

Al igual que los románticos europeos, los hispanoamericanos –incluidos desde luego Jorge Isaacs y Juan León Mera– también pretendieron forjar una historia que requería concreción en lo práctico. Por esa razón se llevaron a cabo exaltaciones laicas de la prosa poética, de la conciencia nacional en términos de arraigo a la patria y de la prodigalidad de la geografía a través de la exaltación de lo bello<sup>14</sup> y lo diverso.

---

<sup>14</sup> Lo bello es verdadero. Ver Isaías Peña Gutiérrez. *Manual de Literatura Latinoamericana*. Educar Editores, S.A. 1987.

Esos cuatro ejes focalizan desde nuestra perspectiva los principales esfuerzos del proyecto romántico. Ahora, esta recuperación de lo nuestro no se tradujo en una condena pugnaz de la injusticia social y la dominación capitalista internacional en América Latina. La crítica frontal y beligerante con respecto a este tema acaeció de manera mucho más estructurada y radical hacia 1930<sup>15</sup>; periodo durante el cual una nueva generación de narradores que había superado ya los lastres románticos y costumbristas, fungió como conciencia histórica y social para impugnar el sabotaje sistemático a los intentos de configuración cultural y económica propios. Algunas de las obras que enarbolaron dicha causa reivindicatoria fueron *Mancha de aceite*, del colombiano César Uribe Piedrahita, y *Mamita Yunai*, del costarricense Carlos Luis Fallas. En el caso ecuatoriano en particular, y como bien precisa la investigadora Trinidad Barrera, el espíritu de denuncia cobró notoriedad cuando, en 1930:

Se publica una colección de cuentos de varios autores (Joaquín Gallegos Lara, Enrique Gil Gilbert y Demetrio Aguilera Malta) cuya acción se sitúa en la costa selvática y entre los montuvios. Su título, *Los que se van*, representa el comienzo de un vasto movimiento literario en Ecuador orientado hacia un realismo de base social y política. Preocupados por el destino de su patria, dieron un fuerte contenido de crítica social a su obra presentando la situación semicolonial del Ecuador, en serio contraste entre el latifundismo y la miseria campesina. Ciertos aspectos del conflicto social llegan a ser motivos literarios, tales como el gamonalismo, la explotación del indio serrano, la del montuvio costeño, la del cholo ciudadano; la penetración imperialista, la huelga, el cuartelazo, etc. (51).

Si bien estas características no son propias del tiempo que estudiamos en el presente proyecto, huelga decir que la falta de beligerancia para criticar, propia del romanticismo, no niega los esfuerzos de pensadores como el venezolano Andrés Bello y otros –Lizardi,

---

<sup>15</sup> Véase al respecto el trabajo de Donald Leslie Shaw: *Nueva Narrativa Hispanoamericana*. Editorial Cátedra. 1981.

Felipe Pardo Aliaga, Sarmiento, etc.– por denunciar, durante el mismo siglo XIX, tanto el monopolio europeo en América como el traslado de modelos y fórmulas políticas europeas sin un para qué claro y estructurado. Para Jean Franco, “el artista se encontraba en una posición difícil entre el influjo de Europa y las necesidades de una cultura nacional” (13).

Así visto, y es lo que nos interesa destacar, el romanticismo desempeñó un importante papel que inspiró el derrotero libertario de América. Lo bello no estuvo al servicio del arte por el arte. Por el contrario, lo bello inspiró el despertar de una nueva mentalidad ahora interesada en reconocerse a través del redescubrimiento de lo propio. Con esto se estimuló un desarrollo en órdenes como el social, el político y desde luego el intelectual<sup>16</sup>. En consecuencia, el americanismo, literario y político, empezó a emerger y a consolidarse como el más expedito camino para construir, en un sentido mucho más profundo, nuestra realidad. Si luego de la independencia de España hubo paradójicamente un “fuerte sentimiento de desarraigo” (Gutiérrez Peña 67), los románticos se dieron también a la tarea de unificar y cohesionar la nación y sus gentes a través de la exaltación del romance, de la prosa poética y de la naturaleza exuberante. Llamar la atención sobre la magnificencia de una geografía portentosa que contenía en sí la variedad y la riqueza necesaria para hacer frente a los desafíos industriales de la modernidad, constituyó un acto decisivo para afianzar la nueva identidad pretendida. La exuberancia propia de América fue contemplada por segunda vez. Ya no desde la perspectiva exotista y delirante de los

---

<sup>16</sup> Esto, principalmente, si se toma como eje de referencia a los escritores-soldados que se debatían constantemente entre la pluma y el fusil, como señala Jean Franco: “Hacia 1830, prácticamente todo el continente latinoamericano presentaba espectáculos de guerra civil, violencia o dictaduras; los pocos escritores e intelectuales habían sido marginados o forzados a participar en las refriegas” (10).

expedicionarios reales y cronistas de Indias, sino como símbolo palpable de la utopía redentora, del auténtico color local. De acuerdo con Pedro Henríquez Ureña:

La descripción de la naturaleza, que comenzó con los neoclásicos, fue ahora para nuestros románticos un deber que habría de cumplirse religiosamente. Era un dogma que nuestros paisajes sobrepasaban a todos los demás en belleza. Nuestros poetas y escritores intentaron y prácticamente llegaron a realizarla, una conquista literaria de la naturaleza en cada uno de sus aspectos: nuestras interminables cordilleras, las altas mesetas de claros perfiles, el aire transparente y la luz suave, selvas tropicales, desiertos, llanuras como mares, ríos como mares, y el mismo mar remanente (55).

El énfasis en la textualización y poetización de lo geográfico tuvo en calidad de fenómeno accesorio un proceso de particular importancia: el redescubrimiento de lo autóctono. Así lo evidencian *María* y *Cumandá* –sobre todo la primera– con el fin de fortalecer las singularidades culturales violentadas y diezmadas durante la conquista y la época colonial, posteriormente. Al respecto, María Ximena Hoyos Mazuera indica lo siguiente:

Debido a que los países nacientes hispanoamericanos conocían poco de su pasado –pues el mundo indígena estaba olvidado y la cultura negra, nueva en el continente, estaba excluida de cualquier estudio debido al prejuicio que aún existía—, los románticos latinoamericanos se fueron en busca del origen estudiando lo que veían en el propio entorno. De esta forma se dio comienzo a la literatura de costumbres que se desarrolló de distintas maneras en los diferentes países de Hispanoamérica (58).

Desde la perspectiva romántica, el análisis y la observación de lo autóctono constituyeron un paso más en el fortalecimiento de la independencia que ya se había logrado en lo político. Con esto no negamos, de nuevo, la enorme influencia de los románticos europeos en tanto escuela –son indiscutibles las marcas de Bernardin de Saint–Pierre, Chateaubriand y Lamartine en *María* y *Cumandá*–; no obstante, los préstamos de forma y contenido, franceses en particular, no diluyeron el carácter intrínseco del romanticismo hispanoamericano en términos de la consolidación de lo nacional y de la literatura nacional.



Esta precisión es importante en la medida en que soporta la clave nacionalista en que fueron escritas ambas obras. En ellas, como se demostrará, la interpretación de la realidad social, cultural y política va más allá del interés por el trato facsimilar de las bellas formas del romanticismo europeo. Por el contrario, tanto *María* como *Cumandá* profundizan, sobre todo la primera, insistimos, en las tensiones de carácter histórico y político acontecidas en América Latina: en primer lugar, y como se indicó en líneas precedentes, está el orden de lo religioso cuyo fin era definir el espíritu moral de las sociedades; en segundo lugar, el problema de la alteridad indígena y afroamericana reconoce los conflictos suscitados en torno a la mixtura étnica inevitable. Las novelas dan cuenta de una coexistencia racial que incomodó a las principalías colombianas y ecuatorianas respectivamente. Esta situación permitió tanto a Jorge Isaacs como a Juan León Mera una reactualización del pasado colonial en inminentes tiempos de secularización y apertura a la modernidad. En tercer lugar, ambos autores se dieron a la tarea romántica de idealizar un amor inviable que fungía como símbolo de los sueños de progreso nacional a través del sacramento del matrimonio. Para tal fin, se afianzaron las alianzas entre familias hegemónicas integradas por ricos patriarcas y terratenientes. Asimismo, se exaltó por última vez la autoridad indiscutible del padre y la justicia en el trato hacia los subalternos. Esto último se explica como resultante de la transición que experimentó la economía a raíz del advenimiento de la modernidad, tardía por cierto. Ésta, en todo caso, instó a la industrialización y no a la continuación de los mayorazgos y demás rezagos del orden colonial. En relación con el complejo proceso de actualización económica colombiana durante el siglo XIX, cabe traer a colación lo propuesto por Fernando Cruz Kronfly al referir que:

Intelectuales, negociantes y hombres de empresa asumieron en algunos casos el espíritu y la acción progresiva de la modernidad capitalista, mientras el resto de la población de hacendados y peones apenas si conseguían ir colgados de la cola del coche, con el rostro cubierto de carbón de chimenea y los ojos cegados por el humo espeso, sin entender nada de aquel viaje. En nuestro país, valga la metáfora, el coche de adelante marchó siempre casi vacío, pues ni siquiera la burguesía en su conjunto se incorporó orgánicamente a la modernidad espiritual, en un sentido pleno y verdadero. Su estrecha relación con la tierra hizo de nuestras burguesías de hoy unas clases relativamente domésticas y provincianas, espiritualmente premodernas (15).

Si bien es cierto que el carácter doméstico y provinciano influyó las formas de ser y actuar de las burguesías presentes en *María y Cumandá*, también lo es el hecho de que la novela de Isaacs abrió una primera puerta para salir de la premodernidad espiritual y civil en Colombia. Más allá de la simpatía romántica hacia las negritudes, la textualización de tentativas de manumisión y promoción de la libertad allanó el camino que condujo, como se verá más adelante, a la posterior consecución de un nuevo estatus vital para los sectores subordinados. Antes de pasar al siguiente capítulo, consideramos pertinente detenernos para reflexionar sobre las relaciones existentes entre la literatura romántica europea, francesa en particular, y la hispanoamericana. Si bien autores como Jorge Isaacs y Juan León Mera bebieron de las fuentes literarias del viejo continente para sumarse al encausamiento espiritual de Colombia y Ecuador, destellan aún en el panorama académico valoraciones en las cuales las nociones de calco y copia flagrante de tramas, símbolos y formas empañan el mérito no solo creativo –adaptativo– sino el esfuerzo por textualizar una conciencia nacional sólida y, a pesar de todo, muy americana.

Diremos, en primer lugar, que sí abundan las similitudes de forma y contenido entre *María y Cumandá* y obras como *El genio del cristianismo* de Chateaubriand. Esto, además de innegable, resulta apenas esperable en un momento de fervor tanto de modelos estéticos

exquisitos como de estructuración ideológica de los estados nacionales en América Latina. Ahora bien, insistimos, los préstamos de forma no se tomaron como estrategias para trasladar arbitrariamente a América los conceptos de progreso, igualdad y predominio de la razón. No se trató de imponer lo de allá sobre lo de acá porque sí. Como bien señala Francois Perús refiriéndose a la novela de Isaacs, "lo que hay en *María* es una reelaboración interior de los géneros o las formas a las cuales apela" (44).

Son justamente las reelaboraciones que se hacen tanto en *Cumandá* como en *María* –sobre todo en esta última– lo que tomaremos como punto de referencia para explicar tanto las similitudes temáticas como el calco estilístico aducido con severidad por algunos sectores de la crítica académica. Inicialmente, se aludirá al idealismo cristiano del cual *El genio del cristianismo*, como señala Perús, "aparece precisamente como la máxima expresión" (50). Si para Chateaubriand (1768–1848) el cristianismo en tanto doctrina estimuló la capacidad creadora –estética– de los artistas de su época, para Isaacs y Mera la valoración de éste no se realizó considerando las facultades imaginativas que posiblemente contribuyese a forjar en los escritores del continente. Muy por el contrario, la belleza del hecho estético en las novelas que estudiamos se sustenta en la exploración minuciosa e inteligente de la prosa que deviene sin trauma ni delito en poema narrativo y viceversa. Esto es un asunto netamente técnico y estilístico, no de asombro trascendental o espiritual.

Mientras Chateaubriand textualizó un asombro que fue desde lo litúrgico a lo musical y desde la oratoria a la arquitectura, Isaacs y Mera tomaron del cristianismo su capacidad para regular comportamientos dentro de la sociedad. Desde luego es cierto que en *Cumandá*, particularmente, hay una fusión entre la divinización de las selvas y el hecho

religioso; lo cual instala la novela dentro de la lógica del deslumbramiento forzado ante la naturaleza exuberante. No obstante, el verdadero uso del catolicismo halla su punto más alto, no como evocación solamente sino como confección del tiempo presente, en tanto doctrina útil para convertir a los indígenas paganos y premodernos al dogma imperante.

Quizá el diálogo intertextual entre las novelas de Isaacs y Mera y *El genio del cristianismo* se explique, en una de sus variantes, justamente, a partir de los complejos procesos de la evocación y la confección del tiempo presente. Mientras el autor francés veía con tristeza y evocaba, nostálgico, la destrucción de iglesias a raíz del ardor revolucionario de 1789 y, de paso, las afectaciones sufridas por el clero, Mera e Isaacs advirtieron lo bello en la idealización de los elementos que podían consolidar sus respectivas naciones: la exuberancia, la prosperidad y la probidad moral. No era la religión la que prodigaba belleza *per se*; ésta era, simplemente, la que establecía los parámetros de dominación y armonía social tan difusos a lo largo y ancho del siglo XIX. Innegable es, desde luego, que la armonía es una de las formas de la belleza.

Ahora bien, en torno a las lecturas del hecho religioso hay que considerar algo importante. Y es que además de la crítica a la Revolución Francesa, Chateaubriand miró con recelo el movimiento de la Ilustración que la nutrió e impulsó. Referimos esto como diferencia estructural de fondo pues en *María* se hacen, por el contrario, guiños de beneplácito a la modernidad entendida justamente como revolución. Quizá sea en *Cumandá* donde resulten más notorias las sanciones hacia las formas liberales de edificación nacional. En virtud de esto, *María*, por lo menos, se separa del calco temático en gran medida y toma las bellezas formales de la escritura en tanto proceso estético. Si de copia temática se habla, habría que decir que Isaacs bebe de la tradición española, monárquica y

feudal. De Francia nada toma como eje estructurante de la ideología de su novela. Los modelos jerárquico–sociales españoles le dan el cuerpo y las bellas formas francesas, de moda por entonces, lo visten y embellecen.

La noción de calco temático entre las dos novelas objeto de estudio y la obra de Chateaubriand pierde fuerza pues ni *María* ni *Cumandá* condenan la reorganización civil y jurídica producto de los cambios propios del siglo XIX. Ahora, esto no niega que en particular las luces de la razón en un sentido moderno y emancipador no alumbren el texto de Mera, insistimos en ello. En el caso de la novela de Isaacs, por el contrario, las tentativas revolucionarias se perciben de manera tímida mas se traducen en miramientos a favor de la manumisión. Así, pues, descartamos de plano y más allá de los conceptos tradicionales evidenciados por la crítica –amor, tragedia, muerte, imposibilidades, etc.– una singular diferencia en el empleo del hecho religioso como copia principal. Para sintetizar diremos que *María* lo emplea de forma arquetípica dentro del estilo de la narrativa decimonónica. A su vez, *Cumandá* lo usa desde lo político para convertir al indígena. Las diferencias que advertimos encuentran otro punto de apoyo en el siguiente planteamiento de Perú:

Antes que en un tratado teológico destinado a probar la verdad de la religión cristiana, *El genio del cristianismo* consiste en un diálogo con la cultura clásica e ilustrada, y en una reinterpretación de la civilización occidental a la luz de un cristianismo difuso, de carácter esencialmente poético. De ahí su marcada heterogeneidad formal y la gran diversidad de registros discursivos adoptados por el autor, que van desde el estilo ensayístico de la meditación filosófica hasta el lirismo de las numerosas descripciones o las narraciones poéticas, destinadas a ilustrar y volver sensibles las bellezas del universo que mueven a la fe (52).

Observada en detalle, la anterior conceptualización establece un hecho categórico: el diálogo con la cultura clásica e ilustrada. Chateaubriand vuelve a las fuentes primigenias

de la cultura universal y establece con ellas un debate para reinterpretar la civilización occidental. Este proceso, a todas luces complejo, instala su obra en un puesto de avanzada dentro del contexto de la literatura romántica europea. Más allá de la mucha o poca apología del cristianismo, el hecho de establecer puentes de diálogo estético e intelectual ya instala la obra en un sitio particular. Desde nuestra lectura, Isaacs reinterpreta su tradición económica y familiar/burguesa en el momento mismo en que da, como se verá posteriormente, una figuración simbólica al negro dentro del espacio doméstico. Ahí hay, como en *El genio del cristianismo*, una relectura/interpelación de los procesos civilizatorios en occidente.

No sucede lo mismo con *Cumandá* en la medida en que reitera la necesidad de conversión del indígena del oriente ecuatoriano al catolicismo sin valorar su alteridad cultural e ideológica. Mera, al contrario de Isaacs, reviste su novela con un ropaje doble que la hace, de manera mucho más expedita, dueña de las tentativas de réplica: mientras que por un lado toma muy en serio las directrices morales españolas y las impone al espacio-tiempo –cronotopo– de su novela, por otro, embellece el drama histórico social con los ornamentos típicos del romanticismo francés. Mientras en *María* el uso de la tradición religiosa no empaña las perspectivas de progreso civil, en *Cumandá* sí sucede esto; con lo cual pueden empezar a elaborarse distanciamientos críticos que esclarezcan los alcances, grados e influencias de la adaptación de modelos y fórmulas narrativas extranjeras en las literaturas colombiana y ecuatoriana del siglo XIX.

Al generar metodologías de interpretación en torno a las novelas de Isaacs y Mera, hay que tener cuidado pues éstas no se pueden etiquetar por igual en lo que a préstamos de forma y contenido se refiere. La noción de calco habría de mirarse con sumo cuidado pues

copiar un motivo, una arista temática, es una práctica directamente epocal; mientras que el desde dónde y para qué se copia teniendo en cuenta aspectos políticos e históricos es otra.

Ahora bien, y esto debe quedar suficientemente claro, las obras francesas del siglo XIX sí moldearon el imaginario no solo estético sino también moral y espiritual de autores como los dos que aquí estudiamos. El desarrollo de una conciencia sensible que matizara los horrores de los conflictos interinos, el tránsito por los predios de lo recto y lo probo y, sobre todo, el arraigo de la burguesía emergente como clase capaz para dirigir los destinos nacionales, actúan como procesos especulares que la literatura hispanoamericana pretende de la europea en busca de ese reflejo, o pretensión mejor, de ser modernos como categoría mental. La modernización, asumida como desarrollo técnico e instrumental a la luz de las lúcidas explicaciones de Cruz Kronfly, constituye un ámbito de reflexión que no atañe a lo que en este momento se pretende abordar. Dicho esto, entonces, véase cómo *María* y *Cumandá* dialogan con lo que se plantea en algunas de las más significativas novelas románticas francesas como *Atala* y *René*.

Evidente es que tanto Isaacs como Mera invierten grandes efectismos en la descripción de las selvas y las bondades naturales de sus respectivas patrias. No obstante, y como se explicará en el capítulo correspondiente, mientras Chateaubriand siente un asombro verdaderamente intenso, un estremecimiento mayúsculo por la geografía que lo recibe para redimirlo de su resequeidad espiritual, Isaacs aprovecha la naturaleza y la prodigalidad de la tierra de promisión que es el Valle del Cauca para mostrar las posibilidades de desarrollo que trae implícita la ya mencionada modernidad.

Al mismo tiempo que se hace tributo a la tierra, se le percibe como un reducto que sin dejar de ser importante, ni mucho menos, deberá ceder su protagonismo al desarrollo

industrial. Esta transición insinuada sostiene, por ejemplo, la base económica de la manumisión. De ahí que ésta no sea solo un proyecto romántico. También lo es administrativo en la medida en que afecta las formas de manufactura de una burguesía agraria enraizada en el pasado feudal.

En *Cumandá*, a su vez, el *leit motiv* de la sacralización de la tierra y la geografía constituye un asunto estratégico que eleva el oriente del país a la categoría de templo. Es decir, Juan León Mera complejiza y funde la perspectiva del extrañamiento de Chateaubriand con el asunto político, católico y conservador propio del Ecuador durante el periodo anterior a la Revolución Liberal de Don Eloy Alfaro. En vista de esto, es acertado pensar que es *Cumandá* la novela que porta las principales similitudes con la novelística de Chateaubriand. Contribuyen a reforzar esta hipótesis las evidentes y numerosas intertextualidades trágico/amorosas. Mientras la voz del narrador en *Atala* se extasía alimentando las miradas del exotismo a partir del descubrimiento de una geografía desbordante que da sosiego al espíritu, Chactas y Atala luchan infructuosamente por consolidar su amor. Así como Cumandá se enamora de Carlos, su hermano, el viejo Chactas se enamora de Atala, joven también indígena como él quien además pertenece a una tribu enemiga de Los Natchez. Dado este asunto, ciertamente problemático, Chactas es condenado a muerte pero ella lo salva. Igual sucede con Cumandá en relación con Carlos.

El hecho diferenciador es que en la narración de Mera es el joven quien representa un enemigo mayor dada su condición de representante de la modernidad occidental. En *Atala* las diferencias entre tribus no alcanzan el peligro superlativo que sí representa Carlos en relación con la experiencia mágica, mítica y ritual de las comunidades del oriente ecuatoriano. En medio de estas tensiones, el padre Aubry intenta casar a los jóvenes de la



novela de Chateaubriand sin conseguirlo. Igual sucede en *Cumandá* cuando la joven le dice al padre de Carlos, su propio padre como se revela a lo largo de la narración, que los case. Tras no conseguirlo se suicida al igual que Atala. Así como Chateaubriand perfila en su narración la importancia de la religión desde la perspectiva de la melancolía y lo sublime, Juan León Mera hace lo propio a través de la figura dulce y siempre meditabunda de Carlos. Así el panorama, el romance funge como estrategia para consolidar el Ecuador Católico. El calco temático tiene una clara función ideológica que no existe en *María*.

En la novela de Isaacs el drama amoroso llega hasta la biblioteca de Efraín y de ahí pasa a las manos de María, quien llora y atiza las lecturas lacrimógenas de la novela. La prima hermana del joven protagonista solloza la desventura sentimental de Atala que también será suya. A diferencia de Mera, el escritor vallecaucano toma el motivo del amor prescindiendo por entero del uso que le da el ambateño.

Desde nuestra perspectiva, y teniendo en cuenta que las reformas liberales se efectuaron en América Latina entre 1847 y 1863, Isaacs apeló al ya clásico motivo del amor/desamor para sensibilizar la lectura en medio del correlato político e histórico. Al tiempo que se procuraba la modificación de ciertas dinámicas señoriales excluyentes, el autor vallecaucano supo leer el rol edificante de la novela como género clave para la educación sentimental de una demografía emergente. Desde luego, Mera también fue consciente de eso; razón por la cual además de usar el motivo del romance para legitimar la necesidad de consolidar un Ecuador católico, se valió del motivo sentimental para elaborar dos procesos puntuales. En primer lugar, hacer resistencia a los sectores radicales que clamaban por la laicización del Estado y, en segundo lugar, ganar la simpatía de las masas

populares que veían en la experiencia del amor la posibilidad idealizada de afrontar los nuevos desafíos nacionales en clave cristiana.

A raíz de lo anterior, puede señalarse algo importante en relación con *María* y *Cumandá*: se trata del surgimiento de un carácter ciertamente pedagógico. Esto, desde luego, habrá que leerlo atendiendo las características e intereses ideológicos de cada novela. ¿Pedagogía para la libertad o continuación de la tradición? ¿Pedagogía para reivindicar al subalterno o para someterlo a la luz de un dogma? Lo cierto es que ante el alto porcentaje de analfabetismo propio del siglo XIX, la literatura actuó gradualmente como guía para la instrucción de las masas que se hallaban a la deriva ante una libertad desbordante y desigual.

La consolidación de una narrativa que cuestionara elementos del pasado y, a su vez, promoviera nuevos valores a través del romance y el idilio, nos referimos a *María*, fungió dentro del romanticismo como una forma de educar y formar sentimentalmente una nueva conciencia laica; un amor traspuesto a la patria que empezaba a disponer de ritos y símbolos propios para dignificar tanto el nuevo proyecto nacional como al escritor que pasaba a cumplir un rol protagónico, casi sacerdotal, dentro de la nueva instrucción civil popular. En virtud de esto puede señalarse, entonces, que un importante número de novelas románticas hispanoamericanas se unieron al idealismo secular en torno a ciertos principios que, como refiere Rafael Gutiérrez Girardot, cifraron esperanzas “alrededor de la fe en la ciencia y en el progreso, la perfección moral del hombre y el servicio a la nación” (50).

Sus alcances en tanto género portador del espíritu moderno movilizaron nuevas sensibilidades expresivas alejadas del metro y la versificación –a pesar de que se cultivó la prosa poética–, así como novedosas reinterpretaciones sobre la política y la cultura.

La novela romántica articuló a un tiempo lo estético inherente al arte y el fortalecimiento de valores patrióticos. Ignacio Manuel Altamirano, desde esa perspectiva y con discurso militante, “había defendido la novela popular como el género adecuado a la época, útil para la educación del pueblo en el sentimiento nacionalista” (Rama 77).

La gradual instrucción del pueblo, que cobró protagonismo en las naciones emergentes –entre otras cosas por una dinámica expansiva de la educación así como de la diversificación de escuelas profesionales en las universidades–, como precisa Ángel Rama, se erigió como un paso firme en cuanto a modernización e igualdad social se refiere y ahí, en dicho proceso, “quizá la novela no es más que la iniciación del pueblo en los misterios de la civilización moderna, y la instrucción gradual que se le da para el sacerdocio del porvenir” (Altamirano 28–29).

El lenguaje empleado, si se observa en detalle, se presenta totalmente secularizado. Hay una evidente transposición de contextos: del litúrgico al civil. Términos como *iniciación*, *misterios* y *sacerdocio del porvenir*, son constituyentes de un universo textual/discursivo que bajo la óptica de la emancipación sacralizan la vida seglar y exaltan la justicia, la igualdad y la libertad como componentes primarios e indispensables de la nueva configuración política y cultural nacional propia del romanticismo.

Finalmente, si aludimos a *René* podríamos decir algunas cosas de manera puntual: tanto *María* como *Cumandá* dialogan con esta novela a través del motivo del desamor, así: Efraín nunca logró estar con María y Carlos tampoco pudo estar con Cumandá. De igual modo, René experimentó un profundo desasosiego al contraer nupcias con una joven con la que no tenía nada en común. Asimismo, las tres novelas generan un clima de tensión sensual dado que los amores juveniles que se pretende materializar son entre primos hermanos,

como en el caso de *María*, o bien entre hermanos directos como sucede con las parejas Carlos/Cumandá y René/Amélie.

La soledad, a su vez, constituye otro de los motivos que puede establecer puentes entre las tres narraciones. No en vano Carlos, incluso más que Efraín, guarda mayor similitud con René en cuanto a este ítem dado su acentuado carácter melancólico. Para concluir, insistimos en que es la religión el mayor vaso comunicante. Además de lo planteado en páginas anteriores, establecemos ahora lo siguiente: es el ingreso al convento lo que aleja de las tentaciones sensuales a Amélie. Cumandá, por su parte, no escapa de la sensualidad pero abraza el catolicismo para poder estar con Carlos. María, a su vez, se encuentra lista para consolidar su unión con el joven Efraín una vez Salomón, su padre, pide al padre del narrador que la convierta al catolicismo para no hacerla desdichada. Una última arista, dentro de las más importantes, se articula en torno al valor de las mujeres que actúan desafiando el patriarcado. Aludimos desde luego a Cumandá y Atala. Bien señala la investigadora Trinidad Barrera que "en ambas novelas ellas son las valerosas, fuertes y decididas" (1998). María, por su parte, queda excluida de esta posibilidad de diálogo pues la sumisión no le permite alzarse como veremos más adelante.

## **2.2. *María y Cumandá*: entre la modernidad y la influencia del catolicismo en América Latina durante el siglo XIX**

Dado el carácter histórico-literario que estructura la presente investigación, consideramos importante precisar ahora el derrotero teórico que se seguirá para el abordaje de las dos obras objeto de estudio. En primer lugar, se tomarán elementos de análisis propios de la socio-crítica a partir de algunas formulaciones teóricas de Edmon Cros y Claude Duchet.

Asimismo, se emplearán algunos conceptos del análisis hermenéutico propuesto por Paul Ricoeur. En segundo lugar, y como se indicó en la introducción, se retomarán también premisas formuladas por Eva Kushner en su análisis *Articulación histórica de la literatura*.

Para iniciar partimos del siguiente axioma: “el texto literario crea un espacio dialógico que permite al lector insertarse en la historia a través de aquél. Esto quiere decir a la vez que el texto literario no es aislable del discurso social en ningún caso, y que tiene, o por lo menos puede tener, una función propia en el seno de aquél” (Kushner 141). Si se toma como punto de referencia el siglo XIX, momento de conformación de las literaturas nacionales en Hispanoamérica, puede entenderse a cabalidad el anterior concepto. Esto en razón de que para el momento finisecular que atestiguó la escritura y posterior publicación de *María*, en 1867, y de *Cumandá*, en 1879, la integración entre texto, ideología y (re)–construcción nacional era transversal al proyecto latinoamericanista en lo político y lo artístico.

No obstante, desde nuestra perspectiva lo interesante es explicar la ubicación de las novelas en un contexto social beligerante pero ciertamente católico; esto es, con fluctuantes rasgos de hibridez. Es de nuestro interés analizar cómo ambas se articulan, o no, –cómo y en qué forma– con el progreso inherente a la imposición del liberalismo en Hispanoamérica. Es decir, cuando se publica la obra de Juan León Mera, la primera que se analizará en este capítulo, acontecían en el continente dos procesos históricos 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 cumplía la función social de homogeneizar en torno a la fe el perfil del sujeto nacional.

*Cumandá* es desde luego una novela romántica; su plano semántico, desde un acercamiento narratológico, permite interpretar sin dificultad un conjunto de rasgos sacralizadores de la nación<sup>17</sup> y lo nacional a partir de una formación discursiva en clave católica que diviniza las selvas del oriente. “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). Esto constituye no solo el nivel más evidente sino el menos problemático. He ahí el sello idílico, edénico, y la visión católica del autor. Ahora, para evaluar si en tanto obra se vincula o no –cómo y en qué medida, a partir de qué marcas textuales– al proyecto secular que se vivía bajo el gobierno de Ignacio de Veintemilla desde 1876, proponemos las siguientes categorías de indagación, ya indicadas desde el capítulo introductorio: a) el empleo de la religión como elemento ideológico para fundar los cimientos morales del Ecuador dentro de un contexto liberal; b) la asignación de una importante función civil a la mujer en tanto madre fundante de la nación, instancia que se reviste con altos valores morales; y, por último, c) la representación masculina, encarnada en Carlos, que legitima el modelo patriarcal decimonónico.

---

<sup>17</sup> Si bien la bibliografía sobre este tema es muy amplia, al igual que las definiciones, consideramos pertinente para el presente proyecto la que propone Tymothy Brennan al referir que “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).

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

Juan León Mera (Ambato, Ecuador, 1832–1894) emprendió desde su ejercicio político<sup>18</sup> 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<sup>19</sup> en la cual el catolicismo fungiese como doctrina imprescindible para reforzar los vínculos entre la ciudadanía y la nación.<sup>20</sup>

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, da cuenta de lo que a juicio del autor debía ser el Ecuador ideal: una república libre, sí, pero conservadora en lo político y homogénea en torno a sólidos

---

<sup>18</sup> “Juan León Mera cumplió altas funciones en servicio de su ciudad, de su provincia, de su patria en el Congreso y formó parte de Sociedades Literarias. Fue uno de los fundadores de la Academia Ecuatoriana de la Lengua, en 1875, y Correspondiente de la Real Academia de la Lengua Española” (Afese 50).

<sup>19</sup>“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 tanto un fenómeno de la más pura raigambre política, extraño a la concepción estética del arte... la nación misma es una abstracción, una alegoría, un mito, que no corresponde a una realidad constante” (Mariátegui 234–235).

<sup>20</sup> Nos adherimos, también, a la definición de nación que propone 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).

principios éticos y valores morales que solo el catolicismo podía prodigar. ¿Sobre quién recae, en consecuencia, el proyecto homogeneizador? ¿Quién necesita ser encauzado y redefinido a la luz de los principios conservadores y católicos? Estos interrogantes nos conducen a analizar en profundidad la situación del indígena a partir del conflicto que representa su alteridad en las coordenadas narracionales de espacio y tiempo que propone la ficción novelada.

#### **2.4. *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 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 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 Fénix* (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 segmento:

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).

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

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, según Amaryll Chanady en su texto *La conceptualización del otro en las sociedades periféricas*, podría explicar esta apremiante necesidad de conversión en tanto traslado ideológico, heredado por los colonizadores, a América. “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 al mismo tiempo 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*”, donde 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 moralizadora<sup>21</sup>. En el momento en que la religión civiliza/occidentaliza al indígena; es decir, lo transforma en otro a través de la

---

<sup>21</sup> Véase Juan León Mera. *Cumandá*. Ed. crítica de Galo René Pérez. Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1996.

evangelización, se produce un cambio de estatuto y emerge una dimensión dual<sup>22</sup> 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 los cristianos, y acertaremos el camino” (Mera 164–165).

¿Cuál es, entonces, la otredad que se sanciona y nos permite leer la novela como un texto opuesto a la secularización propuesta por los gobiernos liberales? Responder esta pregunta implica un acercamiento a las formulaciones teóricas de Edmond Cros. Decimos 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:

---

<sup>22</sup> 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).

[...] 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 católico-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, 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 –en lo político– y homogeneizantes –en lo espiritual–, no se eximen tensiones cuando es lo otro, 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. Desde nuestra lectura, 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 tamboriles 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 indómita 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**<sup>23</sup> 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).

---

<sup>23</sup> Los resaltados son nuestros.



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.

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 legitima 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 Moreno<sup>24</sup> entre 1860 y 1875; apenas cuatro años antes de la publicación de la novela, Juan León Mera retoma el fervor religioso como camisa de fuerza que conduce al aborígen 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**<sup>25</sup>. 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 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 caracterización, ciertamente caricaturesca, la narración los define ahora como seres desproporcionados que no pueden controlar sus interacciones comunitarias a causa del exceso de licor:

---

<sup>24</sup> Véase *El período Garciano: panorama histórico 1860-1875*, en Nueva historia del Ecuador, v. 7, Quito, Corporación Editora Nacional & Grijalbo, 1990. 235.

<sup>25</sup> Los subrayados son nuestros.

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, empujaba 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 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 en síntesis 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* 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. *Cumandá* anula el pluralismo político en contraposición a la mixtura étnica que sí es apoyada, claro está, con muy notables intereses partidistas.

Si para la mayoría de países de América Latina la pervivencia del catolicismo significó atraso para el desarrollo de la vida social, en *Cumandá* significa progreso y proyección al futuro. El aborígen adquiere un cierto grado de modernidad cuando se une a un sistema cultural que lo redefine –al negarle su identidad –para hacerlo devenir en otro imaginado, pretendido y moldeado por los catequizadores.

La modernización, que finalmente nunca se presenta de manera terminada en la novela, pues el romance se frustra, deviene como proceso insinuado cuando la joven protagonista se inserta en la dinámica doctrinal del catolicismo 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 que 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.

## **2.5. Alteridades negadas, ¿subalternos mudos o enmudecidos?**

Dada la intención ideológica de la trama: convertir al indígena para incorporarlo cristianizado al nuevo Ecuador, resulta apenas esperable que existan tensiones que van desde lo dogmático hasta lo cultural pasando por lo moral y lo sentimental. En ese orden de ideas, se presentan intencionalmente venganzas aborígenes que permiten el reclamo de la presencia moderadora de la Iglesia. Ahora bien, al referir ciertas *vendettas* se establece un cortísimo diálogo con el fundamento libertario del romanticismo pues se vuelve a la Colonia para reaccionar contra ella, como ya se observó a través de las conceptualizaciones de Isaías Peña Gutiérrez. No obstante, *Cumandá* no deja de ser una novela que no pondera acciones contundentes para defender los derechos de los nativos más allá de la evangelización<sup>26</sup>.

Si bien creemos que la obra es corta de perspectiva histórica, es importante advertir que el aludido diálogo que se establece con el fundamento libertario del movimiento romántico es significativo por lo siguiente: si por un lado, y durante toda la narración, el indígena es presentado como un sujeto que necesita ser condicionado y transformado para poder adherirse al proyecto nacional hegemónico; por otro, también, se posibilitan dos cuestionamientos: uno a la historia oficial que lo ha victimizado y oprimido, y otro a la incapacidad de las élites para reconocer a grupos étnicos no blancos.

---

<sup>26</sup> En este sentido, Pageaux (258) ha compuesto la expresión "un drama entre criollos" que rectifica el subtítulo de la novela para resituar el conflicto desde el punto de vista ideológico.

A pesar de esto, la presentación de las salvajes manifestaciones de defensa indígena, que a la larga son muestras palpables de la particular conciencia reivindicatoria del autor, que nunca deja de ser católica, no modifican el curso conservador de la novela. A raíz de esto, resulta inviable pensar que la voz le sea cedida al nativo para sentar las bases de una protesta social. En virtud de esto, es imposible pensar que *Cumandá* armonice con las luchas que determinaron el acontecer político del siglo XIX hispanoamericano, pues como bien propone Martínez:

La América Española va a pasar casi todo el siglo XIX en lucha constante por su emancipación. Lucha por salir de la tutela de supervivencias del espíritu colonial, lucha por zafarse de la mano de la Iglesia, lucha por la libertad como principio de orden económico, lucha por el indio víctima de la injusticia colectiva, lucha por emanciparse del dominio extranjero, europeo o norteamericano (75)<sup>27</sup>.

Consideramos preciso aclarar que, más allá de la América Española, los procesos descritos por Martínez no acontecen en el Ecuador propuesto en *Cumandá*. Por el contrario, lo que sucede totalmente en las antípodas “es el sometimiento al poder hispánico porque éste era el instrumento divino que traía el mensaje cristiano y con él la salvación eterna de los infieles” (Ayala Mora 65). De tal suerte, y sin ceder la voz narrativa al raizal, con lo cual se enmudece como sujeto histórico, *Cumandá* priva al aborigen del estatuto de modernidad y racionalidad pretendidos en el siglo XIX y, de modo muy simbólico pero estratégico, lo define como un bárbaro que habla a través de la crudeza de sus venganzas. Ahora bien, quizá uno de los más evidentes méritos de la novela es que la integración de mundos que propone como metáfora de la construcción nacional no niega ni evade las dificultades resultantes tras poner en diálogo

---

<sup>27</sup> Véase, para ampliar, *Literatura de la emancipación hispanoamericana y otros ensayos*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 1972. 75.



dos civilizaciones diferentes, gesto que medianamente compensa los desfases de la trama.

Muy rápidamente, en el capítulo VI, “*Años antes*”, se presentan en toda su crudeza el choque de culturas y las resistencias con respecto a la presencia del hombre blanco; sucesos que llegan a su máxima expresión con la sublevación de las comunidades Guamote y Columbe que queman la zona donde se ubicaba la hacienda de José Domingo de Orozco –quien aún no era religioso–:

¿Dónde está la gente de la hacienda? ¿Dónde los indios enemigos? Don José Domingo grita desesperado; da vueltas en torno de la hoguera; llama a su esposa, a sus hijos, a sus criados, y nadie le responde. ¡Todos han huido o han muerto! Entretanto, los sublevados contemplan desde una altura la obra de su saña infernal, y repiten los gritos de salvaje alegría, las carcajadas y los juramentos contra la raza blanca que desearían barrer del suelo que fue de sus mayores. Con frecuencia hacían los indios estos levantamientos contra los de la raza conquistadora, y frecuentemente, asimismo, la culpa estaba de parte de los segundos, por lo inhumano de su proceder con los primeros (Mera 75–76).

Partiendo del ajuste de cuentas a raíz de la larga historia de abusos, Mera dispone a los oriundos de las selvas del oriente como seres que pretenden proscribir cualquier presencia, amenaza o símbolo que pudiera continuar el ejercicio de la degradación y el sometimiento. El punto es que en el desarrollo de esa tentativa impregna todo de un carácter religioso que diluye la pretensión de libertad de las comunidades dominadas. De todos modos y a pesar de la existencia de esta dualidad en torno al binomio libertad/dominación, hay que resaltar un hecho concreto y comprobado por la crítica: lejos de obedecer a una problematización ficcional sin sustento, el rechazo indígena ante los abusos de las hegemonías constituye un eco directo de la conciencia histórica y social del autor, quien en una carta a Juan D. Valera hizo constar lo siguiente:

En mis escritos, en las legislaturas a que he concurrido, en los empleos que he desempeñado, he sido defensor constante de los indios contra las preocupaciones y los abusos de la gente de mi raza; pero los abusos y las preocupaciones han sido más poderosos que todos mis razonamientos y mis esfuerzos... La herencia de los vicios y defectos de nuestros abuelos no ha desaparecido del todo entre nosotros, y sirve de rémora no solo al mejoramiento de la condición de los indígenas, en buena parte sujetos aún a injusto y duro trato, sino también al progreso de los mismos que nos ufamamos de pertenecer a una raza superior (*Ojeada* 545–553).

Tanto la mencionada sublevación mediante la cual se quema la casa de Domingo de Orozco, como la postura autoral frente a la condición socio–histórica de los indígenas, constituyen aspectos fundamentales para que la novela complete su configuración interna. Si por un lado la trama se entreteje a partir de las bondades regeneradoras del cristianismo, por otro la expresión del nativo mediante el uso de la fuerza deviene como la única opción para impugnar condiciones socio–políticas impropias para el momento histórico del siglo XIX. Ciertamente es que este gesto no debe invisibilizarse en razón de una ya pregonada falta de originalidad técnica. Tampoco debe descalificarse a la luz del forzado y edulcorante idilio sentimental y, al mismo tiempo, tampoco debe exaltarse más allá de la justa medida; pues la intención que reivindica el derecho a la defensa trae aparejado consigo el seguimiento forzoso de un dogma que uniforma y constriñe las libertades individuales.

La adjudicación de un poder de acción que posibilita rebeliones se erige, desde una ubicación que saluda al indigenismo –“*Cumandá* se encuentra en la recta final del indianismo cuando la idealización va dejando paso a la crítica social y étnica”– (Esteban Porras del Campo 22) como un ajuste de cuentas con el proyecto desarrollista blanco. Acertado resulta, desde nuestra lectura, el hecho de que la sublevación de los Guamote y los Columbe se ocasione a raíz de “la cobranza del diezmo de las hortalizas, antes no

acostumbrada y por primera vez entonces dispuesta por el Gobierno” (Mera 76). Más aún teniendo en cuenta que la acción transcurre en 1790, momento histórico que mantenía vivos los yugos del periodo colonial. En consecuencia, el hecho de que el autor regrese al pasado para dar cuenta de formas y tradiciones problemáticas constituye tanto una exhortación a la relectura de la tradición política y administrativa colonial, como una equivocada búsqueda de equidad a través de la imposición del cristianismo.

De haber sucedido en otra época la sublevación descrita no tendría el significado profundo que le es inherente. Esto permite leer el romanticismo del escritor ecuatoriano como un dispositivo que, así sea en pequeña escala, cuestiona las opresiones sufridas por los aborígenes. De modo contrario, y aquí sí con un gran matiz, el romanticismo de *Cumandá* homogeniza al sujeto nacional a través de la evangelización. Ambos procesos no pueden leerse separados dentro de la propuesta novelística de Mera ya que marcan, al mismo tiempo, el carácter ambiguo de la obra que se debate entre la apología católica y el clamor de justicia para las comunidades originarias del país. En razón de estas tensiones mencionamos líneas arriba lo de la corta perspectiva histórica del texto.

Este tipo de tensiones y de intenciones reivindicativas son las que hacen de *Cumandá* una novela cuya ubicación dentro del panorama literario hispanoamericano resulta algo compleja de establecer. Si por un lado el texto cerró el ciclo de la literatura indianista que se inauguró, según investigadores como Ángel Esteban Porrás del Campo, con *Netzula* (1832), del mexicano José María Lafragua, por otro abrió el camino de la indigenista de espíritu crítico y énfasis en la superación de las lecturas exóticas e idealizadas del indígena. Con esta transición, difusa y fronteriza, *Cumandá* tienta los caminos de una reivindicación confusa pues la inserción del indígena a la nación implica

la pérdida de su identidad original. Él deberá, obligado, adoptar otra con otros puntos de referencia ideológica.

¿Qué queda, entonces, cuando se silencian tanto la alteridad como la autenticidad cultural y política del otro? Evidentemente lo que queda es un mundo vacío, desprovisto de sí mismo; un mundo donde resulta sumamente complejo que suceda lo que referencia Mabel Moraña al decir que “a través del proceso diferenciador se defienden la contingencia y el particularismo como plataformas de lucha para una integración reivindicativa, productiva e igualitaria con las formas de subjetividad colectiva, centrales y marginales” (248–249).

Una lectura detenida de *Cumandá* permite observar cómo la defensa de la contingencia y el particularismo cultural son superados por los embates de la ideología dominante. Todas las formas de alteridad son sancionadas y superadas a partir de dos marcas textuales puntuales que significan la disolución de un sistema cultural: cuando Cumandá se enamora de Carlos, el poeta, y cuando muere Yahuarmaqui. Esos dos sucesos, que se abordarán en profundidad más adelante, marcan el fin de una singularidad/subjetividad en medio del advenimiento de la oficialidad impulsada desde la Europa católica.

Desde nuestra lectura, el subalterno, el indígena, está facultado para actuar desde los parámetros bárbaros ya expuestos que legitiman la presencia de la cruz y los misioneros, pero no está facultado para hablar: la voz le es negada. El discurso, por lo tanto, no se le adjudica. Esto puede explicarse como resultado de una intencionalidad política que bien explica Teun Van Dijk. Para él, “la comunicación en general, y, en consecuencia, también la comunicación ideológica, está orientada hacia el

manejo de esos modelos que, desde el punto de vista del hablante/escribiente, pueden llamarse “modelos preferidos”, puesto que representan lo que el hablante/escribiente quiere que el receptor sepa o crea” (329).

En el momento en que la joven Cumandá cree que el cristianismo materializará la posibilidad de amar a Carlos sin impedimentos se valida esta teoría. La estrategia narrativa es simple: el joven hace que ella crea en un dios en el que en el fondo siempre ha creído dado su pasado como Julia. Así las cosas, lo que se allana es el terreno para que ella, Cumandá, metafóricamente y en nombre de las comunidades indígenas del Ecuador, no solo sepa que existe una deidad que redime al hombre desde tiempos inmemoriales sino que anhele su encuentro. Al producirse éste, desde luego, se homogeneizará a todos los habitantes de la nación sin hacerlos iguales en beneficios y consideraciones al interior del Estado.

Si como señalamos el subalterno no está mudo sino que es intencionalmente enmudecido, el único dueño del discurso es el narrador, heterodiegético por su participación, quien refrenda no solo la necesidad de institucionalizar el sujeto católico sino la particular falta de los misioneros como portadores de civilización, como se aprecia a continuación:

Entre los pueblos más florecientes fundados por los jesuitas en aquel inmenso territorio, se contaban los Canelos, Pacayacu y Zarayacu, a las orillas septentrionales del Bobonaza, y Andoas y Pinches, a la derecha del Pastaza. Todos sus habitantes pertenecían a la familia zápara. Cuarenta años después de haberles privado el Gobierno de España de sus misioneros, la decadencia fue tal, que algunos grandes centros de población casi estaban a punto de desaparecer. Pinches se hallaba reducido a menos de la mitad, y la escasez de su población la exponía frecuentemente a ser aniquilada por los jívaros (Mera 32–33).

Para compensar dicha ausencia ingresan al oriente ecuatoriano los dominicos y con ellos la continuación de un proyecto totalizante que velaba por la conversión de los nativos. Con la llegada de esta orden religiosa cobra relevancia la aparición de José Domingo de Orozco, quien desde las lógicas de tragedia y conversión –de tirano victimizado a sacerdote– opera como metáfora del arrepentimiento, muchas veces idealizado y populista, de los blancos colonizadores y terratenientes a raíz de los perjuicios causados a los aborígenes. Así lo evidencia el siguiente pasaje:

Eres culpable, le dijo la conciencia, y en cierta manera tú mismo fuiste la causa del exterminio de tu familia. ¡Tardío conocimiento de un mal sin remedio! Con todo, Fray Domingo quiso aprovecharse de él e indemnizar a los indios, en lo posible, el daño que les había causado; para esto pensaba que lo mejor sería consagrarse al servicio de las misiones (Mera 83).

Si bien la acción novelada no concede estatutos de victoria ni a blancos ni a indígenas, no hay vencedores en *Cumandá*, sí subyace un llamado que reclama la necesidad de una gradual transformación al interior de ciertos sectores blancos ilustrados en relación con la presencia e historia de las comunidades indígenas del Ecuador. Si, por un lado, el aborígen necesita ser reeducado en la fe cristiana, el hombre blanco, constructor del presente y el futuro, necesita saldar sus deudas con el pasado y reflexionar sobre el ejercicio arbitrario del poder que degradó y casi exterminó al indígena del continente.

Desde esa perspectiva, no es extraño el hecho de que Fray Domingo de Orozco tenga claramente definido un antes y un después. Su experiencia vital cambia, muta: él deja de ser capataz para transformarse, casi beatificado, en el misionero ideal que el Ecuador reclama. Deja para siempre el látigo para abrazar la justicia, la imparcialidad y la razón. Antes de tomar los hábitos era un déspota más que replicaba los modelos

despiadados de la conquista, en los que abundaban no solo maltratos diversos sino el ejercicio de una superioridad conseguida a partir de la pauperización del otro como consta a continuación:

No era mal hombre; pero, no obstante, hacía cosas propias de muy malo. Esto parecerá inconcebible a quien no ha penetrado alguna vez en el corazón humano para admirarse de cuantas anomalías y absurdos es capaz. Arraigada profundamente, en europeos y criollos, la costumbre de tratar a los aborígenes como a gente destinada a la humillación, la esclavitud y los tormentos, los colonos de más buenas entrañas no creían faltar a los deberes de la caridad y de la civilización con oprimirlos y martirizarlos. ¡Ah! Y cuánto más duros e incurables son los males que proceden de un bueno engañado que los provenientes del perverso ¡Orozco, el buen Orozco, no estaba libre de la tacha de cruel tirano de indios. Notábanse en él dos hombres de todo en todo opuestos: el excelente esposo y tierno padre, el honrado ciudadano y cumplido caballero, y hasta el piadoso católico, por una parte, y por otra el inhumano y casi feroz heredero de los instintos de Carvajal y Ampudia, figuras semidiabólicas en la historia de la conquista (Mera 77).

Esta afirmación de superioridad y maldad cambia por completo cuando se hace misionero. A través de esta conversión –el hombre blanco también se ve exhortado a repensarse y convertirse– se reelabora a sí mismo como sujeto y encamina sus más denodados esfuerzos para evangelizar y proteger a las mismas comunidades que antes victimizaba<sup>28</sup>. La pérdida de su familia, ocasionada por la descrita asonada de salvajes, despierta en él un comportamiento benévolo, una actitud de servicio y resignación necesarias para el giro narrativo e ideológico de la novela:

---

<sup>28</sup> Igual proceso surgió con el también dominico Fray Bartolomé de las Casas. En su trabajo *Bartolomé de las Casas y los Derechos Humanos*, el profesor Emilio García García explica lo siguiente: “A mediados de 1514, Fray Bartolomé toma conciencia de las inhumanas condiciones en que viven los indios, criticando como radicalmente injusta la institución de la encomienda. Considerará a los indios como los únicos y legítimos dueños de las tierras del nuevo mundo. Ante Diego de Velásquez, renuncia a sus indios, y el 15 de agosto de 1514, dice misa y en la predicación públicamente se compromete a cambiar su vida y dedicarla a la defensa de los indios” (4).

Don José Domingo de Orozco, después de tan tristes acontecimientos padeció de una larga y peligrosa fiebre. Apenas convaleciente, hizo voto de retirarse del mundo, y tomó el hábito de Santo Domingo; pero no obstante el cambio de vida y el estado de ánimo a que vino en el convento donde se entregó a completo misticismo, tuvo cuidado de hacer dar a Carlos, única prenda que le quedó del tesoro de su familia, educación esmerada, en la cual muchas veces atendió él mismo con laudable afán. No salió de los claustros cerca de dieciocho años, y en ellos y fuera de ellos era considerado con razón como el fraile más virtuoso de la época (Mera 82).

Con su nueva identidad como Fray Domingo, se humaniza de manera importante la lógica de la aculturación y se suaviza un tanto el acercamiento de mundos antagónicos que, gracias a la acción católica y a lo forzado del idilio, logra relaciones armónicas al menos para Carlos y Cumandá. Esto, obviamente, se da dentro del proyecto nacional anhelado en la ficción. La figuración del fraile en la trama redefine la presencia hegemónica y tirana de las principalías blancas y las ubica en el imaginario colectivo de Hispanoamérica ya no como sinónimo de opresión, sino como sinónimo de civilización y servicio. Particularmente, esto es lo que se aprecia con respecto a la figura del sacerdote en mención:

Ya está en Andoas. Lo primero que intentó, y lo consiguió sin dificultad, fue captarse el cariño de los salvajes. En poquísimo tiempo estableció entre ellos la costumbre de obedecerle sin esfuerzo. La mansedumbre y dulzura con que los trataba les infundía amor, y la tristeza habitual de su genio le atraía el respeto común. Llamaba hijos a los jóvenes y hermanos a los viejos, y ninguno de ellos le conocía sino con el nombre de Padre Domingo; algunos salvajes aún no convertidos le daban el nombre de jefe de los cristianos. Su nombre del mundo, Orozco, había desaparecido: no quería que subsistiese allá donde para él no había mundo (Mera 84).

Así visto, Orozco es la metáfora de todo aquello que no debía ser parte de la configuración idealizada del país que, durante el siglo XIX instituyó gradual, aunque deficitariamente, diversas formas de amparo sancionadas en leyes y constituciones.



El José Domingo hacendado representa el lado oscuro del proyecto civilizador occidental. La violencia que le era connatural resulta tan contraria al nuevo espíritu nacional como la mencionada barbarie indígena. Con esto la novela reafirma la necesidad del cristianismo para diseñar una nueva geografía espiritual: una nueva condición para blancos e indígenas al mismo tiempo.

Resulta cierto que en torno a la figura de este personaje escindido se concentra en gran parte la carga simbólica de la trama, pues al darle juego a su condición de victimario, primero, y de evangelizador, después, se reconocen y hasta cierto punto legitiman, sin dejar de tildarse de bárbaras, las acciones de los oprimidos para cambiar una situación sobre la cual el gobierno central no operaba controles significativos. Desde esta perspectiva, la sublevación que traman con minucia Tubón y Lorenza Huamanay ejemplifica el repudio ante los ecos de una tradición que “estableció entre los sojuzgadores el hábito de andar siempre vibrando el látigo sobre los vencidos, cargándoles con 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” (Mera 78).

Destacamos, finalmente, que con la acción pastoral llevada a cabo por órdenes religiosas de dominicos y jesuitas –estos últimos llegaron primero al Ecuador según lo refiere la novela–, y con personajes como el mencionado Fray Domingo, se acentúa el carácter confesional de la trama que refuerza una visión del indígena tendenciosa, nutrida de las reacciones violentas de éste con sus pares y con quienes no lo son. Por lo tanto, al negarse la identidad original y la voz a las comunidades originarias también se les niega la posibilidad de inscribir en la historia de las culturas amerindias su tradición

ancestral. Ahora bien, la valoración negativa de sus marcas culturales no erige al sujeto indígena como ahistórico, desde luego que no. Solo reclama su disposición individual y colectiva para sumarlo –más que integrarlo– a la reafirmación antiliberal del Estado ecuatoriano. Su mutismo y descolocamiento, evidente para nosotros, es compensado, entonces, con el bálsamo civilizador de la religión que tantos acercamientos críticos han cuestionado.

Para la muestra, obsérvese la valoración hecha por el sociólogo y crítico literario ecuatoriano Agustín Cueva que recoge la investigadora Catalina León: “sea como fuere, aceptar o rechazar *Cumandá* constituye en el Ecuador una toma de posición ideológica: esa obra es una apología del cristianismo, de un cristianismo que se nos presenta decidido a borrar su pasado feudal, escribiendo una nueva Historia, de expiación y de bondad, en un escenario virgen” (86).

El problema acontece cuando borrar aquel pasado feudal no permite resarcir la historia del aborígen. El calamitoso pasado de opresiones sigue proyectando aún en el espacio–tiempo novelado una aculturación dulcificada. Para finalizar, insistimos en que en *Cumandá* el subalterno está enmudecido al carecer de expresión en un espacio dialógico. La novela evita con cuidado cualquier polifonía pues el registro textual está meticulosamente pensado para instituir en el imaginario nacional una sola voz: la oficial católica y conservadora. De ahí que, como sugiere Spivak, "la subalternidad se halla donde las líneas sociales de movilidad (cuya ubicación es distinta) no permiten la formación de una base reconocible de acción" (14).

## 2.6. Ethos romántico, máscara y simulacro como estrategias para negar la liberalización del país: el romance como refuerzo del catolicismo

Si bien la estructuración pro-católica y conservadora hace de *Cumandá* una novela no dialogante con la liberalización del Ecuador, consideramos pertinente reflexionar ahora sobre una categoría que podría perder su significado a la luz de una lectura carente de perspectiva. Nos referimos al idilio, al transversal *leit motiv* del romance. Si bien en torno a él existen innumerables valoraciones críticas retomaremos por su valía dos en particular. Iniciaremos con Enrique Anderson Imbert, quien conceptúa que la novela adolece de un romanticismo en extremo falso y forzado. En su opinión:

La peor torpeza de Mera en tanto narrador está en su desbordante sentimentalismo, convencional e hinchado. En vez de invitar al lector a que entre imaginativamente en la historia de esos amores infortunados y de crearle así las condiciones para que se emocione desde dentro, lo agobia con pesados fardos de emociones ya preparadas, comprimidas y atadas con la marca de fábrica del romanticismo ñoño (282).

Si bien lecturas como la descrita no falsean el consenso interpretativo de un amplio sector de la crítica hispanoamericana, sí se quedan cortas en la hermenéutica del plano semántico de la novela. El idilio va mucho más allá de la inspiración lacrimógena. Lo cual no niega el hecho de que Juan León Mera buscó el efectismo sensiblero de sus maestros Chateaubriand o Bernardin de Saint-Pierre.

En *Cumandá*, el romance se constituye en un acontecimiento singular que estructura la trama y cierra la figura programática de la ficción en torno a la fundación del Ecuador católico. Tomando en cuenta justamente la noción de acontecimiento vale la pena traer a consideración lo referido por Ricoeur en torno a este concepto: “los acontecimientos mismos reciben una inteligibilidad derivada de su contribución a la progresión de la trama.

De ello se deduce que las nociones de singularidad, de contingencia y de desviación deben modificarse considerablemente” (336).

La anterior explicación instituye el romance entre Cumandá y Carlos como el factor que más contribuye a la progresión de las acciones desde tres aristas particulares: en primer lugar, moviliza y estimula el (des)–encuentro de dos mundos antagónicos: el indígena y el blanco occidental; en segunda instancia, es el romance el acontecimiento que posibilita la insubordinación de Cumandá contra su propia tradición ancestral, cultural y simbólica para legitimar los procesos de aculturación; y, finalmente, es a través del romance como se suaviza la misma aculturación, como se matiza el drama que supone dejar de ser uno para convertirse en otro. Cuando Cumandá defiende sus amores con Carlos, a costa de su propia vida, lo que hace en realidad es dar la entrada a una expresión de fe extraña. Ésta, como veremos a continuación, sobreviene como la marca espiritual que se impone sobre una tradición considerada arcaica; con esto aludimos a la tradición pagana de la propia protagonista y su comunidad. A través de un forzado proceso de sobreimposición la novela propende por la homogeneización nacional conservadora. En el momento en que Cumandá se enamora de Carlos– quien resulta ser su hermano, razón por la cual el amor se torna incestuoso y por lo tanto inviable–, se acelera la disolución del mundo ancestral del oriente ecuatoriano. Esto sucede a raíz de la tensa incorporación de manifestaciones culturales/doctrinales occidentales. El nudo problemático acontece cuando la hija de Tongana, es decir, Cumandá, (re)–conoce al joven hijo de José Domingo de Orozco, también misionero como su padre y a la vez poeta:

Pero repentinamente Cumandá empezó a ponerse algo taciturna; iba desapareciendo su alegría como desaparece el calor del sol a la frescura que a la azucena prestó el rocío. Extendióse sobre su lindo semblante la sombra de suave melancolía que torna más linda a

la virgen visitada por el primer amor. No advirtieron el cambio ni los padres ni ninguno de la familia, y si lo notaron no hicieron alto en él: ¿qué tenían que maliciar ni temer en esas soledades? Y sin embargo, no podía ser otra la causa de aquel estado de ánimo de Cumandá, revelado en su rostro y porte, que el que acabamos de indicar. Del amor y sus efectos no está libre el corazón de una salvaje (Mera 44).

Este suceso permite a Juan León Mera dar cuenta del choque cultural entre blancos y nativos, entre paganismo y catolicismo. El enamoramiento de Carlos supone no solo la legitimación de un proceso de aculturación que alcanza su punto cumbre con la imposición dulcificada del cristianismo, sino una mixtura étnica contraria al espíritu ancestral más radical. Recuérdese el odio del viejo Tongana hacia todo aquel no indígena: “Cumandá, no tienes otro defecto que parecerte un poco a los blancos; ¡oh! a veces tengo tentación de aborrecerte como a ellos” (Mera 43).

Dados los múltiples rechazos y desavenencias que se presentan a raíz de los guiños de simpatía de Cumandá hacia esa otra cultura que representa e instituye Carlos a través del amor, Juan León Mera resuelve legitimar el cristianismo como una posibilidad de estabilidad nacional, como un camino hacia ella. Lo problemático de esto es el momento histórico en que pretende hacerlo, pues su acto de fundación moral e ideológica acontece dentro de un Estado ya no solo independiente en lo político, sino inmerso en un proceso de secularización en el que, como indica Carlos Monsiváis, “el hervor teocrático retiene fortalezas del hábito y el prejuicio, pero ya no domina los nuevos comportamientos” (121).

En ese orden de ideas, el romanticismo simplón que advierte Imbert promueve la superación de las tradiciones indígenas. Las negaciones y rechazos de lo propio que deviene en historia y cultura allanan el camino en el que fecundará el tan anhelado

cristianismo como expresión de lo ideal, de lo nuevo. La novela ofrece muchas marcas que explican aquello de la superación de tradiciones. A continuación véase una de ellas: “¡El jefe ha muerto! Repitió pasmada la madre. Sí, y es preciso que me saques de este aposento, porque no quiero estar con un hombre sin alma y helado como la nieve” (Mera 217). A través de acciones como esta, Cumandá se aparta del encomio al cacique fallecido. Esto, como se evidencia a continuación, va contra la milenaria tradición fúnebre de los indígenas del Ecuador. Según Federico González Suárez, “en la ceremonia del entierro, la viuda o mujer principal del difunto iba en el cortejo fúnebre, siguiendo tras el cadáver, apoyada en un bastón y sostenida por dos indias en señal de abatimiento y falta de fuerzas por la pérdida de su esposo” (120).

¿Cómo puede relacionarse, entonces, la experiencia del amor con el plano histórico y político de la novela de Juan León Mera? Una respuesta que nos permita esclarecer este interrogante podría articularse de la siguiente manera. Al liberarse del yugo del anciano jefe, con quien muere no solo el máximo referente de autoridad sino las prácticas rituales y culturales de las comunidades del oriente, Cumandá corre por fin a los brazos de Carlos, quien representa la adoración/aceptación del nuevo orden político/doctrinal pretendido: el católico–conservador.

Una lectura cuidadosa e inferencial así permite constatarlo. Obsérvense los siguientes fragmentos: “viva, muerta, de cualquier manera junto al blanco: a su contacto se rebullirían de gozo hasta mis cenizas” (Mera 218); “soy la amada de Carlos, tu hermoso y amable hijo, quien me ha ofrecido que tú nos echarías la bendición del matrimonio, conforme al uso de los cristianos” (Mera 250). El romance es, entonces, el pretexto para adorar algo más que al enamorado–hermano; es la máscara de la ficción

que como bien señala Doris Sommer “procura superar la fragmentación política e histórica a través del amor” (119).

El idilio amoroso, puede afirmarse además, desempeña un papel crucial al poner en evidencia las tensiones demográficas del país moderno. A la par se muestran tanto la dificultad que supone la adopción de nuevas formas de vida, como la manifestación de un apremiante drama humano. Cabe destacar que éste, para las comunidades indígenas que incluso después de la consolidación del Ecuador post-independentista siguieron aisladas de las élites económicas y culturales, intenta ser suavizado gracias a la disposición sentimental de la trama, estrategia muy empleada por los escritores durante el siglo XIX. No obstante, podría decirse que más allá del calco de los amores surgidos en *Pablo y Virginia* de Bernardin de Saint-Pierre, el encuentro amoroso actúa en *Cumandá* como un instrumento que (des)-coloca a unos sujetos con historia propia –quienes conforman las tribus del oriente– en relación con sus prácticas y su universo axiológico. El romance como elemento político aniquila la heterogeneidad y proclama la homogeneidad. Como resultante de esto, las supersticiones, que ocupan un lugar determinante dentro de la cosmogonía indígena son suprimidas, como se aprecia a continuación:

Pues bien, esos genios no existen: son vanos hijos de la fantasía de los indios. Si existieran, la cruz los espantara así como al mungía, y tú saldrías siempre triunfante de ellos; porque, instrumento bendito del buen Dios para que los cristianos hagan prodigios con él, torna poderoso a quien lo emplea. ¡Oh, hija de Tongana! Solo es de temer el castigo del buen Dios, que es el Dios de la cruz; pero él no castiga nunca el amor casto ni la inocencia ni las buenas intenciones; es el Dios amigo de los desgraciados, y por tanto tenemos derecho de esperar su protección: jamás abandona al que pena y llora, ni cierra los oídos a las súplicas de los menesterosos de consuelo. Fíemos en sus manos nuestra suerte, y vamos, vamos, Cumandá (Mera 164).

Este uso, bastante premeditado e ideologizado de la escritura, permite traer a colación la segunda valoración crítica de la obra que se indicó al principio de este apartado. Fernando Alegría, al igual que Enrique Anderson Imbert, señaló que *Cumandá* “es una novela sentimental que, concebida dentro de las normas de una escuela literaria en decadencia, ha perdido gran parte de su significación” (76).

No creemos que la novela pierda su significación; menos aún cuando fue pensada para representar los intereses y lógicas del proyecto político tradicionalista. Ahora bien, diferente es que pierda la significación a la luz del proyecto liberal del despótico Ignacio de Veintemilla, con lo cual estamos parcialmente de acuerdo. Si se sustrae el incesante afán homogeneizador a través de la imposición del catolicismo, la novela procura con notable fervor romántico la textualización de un nuevo proyecto nacional que se asume a sí mismo a partir de las bondades de la geografía y la perfección moral del hombre; razón que en sí tiene una significación legítima dentro del momento histórico de América Latina durante el siglo XIX.

Quizá algo que sí resulta interesante dentro de la interpretación de Fernando Alegría, es que *Cumandá* se ubica entre el fin del romanticismo y el advenimiento del modernismo y el realismo. Por esta razón sus temas, símbolos y preocupaciones pueden llegar a ser percibidos como anacrónicos o superados por un nuevo discurso estético e ideológico. Si se tiene en cuenta que las nuevas preocupaciones nacionalistas van dejando atrás las idealizaciones para complejizar la interpretación de la realidad social, la novela de Juan León Mera evidencia las costuras con las cuales se teje un romanticismo ambiguo. A la luz de lo planteado por Alegría puede decirse que tanto la ensoñación romántica de *Cumandá* como su defensa de los valores del pasado colonial,



no resisten la crítica social, mucho más objetiva, de la nueva literatura de América Latina.

Lo anterior no niega que es a través del idilio romántico como los dos enamorados intentan solucionar de manera simbólica las exclusiones y prejuicios que enfrentan lo indígena y lo blanco occidental. A través del motivo amoroso se legitima la subordinación de la barbarie que representa Cumandá ante la civilización que representa Carlos. Decimos simbólicamente puesto que el romance entre los jóvenes se frustra, queda inconcluso, tras el sacrificio de la heroína que muere para preservar la historia de un linaje hegemónico, que es el suyo propio, y se presenta como idóneo a través de la evangelización del amor. Así visto, y a pesar de los notables excesos que evidentemente existen y le dan un matiz edulcorante a la obra: “¡Oh, joven amigo mío! Me gustas más que la miel de las flores al *quinde* y más que al pez el agua. Mira, siento por ti una cosa que no puedo explicar” (Mera 51), el romance reitera y defiende el carácter conservador y católico del Estado. Ahora bien, esto tiene un precio que Cumandá paga muy caro con su vocación al sacrificio:

Cumandá rompió al fin el silencio y dijo con infantil sencillez: ¿En qué piensas, hermano? En buscar la manera de hacerte feliz, contestó con prontitud el joven. Piensas en una cosa difícil, replicó ella. Creo, añadió Carlos, que es deber mío buscar de todos modos tu dicha. Y yo creo, joven blanco, que tengo por deber sacrificarme por ti. Esto sucederá primero antes que tú puedas conseguir tu buen deseo. Cumplir ese deber, morir por ti será mi única dicha. Hermana, ¿por qué tienes ideas tan tristes? ¿Por qué te anuncias cosas tan funestas? Yo no lo sé; lo sabrá el buen Dios que mueve mi lengua en este momento. Cumandá exhaló un hondo suspiro y sin dar a Carlos tiempo para contestarle prosiguió: ¿no sabes que mientras más tristeza tengo, te amo más, y que se aumenta mi tristeza a medida que crece el amor? Y tú, amado blanco mío, ¿dejarás de amarme algún día? ¡Nunca! ¡Nunca jamás! Contestó Orozco en tono apasionado. ¡Ah! bueno, te creo, hermano: tienes el corazón hermoso como el semblante, y es imposible

que digas lo que no sientes. Aunque yo quede hecha tierra aquí, y mi alma se vaya al lugar donde vive el buen Dios, y la madre santa y los buenos genios que los cristianos llaman ángeles no dejarás de amarme. En cuanto a mí, guárdate de hacerme la pregunta que yo te he dirigido, pues sabes que, como te amo con el alma, en el país de las almas seguiré amándote. ¿Acaso amar como nos amamos es cosa mala, para que el buen Dios me impida amarte aún en el cielo? (Mera 108).

Cumandá acepta ser cristianizada, ser otra, para compartir el carácter devoto de su enamorado. No hay un solo atisbo de resistencia o rechazo a su visión católica del mundo. Por el contrario, su conversión es gozosa –no podría ser de otra forma pues al aceptar el cristianismo la protagonista recupera su identidad extraviada como Julia– y se erige como la única mujer con esta caracterización dual; lo cual la enemista gravemente con su comunidad y despierta los deseos de venganza de su propia familia. Ésta pasa a verla como un sujeto problemático que en razón de su nueva identidad traiciona sus raíces y falsea su dimensión ontológica:

Tu hermana es una indigna, y tú obraste muy bien. ¿Qué otra cosa has observado? ¿Pues no lo viste tú también? Cuando al venirnos vio Cumandá el montón de cenizas, palideció, suspiró y lloró. ¡Hija loca y mala! Hijo, sabe que he jurado odio eterno a la raza blanca, y nada me importan los días sagrados, con tal que pueda hacerle algún daño. Ese extranjero debe morir a nuestras manos, y morirá. Si para conseguirlo es preciso que perezca Cumandá, perezca también. Mi hija tiene la desgracia de parecerse a las mujeres de aquella maldita raza (Mera 117–118).

Sumado a la efectividad de la empresa evangélica, el amor, casto e idealizado, posibilita procesos de conformación nacional que abren caminos de integración/disolución según las oposiciones duales de la novela: cristianismo/paganismo, etc. De no ser por el idilio que critica Imbert, no podrían articularse el pasado y el futuro. Cumandá y Carlos encarnan la transición hacia las lógicas de lo moderno con todas las implicaciones que esto conlleva, principalmente una: la desaparición de un mundo y la emergencia

imaginada de otro que no se cristaliza puesto que el matrimonio, endogámico, no se consume. Dentro de ese complejo proceso de imaginерías nacionalistas lo que hace el idilio es sublimar la multiplicidad de tensiones que se van presentando. Desde lo romántico se crea una atmósfera que sensibiliza y convoca la simpatía de las masas que adelantaban de manera paulatina su proceso de formación sentimental con las novelas de folletín llegadas desde Europa.

En la medida en que la salvaje heroína se enamora del joven acontece el drama de relacionarse con un nuevo contexto racial y cultural; lo cual agudiza las expresiones de resistencia y, a la vez, plantea la imposibilidad de seguir manteniendo prácticas rituales arcaicas de cara a la nueva reorganización nacional. Si por una parte la labor pastoral de los misioneros ganó adeptos entre los salvajes de diferentes pueblos, el casto idilio, por otra, terminó de moldear una sensibilidad que reconocía en el drama sentimental dos estrategias: una simbólica cuyo objetivo era aminorar tanto la dureza de la empresa colonial como la de las guerras civiles e independentistas; y otra encaminada a convalidar la presencia de los valores conservadores.

## **2.7. Cumandá: ¿cerca o lejos de la noción de "ángel del hogar"?**

Hay que precisar varias cosas en relación con la homogeneización del Ecuador que adelanta Cumandá en lo que a valores tradicionales, católicos y conservadores se refiere. En primer lugar, la noción de ángel del hogar le es negada puesto que sobre ella opera un descolocamiento de raza y clase que se traduce, en primera instancia, en la fractura de su vida como Julia –hija del rico hacendado José Domingo de Orozco– y, posteriormente, en su devenir problemático como la salvaje aborígen.

A raíz de la aniquilación de la identidad primaria del personaje le es negada no solo la voz, como anotábamos anteriormente, sino su figuración social burguesa dentro de un escenario igualmente burgués. Con esto la novela prepara el camino para legitimar el estereotipo negativo, vacío, físico y brutal del indígena. De ahí que se pueda observar, como en el siguiente pasaje, que a Cumandá se le procure una caracterización física/exterior que valida el arquetipo de mujer bella donde, no obstante, el rasgo definitorio de adscripción a la principalía, la virtud, se halla ausente:

El tipo de Cumandá era de todo en todo diverso del de sus hermanos, y su belleza superior a cuantas bellezas habían producido las tribus del oriente. Predominaba en su limpia tez la pálida blancura del marfil, y cuando el pudor acudía a perfeccionar sus atractivos, brillaban sus rosas con suave tinte, cual puestas tras delgada muselina; su cabellera, aunque negra, difería, por lo sedoso y ondeado, de las sueltas crenchas de las hijas del desierto; en el airoso cuerpo competía ventajosamente con ellas, a quienes tantas veces, y con razón, se ha comparado con las palmeras de su patria; sus ojos, de color de nube oscura, poseían una expresión indescifrable, conjunto de dulzura y arrogancia, timidez y fuego, amor y desdén; los labios tenían movimientos y sonrisas en perfecta armonía con las miradas, y el corazón correspondía a los ojos y los labios; era toda ella sencillez y vivacidad, candor y vehemencia, dulzura de amor apasionado y actitud de orgullo; era toda alma y toda corazón; alma noble, pero inculta; corazón de origen cristiano en pecho salvaje, y desarrollado al aire libre y en la soledad. Su voz era dulce y armoniosa como la de un ave enamorada; sus palabras corrían con cierta soltura y desembarazo, semejantes a las ondas de un arroyo en lecho de grama. Educada según las libérrimas costumbres de su raza, que tiene por inestimables prendas la robustez y actividad del cuerpo y el varonil temple del ánimo hasta en la mujer, aprendió desde muy niña a burlarse de las olas, y la primera vez que sus padres la vieron atravesar el Palora a flor de agua, como una hoja de mosqueta impelida por el viento, dieron gritos de entusiasmo y la llamaron Cumandá (Mera 42).

Esta caracterización de evidente belleza física reclama a todas luces el pulimiento propio de la educación cristiana que se concentra en la persona de Carlos. Ahora, esto hay que

valorarlo, insistimos, desde la siguiente perspectiva: Cumandá, nombre que lleva en tanto hija de Tongana y Pona, es la misma niña Julia que fue rescatada, como única sobreviviente, de la asonada indígena que aniquiló toda la familia de José Domingo de Orozco. Así, al destacar a Cumandá, como se aprecia, también se acentúa simbólicamente el correlato de Julia. Es decir, se continúa la ponderación de la feminidad hegemónica y burguesa. De ahí la caracterización exuberante y destacada de la joven, pero, al mismo tiempo, tan poco pulida para la versión indígena del personaje.

En el entendido de que se abandone el correlato de Julia puede señalarse que con ella, Cumandá, se evidencia la conquista de una individualidad conflictiva que la ubica en contravía de los parámetros normativos de las tribus del oriente; razón por la cual tampoco en el contexto indígena puede ser ángel del hogar. No obstante, detengámonos en aquello de la conquista de una individualidad problemática. Ésta se ejemplifica con claridad en el hecho de salvar a Carlos de la muerte en tres ocasiones. Esta acción, claro desafío a los códigos de su comunidad, rompe su unidad vital con ella. Por lo tanto, Cumandá, bravía, no se guarda nada para sí y demuestra un arrojo que legitima sobre ella la adjetivación de salvaje. El primer intento de homicidio y rechazo a lo que la presencia de Carlos metaforiza, y que a la vez niega el idealizado carácter de "ángel del hogar" de ella, se da al inicio de la novela, en el capítulo IX: "*En el lago Chimano*" y transcurre de la siguiente manera:

Al cabo llega a chocar con la suya la canoa de un indio, quien al manejarla obra (en apariencia casualmente), de modo que al bornear el remo para enderezarla y traerla a movimiento seguro, da con la pala tan fiero golpe en la cabeza al joven Orozco, que le echa al agua y hunde cual si fuera un pedernal. Muchos no advierten el suceso; pero el viejo tongana suelta una carcajada diabólica. Cumandá, que todo lo ha visto, parte como una flecha en su canoa al punto en que la agitación de las aguas indica el hundimiento de su

amante, y sin vacilar, se arroja de cabeza en ellas y desaparece. Un minuto después torna a agitarse el agua y burbujea; ábrese y surgen a la superficie Cumandá y Carlos, por ella sostenido (Mera 125–126).

La segunda tentativa de homicidio, a su vez, está dispuesta a continuación, en el capítulo X, “*La noche de la fiesta*” y transcurre así:

El joven indio llenó un coco de chicha de yuca, hasta que se mojara el pulgar en ella, y se diluyera el terrible veneno escondido bajo la uña. Carlos alza el coco y lo acerca a los labios: la muerte se cierne sobre él y el salvaje hipócrita sonrío con malicia; pero en este instante le arrebatan el vaso de las manos, y quien lo hace es Cumandá que acaba de presentarse. Este licor, dice la joven, debe penetrar en mis entrañas, antes que en las del blanco extranjero. Y dirigiendo una mirada de águila irritada al hijo de Tongana, añade: hermano, dime poniendo por testigos a los genios benéficos del bosque y del lago, ¿no es cierto que conviene que beba yo este licor en que se ha lavado la uña de tu mano? (Mera 140–142).

Finalmente, el tercer intento de dar muerte a Carlos, y con el cual se consolidan tanto el paralelismo homicidio–salvación así como el carácter de heroína beligerante de Cumandá, acontece en el capítulo XI, “*Fatal arbitrio*”:

Cumandá –la vida– vuela, lleva camino recto y llega primero. Orozco da un grito de sorpresa. –¡Calla!– dice la joven ahogándose de fatiga; tírale violentamente de un brazo y le dobla a tierra, ocultándose ambos entre unas matas que rodean el tronco. Y al punto Cumandá arrebató un blanco paño que cubre su pecho, lo cuelga del bastón de Carlos, pone su sombrero en un extremo, y lo alza todo al mismo lugar que ocupaba su amante. No se pasan dos segundos cuando silba, rasgando el aire, una como negra sierpe que atraviesa el paño y queda vibrando clavada en el tronco– ¡Ay! Gritó la joven y dejó caer la improvisada fantasma; ella misma cayó en brazos de Carlos, presa de un síncope que, gracias a su robusta naturaleza, fue corto (Mera 161).

Al salvar a Carlos, más allá del hombre, Cumandá pretende instaurar una apertura ideológica que reconfigure códigos, prácticas, rituales y símbolos dentro de un contexto social con nuevas lógicas y formas de socialización. Los riesgos que asume la joven por salvar a su enamorado simbolizan no solo una disidencia particular, la suya propia, que la

ubica en las antípodas de la mujer sumisa, recatada y pasiva sino la desestructuración de comunidad que unificada protegía no solo su supervivencia, sino una interpretación particular del mundo regida por la preservación de la pureza en lo etnográfico y la incontaminación en lo ideológico.

En torno a este tipo de procesos que fracturan y a la vez modelan un nuevo perfil de sujeto nacional que redefine la vida social, Antonio Cornejo Polar, según el investigador Raúl Chávez Bueno, explica que “el sujeto fuerte y centrado, en cierto modo autoritario, en nada dispuesto a fisurar su identidad, que más bien parece querer preservarla como garantía de su propia existencia entra en crisis, y también como es claro, su sólido discurso monológico” (50). Vista en perspectiva, la teoría de Cornejo Polar permite formular varias hipótesis: en primer lugar, la capacidad de poner en crisis es lo que mejor define y ubica a Cumandá al interior de su propia colectividad. Esto en la medida en que ella porta y representa el conjunto de antivalores que transgreden la identidad de las tribus del oriente que describe la obra. Asimismo, resultan claros dos hechos: que no se afecta su discurso monológico, y que su nueva identidad como cristiana no se fisura; sino que por el contrario se reafirma. Lo que se fisura es su vieja identidad como salvaje.

De modo contrario, los imaginarios míticos alrededor de una pureza indígena intocada que se fortalece a través del aislamiento sí se fracturan de manera total. ¿Por qué es importante lo expuesto hasta aquí en relación con la negación del carácter de ángel del hogar de Cumandá? En primer lugar, porque a través de la diferenciación que se hace entre ella y Julia, entre las dos caras de su yo, es posible contrastar modos rituales en contextos distintos. De acuerdo con lo propuesto en la novela uno será emulado y otro suprimido. Si solamente existiera Julia no sería posible que el texto sugiriera un proyecto

de unificación nacional que reconociera, así sea aculturados, a grupos étnicos no blancos. Solo la presencia de Cumandá hace esto posible. En segundo lugar, su presencia materializa las tensiones entre blancos e indígenas; esto en razón no solo del enamoramiento de Carlos sino de la adopción del cristianismo. Sin Cumandá no sería factible la evangelización que facilita la marca del romance. En tercer lugar, y este es el que consideramos más importante, solo a través de la esbozada unión de Cumandá y su enamorado/hermano se plantea, así no se concrete de manera satisfactoria, el reconocimiento de un mestizaje problemático que debía ser discutido dentro del nuevo proyecto nacional en lo político.

Para hablar de ángel del hogar, con lo que esto implica en términos de clase, sumisión, sacrificio y acatamiento de la voluntad masculina, tendría que aludirse solo a Julia y esto negaría el conflicto histórico de la narración. Si se habla por el contrario de Cumandá, el modelo de mujer angelical es inexistente pero se va construyendo de manera gradual debido a la instrucción religiosa adelantada por Carlos. No en vano a la joven indígena se le confieren, traspuestas, las virtudes de su pasado como Julia; es decir, la templanza del carácter y el sacrificio.

Este último, cabe destacar, no se da solamente por Carlos sino por regularizar el carácter confesional del Estado. La joven actúa como cofundadora del nuevo Ecuador, razón por la cual no es un ornamento burgués decorativo, como podría ser, tal vez, María en la novela de Jorge Isaacs que más adelante se analizará. Cumandá en sí encarna el espíritu de una transgresión que desestabiliza la estructura social indígena en su interior, con lo cual se agudiza su disolución como grupo demográfico.

A raíz de lo anterior, se entiende perfectamente la dualidad de la propia Cumandá en lo concerniente a su pasado/presente; es decir, la progresión cíclica Julia–Cumandá



acompaña en lo simbólico el nacimiento de una nueva familia no solo portadora de valores civiles modernos que reconoce la hibridación racial, la fusión cultural y la unidad en lo político/administrativo con occidente, sino una noción de heroicidad femenina que da cuenta de nuevos arquetipos narrativos en Hispanoamérica. Ese hecho, desde nuestra lectura, otorga a la mujer una nueva condición civil que además de darle una esbozada autenticidad la legitima en su autonomía para consolidar una interpretación propia del mundo no supeditada a la voluntad del hombre.

Cumandá, pues, permite a Juan León Mera la reafirmación de una idea concreta: la importancia civil que cumplen los núcleos familiares católicos en la sociedad ecuatoriana del siglo XIX. En razón de ello, el autor construye, en doble vía, la función simbólica de la familia como agrupación: por una parte crea, para poder ubicar el punto de referencia y transición, un núcleo indígena con todas las singularidades de la vida pre-moderna: politeísmo, consagración y adoración de la naturaleza, ritualística pagana, poligamia, etc; para, posteriormente, con la unión truncada entre el misionero y la heroína, establecer simbólicamente los pilares de la unidad familiar ideal que proscribía las características recién mencionadas. Dentro de todo este proceso el ángel del hogar no existe en la novela. No hay la menor intención de reivindicar la feminidad. Lo que se pretende es moldearla a favor de los intereses del Estado confesional. Lo que por el contrario sí existe y queda claro es la vocación femenina al sacrificio propia de las mártires y las santas.

## 2.8. Carlos: entre el incesto y la legitimación del antiliberalismo en el Ecuador

Con respecto a esta última categoría de análisis pueden conjeturarse dos afirmaciones puntuales: una, en primer lugar, sugiere que Carlos es la continuación ideológica de su padre, el dominico José Domingo de Orozco y, en segunda instancia, que representa, en tanto personaje y por excelencia, un intento político de resistencia al liberalismo.

Explicaremos la primera aseveración así: dentro de la disposición textual de la novela –veinte capítulos que transcurren entre exaltaciones de las selvas del oriente, poligamia, romanticismo edulcorante, evangelización y resistencia, *vendettas* entre tribus y universos simbólicos en disolución–, la presencia de Carlos se constituye como necesaria para completar con vigor la empresa de cristianización de las tribus bárbaras. Si bien Fray Domingo de Orozco, ya viejo y cansado, adelanta parte del metafórico proceso de expiación de culpas de la raza blanca y es a un tiempo victimario–víctima y pastor salvador de almas, su pureza no es suficiente para culminar por cuenta propia un proyecto pastoral complejo y de largo aliento. Pareciera que algo, dentro de la probidad moral de Juan León Mera, lo priva de esa posibilidad, así fragmentos como el siguiente lo ubiquen en un plano muy elevado de ecuanimidad moral:

Tubón, hermano mío, estás de mi parte perdonado; mas perdóname también los terribles males que te causé. José Domingo de Orozco, que te privó de tus padres y te esclavizó largos años, y a quien tú después perseguiste y arrebataste cuanto bien poseía en el mundo, es ahora el padre Domingo que ha llorado mucho y llorará hasta la muerte sus extravíos pasados; es el sacerdote de Jesús que no tiene para ti sino perdón y amor, y que, en nombre de ese divino Redentor, viene a ofrecerte en tus postreros instantes la bendición que borra los pecados, por enormes que sean, y abre las puertas de la eterna ventura (Mera 299).

Si bien la novela hace una notable apología de su conversión, no le adjudica como exclusiva la totalidad de la evangelización indígena. Será Carlos quien la lleve a cabo completamente a través del vínculo sentimental con Cumandá. De tal suerte, padre e hijo terminan siendo una misma persona. Ambos están guiados por la consecución de un objetivo doctrinal común: hacer del indígena un sujeto apto para asumir las particularidades de un momento histórico en el que el catolicismo guiaba la vida espiritual de las naciones, así se suscitaban ingentes esfuerzos por una secularización que lo proscibiera del Estado.

Si padre e hijo devienen, entonces, en una sola persona doctrinal, se descarta que Carlos rompa el modelo patriarcal hegemónico propio de la literatura decimonónica. Esta hipótesis nos permite ratificar nuestra segunda afirmación: en él se proyecta la conquista de los ideales conservadores. Para reforzar esta idea la trama ofrece caracterizaciones del joven poeta como la siguiente:

Alma noble y pundonorosa, no quería mezclarse en los enredos sociales donde peligran la buena fe y el honor. Corazón de poeta, según la idea que hemos indicado brevemente acerca de los favoritos de las musas, era todo sensibilidad y delicadeza. Inteligencia creadora, hallaba estrechos los límites de la naturaleza material, y buscaba las regiones infinitas del espíritu. Para él la esencia de la vida estaba en el pensamiento, y como pensaba mucho vivía más a prisa. Hallaba satisfacción en dar pábulo a todo afecto puro y a las sensaciones internas, y como sufría a cada paso contradicciones en lo material del mundo, frecuentemente se ponía triste y buscaba la soledad y el silencio. Júzguese si con un carácter tan extraño al común de la humanidad, con un alma tan candorosa y limpia, que ha debido pasar de la niñez a la categoría de ángel, y que solo se detuvo entre los hombres en fuerza de un destino incomprensible; júzguese, decimos, si podría gustar alguna felicidad de la escasísima que otros saborean en esta galera turca llamada vida (Mera 88–89).

Nótese como es Carlos, y no Cumandá, el investido a la categoría de ángel; es él el ángel del hogar. Es decir, su presencia marca los parámetros de idoneidad que Cumandá aún no

tiene pero está en procura de adquirir emulándolo. Es él quien funda, al menos en lo ideológico y en razón de sus preclaros valores y saberes, el nuevo territorio nacional; claro está, coadyuvado por la joven indígena que ha desafiado sus propias tradiciones y su historia. Para fundar en lo moral el nuevo territorio nacional el poeta es presentado como connatural al ambiente que lo circunda:

El joven Carlos, cuando se halló en el corazón de las selvas, creyó hallarse en su elemento: tenía soledad, silencio, cierta misteriosa grandeza que le rodeaba por todas partes, y una libertad de que nunca hasta entonces había gozado, y que, enajenándole del mundo, le hacía dueño absoluto de sí mismo, para lanzarse derecho y más fácilmente a la contemplación de lo infinito. Allí le pareció más perceptible la idea de Dios, y halló más claras y precisas algunas verdades sobre las cuáles había cavilado mucho. El aire del desierto había limpiado todas las brumas que ofuscaban su inteligencia, y además de poeta ya era también filósofo (Mera 88–89).

Desde nuestra lectura, el carácter que se le confiere al muchacho: “era de un corazón bondadoso y clara inteligencia que sentía gran inclinación por la poesía” (Navarrete 59), lo instala en la novela no solo como gestor de civilización sino que lo perfila como alguien con la sensibilidad típica del héroe que no obstante se frustra. Carlos abraza como suyas muchas de las manifestaciones de personalidad ya esbozadas por Chateaubriand en *René*. Se advierten en el joven misionero una melancolía solitaria y una actitud contemplativa de la vida; sin embargo, son identificables algunas diferencias también: Carlos no es un narcisista, como René, que halle gozo en el dolor. Su lectura del mundo desemboca en una singular especie de ascetismo que lo consagra a la cristianización de la patria.

A lo largo de la narración, el poeta no guarda para sí un gozo pleno dado que se sabe, al igual que Cumandá, atado a la tragedia. Tras la muerte de ésta en el capítulo XVIII: “*Última entrevista en la tierra*”, Carlos pierde, en un gesto bastante propio del

romanticismo, el sentido de vivir. Más aún cuando Cumandá se ha sacrificado por él. “¡Adiós! Ya no hay remedio pero voy al sacrificio por salvarte. Te doy todo cuanto tengo: te doy mi vida” (Mera 277).

La pérdida de su amor idealizado trunca su proyecto evangelizador y esto le niega la heroicidad que podría esperarse de él tras ser portaestandarte de los ideales del autor<sup>29</sup>. Ahora bien, este *pathos* trágico puede leerse como una suerte de castigo en la medida en que Carlos, el casto, se aprestaba a cometer una notable falta de juicio al pretender unirse, en un amor prohibido, con su hermana de sangre. Si a partir de una lectura desprevenida resulta extraño que Juan León Mera haya incurrido en este tipo de relaciones endogámicas dado su carácter conservador, es preciso indicar que los amoríos entre miembros de una misma familia devienen en estrategia para intensificar el idilio que sirve de sostén a las tramas históricas y políticas. Si por un lado se pisan las fronteras invisibles entre lo correcto y lo incorrecto, por otro se enaltecen tanto la virtud como el poder de las clases dominantes.

A raíz de esto puede señalarse, entonces, que las uniones endogámicas propias de la novelística decimonónica son complejas estrategias narrativas para reforzar la presencia social y cultural de la burguesía dentro del Estado; órgano rector de la vida nacional al cual era inherente una moral no solo muy elevada sino incorruptible e idealizada, tal como evidencia la historia a través de los denominados matrimonios blancos de la época medieval. Dentro de éstos, cabe mencionar brevemente el de la beata Delfina de Signe

---

<sup>29</sup> De acuerdo con el estudio sobre el héroe popular de Tiziana Bertaccini, podría decirse que el fracaso de Carlos como héroe tiene una notoria resonancia puesto que no logra una evangelización masiva. Técnicamente, el joven podría catalogarse como un héroe normativo "en cuanto propositor y/o reproductor de normas de comportamiento social y político que se ajustan a parámetros que podríamos definir institucionales. Tal situación no solo refleja exigencias de tipo político sino también de carácter social" (140).

quien se unió en casta unión conyugal con Elzeario, hijo del señor de Sabrán y conde de Ariano en el reino de Nápoles<sup>30</sup>.

Si bien la crítica ha advertido en el incesto, bastante previsible por cierto, lo que constituye una de las grandes debilidades de la novela, es preciso decir que Carlos, además de ser la proyección revitalizada de su padre, es el eslabón que refuerza el modelo de familia virtuosa, en todo servicial, y católica. Una observación detallada permite constatar cómo Juan León Mera replica los modos y estructuras de la unidad familiar burguesa occidental y los traspone forzosamente al contexto indígena. Esto, al fracasar, es lo que permite generar la ficción corregidora a través de la experiencia religiosa.

En el entendido de que José Domingo de Orozco sea sacerdote y su hijo misionero y poeta, se cumplen dos de las características inherentes a las principalías decimonónicas de cuño latifundista: el carácter en extremo religioso y la condición de ilustres letrados. Estas dos condiciones validan con suficiencia nuestra hipótesis de que Carlos es la segunda fuerza que proclama la construcción de un modelo tradicionalista de Estado. Lo complicado de esta forma de promoción de unificación nacional es la disolución del mundo indígena que pierde su sitio dentro del acontecer cultural y político del Ecuador contemporáneo. La pregunta para la historia es: ¿qué tanto sentido tiene la disolución de una presencia ancestral de cara a la preservación de un dogma? Queda abierto el escenario para futuras apreciaciones críticas.

---

<sup>30</sup> La biografía de la beata puede consultarse en: [www.es.catholic.net/op/articulos/35247/delfina-beata.html](http://www.es.catholic.net/op/articulos/35247/delfina-beata.html) Fecha de consulta: 15 de diciembre de 2015.

## **2.9. *María*, metáfora de un nuevo tiempo histórico: de la literatura como hecho estético al servicio de la modernidad en Colombia**

La reflexión en torno la novela de Jorge Isaacs (Cali, 1837–Ibagué, 1895) seguirá en buena medida el mismo derrotero metodológico formulado para *Cumandá*. Éste se moverá dentro del ámbito de las tres categorías de análisis propuestas: a) el empleo de la religión como elemento ideológico para fundar los cimientos morales de Colombia dentro de un contexto liberal; b) la asignación de una importante función civil a la mujer en tanto madre fundante de la nación; instancia que se reviste con altos valores morales; y, por último, c) la representación masculina, encarnada en Efraín, que legitima el modelo patriarcal decimonónico.

No obstante, y antes de entrar de lleno en dicha empresa, nos parece importante iniciar con la valoración crítica de una lectura ciertamente problemática y enraizada en el imaginario popular: la del sobreinterpretado *ethos* romántico que tanto empañó el carácter político, reivindicativo en lo étnico, moderno y, por qué no, erótico, de la novela en Colombia y América Latina. Nuevas interpretaciones de la obra coinciden en la necesidad de superar la tan arraigada lectura lacrimógena. En vista de ello, el investigador Hernando Urriago Benítez conceptúa que:

Isaacs recibió en vida, por *María*, el máximo de los reconocimientos; luego vendrían el olvido, la vindicación, las lecturas amañadas en el rezago sentimental y lecturas de todas las estirpes; es decir, recepciones arbitrarias como la del Nadaísmo –cuyos adlátares quemaron la novela en Cali– o la del canon educativo –que sigue viendo en ella lo que definitivamente no hay–, pero también nuevas miradas se esfuerzan por superar la visión "amorosa" para encontrar en medio del idilio de Efraín y María, las claves de una manifestación histórica, política, social y cultural sobre parte del conflictivo siglo XIX colombiano (425).

La búsqueda de esas nuevas miradas, de esa otra lectura que revele nuevas interpretaciones sobre lo histórico, lo político, lo social y lo cultural es lo que motiva el siguiente acápite. A través de éste se propone discutir el modo oficial y oficializado de interpretación de la novela.

## **2.10. El canon que una vez lloró. Anotaciones alrededor de una lectura lacrimógena**

Desde su publicación en 1867 se han propuesto en torno a la novela de Jorge Isaacs múltiples interpretaciones. Muchas de ellas de discutible aceptación. Desde nuestra perspectiva, tanto las hegemonías políticas y culturales como la crítica literaria conservadora han promovido, animadas por ciertos intereses, una suerte de lectura ingenua de la novelística romántica colombiana. Paralelo a este proceso, los grupos de poder en mención trasladaron al joven imaginario nacional post-independentista<sup>31</sup> un universo idílico<sup>32</sup> europeizado que negaba, desconocía, falseaba o desplazaba, en el más afortunado de los casos, la significación política, emancipadora y civil de la literatura romántica en tanto proyecto estético e ideológico.

Si como bien se planteó al inicio de este capítulo el romanticismo hispanoamericano estuvo determinado por dos características principales: la recuperación de las expresiones

---

<sup>31</sup> Esto a través de una relación especular con los romances de Bernardin de Saint-Pierre y Chateaubriand, principalmente.

<sup>32</sup> Véase el artículo *Entre selvas y selváticos* de Françoise Perus. En él se demuestra con claridad la manera simultánea en que hay puntos de encuentro temático entre la obra del vallecaucano y las de Chateaubriand y Bernardin de Saint-Pierre. Dichas simpatías intertextuales no implican de ninguna manera imitaciones rampantes de las obras de los autores mencionados. Puntos de encuentro no es sinónimo de apropiación ni mucho menos de falta de valoración propia del contexto político y cultural colombiano del siglo XIX.



culturales propias y la utópica consecución de la igualdad, la fraternidad y la libertad, ideales heredados de la Revolución Francesa, pareciera que en el caso concreto de *María* las lecturas de finales del siglo XIX y principios del XX desconocieron dichas particularidades; por cierto, modernas y realistas. De modo contrario, el juicio crítico se ocupó de tildar como cuento exótico todo aquello que no se enmarcara dentro de la anécdota idílica.

¿Por qué? Podría intentarse una respuesta a partir de la siguiente hipótesis: intereses políticos –partidistas– y económicos tendientes a evitar la concreción de derechos civiles y jurídicos para las negritudes, por ejemplo, y, al mismo tiempo, enfocados en la construcción de un imaginado país blanco y católico, sobreinterpretaron y legitimaron como exclusiva la lectura en torno a la dolorosa, trágica y frustrada relación endogámica entre Efraín y María, jóvenes blancos y burgueses. Con esto no solo se fortaleció de manera importante la mentalidad folletinesca de complicados amores dados en entregas seriadas, sino que se intentaron evadir los reclamos de un liberalismo popular con respecto a ciertas garantías civiles que devinieron con la emancipación de España. Ahora bien, subinterpretar o negar la presencia del drama sentimental sería un acto contra hermenéutico, el desconocimiento de una parte del espíritu del texto, la de más fácil y evidente lectura.

Ante tal panorama subyacen, pues, dos escenarios antagónicos: el de la sobreinterpretación y el de la subinterpretación. Retomaremos el primero de ellos a la luz del siguiente apunte teórico de Umberto Eco. Según él, “un exceso de asombro lleva a la sobreestimación de la importancia de las coincidencias que son explicables de otras formas” (61). Consideramos que este directivo de lectura, el del forzado asombro ante el

romance, –legitimado también por la industria del entretenimiento<sup>33</sup>– condicionó con singular efectividad la recepción de la obra y, en cierta medida, sabotó las lecturas de quienes pretendieron descubrir los indicios y códigos cifrados de un posible mensaje socio–cívico entre líneas.

Paul Ricoeur va un poco más allá al sugerir que “la tarea de la interpretación consiste en extraer, de la imagen y el sentimiento poético, el mundo que éstos proyectan” (54). Si bien el mundo proyectado no es ideal, lo cual se demostrará más adelante, se tratará a continuación de presentar el derrotero crítico que sí lo percibió como tal o, al menos, como escenario óptimo para el desarrollo de un amor sin perturbaciones. Es decir, se presentará el panorama en el que la interpretación de la obra proyectó un mundo armónico, sensible y legitimador del sentimentalismo donde nada grave o abiertamente retrógrado acontecía.

Después, en el siguiente apartado, se propondrá una lectura política e histórica que nos permita observar la relación real de la novela con el proyecto secular de finales del siglo XIX en Colombia. Para empezar, pensamos que gran parte de las interpretaciones de la crítica tradicional hallaron en la construcción discursiva de la obra, sublime por el estilizado y agudo empleo del lenguaje<sup>34</sup>, la marca romántica por excelencia. La calidad y

---

<sup>33</sup> De *María* se han hecho innumerables adaptaciones televisivas y cinematográficas. “La obra fue llevada al cine en cuatro oportunidades, a partir de 1918, y a la pantalla chica en 1978” (Zanetti 78). A raíz de esto se instituyó una forma de apreciación codificada por los intereses del *rating* de los medios audiovisuales que vieron en la explotación de los sentimentalismos garantías de éxito y rédito económico.

<sup>34</sup> Sobre este particular, aceptamos la anotación que hace Mario Carvajal en la edición del centenario de la obra en referencia al capítulo XIX; sin que su pertinencia quede circunscrita a él solamente. “La obra produce un doble lenguaje: de un lado el poemático, de altura universal, del cuento idílico, y de otro la

el tenor estético del registro textual embellecieron el fracaso de la empresa amorosa que causaron conjuntamente la muerte, las costumbres de clase y el sino trágico propio del romanticismo. De manera complementaria, la palabra, en *María*, une al país ante las heridas causadas por la inestabilidad política, la guerra civil, los rezagos ideológicos del pasado colonial y los intentos por institucionalizar una modernidad no exenta de tensiones. La palabra, como sugiere Walter Ong, hace "que los seres humanos formen grupos estrechamente unidos" (77).

Tan dramática como la convulsión política nacional resultó la resignación ante la no concreción de la bienaventuranza, de la felicidad novelada. La imagen poética se tiñó, de manera inevitable, con la sordidez y el sentimentalismo que exhalaban los desdichados adolescentes al ser expulsados del paraíso, de El Paraíso. Efraín es doblemente desterrado; en primera instancia, cuando se marcha a cursar sus estudios en el colegio del doctor Lorenzo María Lleras, en la ciudad de Bogotá: "era yo niño aún cuando me alejaron de la casa paterna para que diera principio a mis estudios" (Isaacs 5). Luego, en segunda instancia, se reitera un nuevo desplazamiento en aras de la continuación de su formación académica, esta vez en Londres: "a las once de la noche del veintinueve me separé de la familia y de María en el salón. Velé en mi cuarto hasta que oí al reloj dar la una de la mañana, primera hora de aquel día tanto tiempo temido y que al fin llegaba; no quería que sus primeros instantes me encontrasen dormido" (Isaacs 348).

María, a su vez, y esto refuerza las lecturas lacrimógenas y el enraizamiento de la anécdota idílica, es expulsada del edén sin que ello implique un desplazamiento físico de la

---

familiaridad verbal, de matices regionales, con que pretende acomodarse al tono costumbrista del tiempo en que se escribe" (76).

casa–hacienda. Sobre ella operaron, *in situ*, fuerzas que la cohibieron de la felicidad y la alejaron de Efraín. Por un lado, el padre de éste –y de ambos<sup>35</sup>– la condujo por un estrecho camino de obediencias que desembocaba en el no entorpecimiento de la partida de su amado a Londres. El cumplimiento de esta orden se matiza con la promesa de que al término de los estudios del joven nadie rehusaría la unión deseada; arquetipo narrativo por demás recurrente en la literatura romántica europea.

Desde otro flanco, la madre de Efraín –y de ambos, también<sup>36</sup>– reforzó en ella los valores del Evangelio y los burgueses; lo impuesto por el patriarcado y la moral cristiana. Toda esta carga ideológica es la que edifica la pasividad de María. El ejemplo de obediencia por excelencia se percibe en la espera silente de Efraín, cuyo tardío arribo al Valle no logró salvarle la vida. A diferencia de la joven Cumandá, María se presenta ante el lector desprovista de arrojo y convicción para contravenir un orden cultural y familiar que aniquilaba la expresión de su individualidad. Sus pasiones siempre fueron domesticadas a la luz del pudor religioso y la dirección dominante e intransigente del padre de Efraín. Cabe aclarar, no obstante, que cuando aludimos a Cumandá nos referimos a la joven indígena. Nunca sabremos cómo habría sido el comportamiento de Julia en lo concerniente a la ruptura de los códigos de clase en la novela de Juan León Mera.

---

<sup>35</sup> Si bien el padre de Efraín no es el padre biológico de María, sí lo es moralmente en razón del compromiso que adquirió con su primo Salomón, padre natural de ésta, de quien se conoce su muerte a través de una carta proveniente de Kingston. Con respecto al cambio de familia de la niña el capítulo VII indica lo siguiente: "Mi padre instó a Salomón para que le diera a su hija a fin de educarla a nuestro lado, y se atrevió a proponerle que la haría cristiana. Salomón aceptó diciéndole: es verdad que solamente mi hija me ha impedido emprender un viaje a la India, que mejoraría mi espíritu y remediaría mi pobreza: también ha sido mi único consuelo después de la muerte de Sara; pero tú lo quieres, sea hija tuya. las cristianas son dulces y buenas, y tu esposa debe ser una santa madre" (29).

<sup>36</sup> Lo dicho con respecto al padre de Efraín, en tanto padre moral de María, también aplica para la madre en idénticas condiciones y circunstancias.

Como puede colegirse hasta aquí, destierro y dramaticidad se funden en la construcción discursiva y con ello se agudiza la percepción del romanticismo como movimiento proclive a la afectación sentimental a través de la exaltación del *pathos* trágico. Ahora bien, la interpretación que presentamos desde la óptica de la crítica tradicionalista, insistimos, es válida, lo cual no le quita el carácter problemático, en tanto que la arquitectura textual de la novela está diseñada para sensibilizar al lector. Esta es una realidad indiscutible.

El problema no estriba ni en la presencia ni en lo edulcorante de la trama romántica; estriba, como lo plantea Eco, en la sobreinterpretación que se ha hecho de ésta. Con lo cual se desplazan y congelan las demás lecturas que también sensibilizan desde lo étnico, lo histórico y lo político. No obstante, y con la finalidad de interpretar por ahora desde la óptica de la crítica conservadora del siglo XIX, tomaremos a continuación algunos fragmentos que catapultan la lectura lacrimógena y se articulan con los destierros arriba referidos que hicieron inviable el idilio entre los dos jóvenes:

¿Qué haré? Dime, dime qué debo hacer para que estos años pasen. Tú durante ellos no vas a estar viendo todo esto. Dedicado al estudio, viendo países nuevos, olvidarás muchas cosas enteras; y yo nada podré olvidar... Me dejas aquí, y recordando y esperando voy a morirme” (Isaacs 336). Y yo voy a ausentarme, yo voy a dejarte por muchos años (Isaacs 206). Vente, me decía, ven pronto, o me moriré sin decirte adiós. Al fin me consienten que te confiese la verdad: hace un año que me mata hora por hora esta enfermedad de que la dicha me curó por unos días. Si no hubieran interrumpido esa felicidad, yo habría vivido para ti (Isaacs 355). Sí, ya sé: tener valor para todo esto. Si fuera posible que me dieras parte del tuyo... Pero yo no he prometido a mamá ni a ti no llorar. Si tu semblante no estuviese diciendo más de lo que estas lágrimas dicen, yo las ocultaría... Pero después, ¿quién las sabrá? (Isaacs 293).

¿Podría afirmarse que estos fragmentos sintetizan a cabalidad la esencia de la novela? Desde luego que no. Sin embargo, sí cabe enfatizar cómo la crítica tradicional vio en ellos la existencia legítima de tres categorías indiscutibles: imposibilidad, desencuentro e ilusión. Éstas, cada una a su manera, actuaron como correlato de una tragedia mayor: la del holocausto político derivado de las guerras intestinas<sup>37</sup> en Colombia durante el siglo XIX.

El romance, en tanto marca genérica de la ficción, se traspuso a la cotidianidad política y civil como paliativo ante la devastación que ocasionaron las luchas por el control del poder político y económico entre liberales y conservadores. La imposibilidad del amor entre Efraín y María fue la metáfora de la no concreción de la nación unida en lo ideológico, lo étnico y lo jurídico. El desencuentro entre los jóvenes enamorados devino, en consecuencia, como metáfora de la desorientación de una masa ciudadana a la deriva en un escenario nacional generador de exclusiones sistemáticas y discrecionales por parte de los grupos de poder. Por último, la ilusión del amor entre Efraín y María, de más larga duración que la propia vida de la malograda heroína, puede asumirse como un acto de fe de las gentes de la periferia, esclavos negros e indígenas descartados, que aguardaban algún tipo de reconocimiento o generosidad por parte del Estado en ciernes.

Esta mirada romántica de la patria que se recupera simbólicamente de la devastación a través del amor/romance, trajo aparejada consigo un peligroso proceso de invisibilización de ciertas dinámicas sociales que implicaban cambios en la política nacional. Nos referimos puntualmente al replanteamiento de la producción agraria y a la superación de la vida rural. Así las cosas, los sectores hegemónicos promovieron un

---

<sup>37</sup> Para el momento en que se publicó la novela, 1867, Colombia había afrontado la guerra civil comprendida entre 1859 y 1862.

divorcio entre texto y realidad social. Esto, a todas luces contrario a los fundamentos de la socio-crítica como metodología de investigación, facilitó a la crítica tradicionalista no leer en clave de reclamo histórico realista, por ejemplo, la ya referida reivindicación civil de la plantación esclavista presente en la obra; de ahí la lógica facilista y acomodaticia de percibir como contento al subalterno a raíz de un trato dulce impartido por los patriarcas y hacendados; de ahí la lectura que apeló a la legitimación de una sensibilidad juvenil, muy ingenua por demás, que se ocupara de buscar explicación a la imposibilidad de amar, incluso por encima de la imposibilidad de aceptar e incorporar al proyecto nacional al negro y al indígena y de superar los rezagos del orden económico colonial.

En síntesis, lo que pretendemos poner en evidencia es que la crítica colombiana e hispanoamericana de finales del siglo XIX, y principios del XX, oficializó una interpretación que hizo de *María* una novela cuya recepción se agotó en lo monosémico, en la lectura escapista y fácil que no se comprometía con la interpretación de una compleja realidad social que requería cambios y reconfiguraciones. A continuación proponemos revisar aquel coro de voces contemporáneas que una vez legitimaron la lectura de páginas marchitas. El mexicano Alfonso Reyes conceptuó que “pocas figuras más representativas de la literatura americana que el autor de *María*. Jorge Isaacs toma la pluma y al punto saltan las lágrimas y cunde por América el dulce contagio sensitivo, el gran consuelo de llorar” (1). Rubén Darío, a su vez, no habló de lágrimas mas sí reivindicó el sentimentalismo en tanto eje transversal y configurativo de la obra: “La *María* del colombiano Jorge Isaacs [...] es una flor del Cauca cultivada según los procedimientos de la jardinería sentimental del inefable Bernardin. Es el *Pablo y Virginia* de nuestro mundo [...] dos generaciones americanas se han sentido llenas de Efraínes y Marías.” (1)

Pablo Neruda recitó en su *Memorial de Isla Negra*:

Oh, María, de Jorge Isaacs,  
beso blanco en el día rojo  
de las haciendas celestes  
que allí se inmovilizaron  
con el azúcar mentiroso  
que nos hizo llorar de puros (416).

El colombiano José María Vergara y Vergara, por su parte, consideró a modo de presagio que “*María* hará largos viajes por el mundo, no en las valijas del correo, sino en las manos de las mujeres, que son las que popularizan los libros bellos. Las mujeres la han recibido con emoción profunda, han llorado sobre sus páginas, y el llanto de la mujer es realmente el laurel de la gloria” (Rodríguez–Arenas 48).

Baldomero Sanín Cano, eximio pensador también colombiano, juzgó la novela como “sentimental y de costumbres campesinas” (Henaó 96), mientras que en el contexto de la generación del medio siglo Luis Carlos Velasco Madriñán, compatriota de los dos anteriores, intentó en 1942 una biografía de Isaacs bajo el pomposo título de *Jorge Isaacs, el caballero de las lágrimas*. Como si lo anterior fuera poco, Max Grillo, quien fuera durante muchos años secretario de la Academia Colombiana de la Lengua, expresó en ocasión de un ataque a *María*:

Durante setenta años recorrió triunfante en los dominios de la lengua española el idilio más delicado que –a partir de Dafnis y Cloe– se haya escrito en lengua alguna. [...] *María* es la obra de poeta suramericano que haya tenido un mayor número de ediciones. El renombrado idilio perdura precisamente por su ingenuidad sin complicaciones; por la sencillez de sus inocentes escenas; porque en algunas de sus páginas pasa el hálito genial de un poeta de la raza de los profetas: porque es un trasunto fiel del paisaje incomparable del Valle del Cauca, y el paisaje, como lo ha dicho en otra ocasión quien estas líneas



escribe, es la realidad, superior al hombre, de la patria colombiana (Revista de América 74).

Continuando ahora con valoraciones críticas más recientes, traemos a colación la de Gustavo Álvarez Gardeazábal –*Cóndores no entierran todos los días*, 1971– quien considera lo siguiente:

*María*, escrita en uno de los momentos críticos de la vida colombiana huye de la realidad, se hunde en la idealización del amor como único espacio posible y deja pasar la oportunidad de usar la novela como eslabón histórico y descriptivo de un país que no cree en su historia. Decir que Jorge Isaacs creía a pie juntillas en la teoría de que los textos literarios no tienen por qué involucrarse con el transcurrir social, político y económico del entorno sino que deben buscar elementos de la ficción o la idealización no es exagerado. Mucho más cuando se aplica no solamente a la poesía, en la cual Isaacs, como buen romántico, vertió sus sentimientos y deliquios, sino a la novela que muy probablemente el escritor vallecaucano vería como fruto de la ficción y solo de ella (34).

A nuestro juicio, este tipo de lecturas sobreestiman el gesto romántico como el único posible y falsean los demás procesos de significación simbólica de la novela. *María* no es, en efecto, un texto de propaganda política y diatriba; lo cual no niega su relación con el transcurrir social colombiano. Asimismo, el hecho de que no sea un texto apólogo del catolicismo no lo distancia de la fe en torno al progreso que se cernía sobre el país dado su ingreso, oscilante e irregular, a la modernidad secular. Desconocer la apuesta libertaria de la novela constituye una negación de su carácter intrínseco. No creemos que ésta huya de la realidad, como plantea Álvarez Gardeazábal. Creemos, sí, que este juicio particular es el resultado de una lectura oficial que encausa tendenciosamente los procesos de interpretación en general. La novela siempre ha estado entre la comunidad lectora para

mostrar, en lenguaje hermoso, realidades complejas y problemáticas. *María* es una singular metáfora de cambio y reconfiguración histórica en Colombia.

Dan fe de esto último los extensos capítulos de la africanía transterrada al Valle del Cauca. Éstos no son cuento exótico, son diálogo histórico y crítica a la empresa económica fundamentada en la trata de esclavos. Son llamado a revisar las lógicas de la deshumanización y exhortación a la apertura étnica que debía darse. El idilio, contrario al afán homogeneizador de la crítica conservadora, no debe verse ni asumirse como algo más que la continuación de una tradición estética o de época que determinaba los moldes de producción literaria. Asumir que las lágrimas fueron y son los aspectos que legitiman el espíritu de la novela sería perder la perspectiva histórica y la significación de la lectura metafórica. De ahí nuestra oposición a aquel manido concepto de que "la novela esquivada con método escrupuloso todo aquello que pudiera reflejar algo más que el paisaje o los sentimientos amorosos" (Álvarez Gardeazábal 32).

Nótese cómo Efraín y María intentan convertirse en metáfora de la nación armónica y feliz cuando ellos mismos, paradójicamente, no lo son y el país tampoco. Esto es, desde luego, un gesto romántico, una proyección al futuro; no un asunto lacrimógeno *per se*. El decurso del idilio entre los primos hermanos legitima e idealiza la posibilidad pública del sueño feliz. Esto último lo entendió y asumió con preocupación la crítica tradicional que ya había atestiguado la sacralización de los héroes de la independencia –proyecto eminentemente liberal–. Para contrarrestar estos avances seculares, los sectores conservadores se vieron en la necesidad de prolongar desde la literatura tanto el idilio sentimental en torno al amor y a los modos de vida del pasado y la vieja herencia colonial,

como el carácter rural del país en un momento de apertura y reconfiguración económica y jurídica; espacial y demográfica.

Así, pues, las lecturas románticas sostuvieron convenientes interpretaciones de la ficción novelada. Dentro de ellas, Efraín encarna la idealización del hacendado burgués y católico –así todo se conduzca vertiginosamente hacia la decadencia y quiebra del feudo familiar–. Su caracterización moral lo hace modelo de obediencia, su condición de hijo ejemplar lo dispone como alguien que jamás contraviene la tradición cultural que lo determina en tanto sujeto histórico. Su consagración al núcleo familiar, principalmente al acatamiento de la voluntad de su padre, no le permite alzaprimarse, aunque lo intente con una variada suerte de artimañas. Todas insuficientes, tímidas y disimuladas:

Después de la desgracia ocurrida, le dije; después de esa pérdida, cuyo valor no puedo valuar, estimo indispensable manifestar a usted que no lo creo obligado a hacer el sacrificio que le exige la conclusión de mis estudios. Antes de que los intereses de la casa sufrieran este desfalco, indiqué a usted que me sería muy satisfactorio en adelante ayudarle en sus trabajos; y a su negativa de entonces nada pude replicar. Hoy las circunstancias son muy distintas: todo me hace esperar que usted aceptará mi ofrecimiento; y yo renuncio gustoso al bien que usted quiere hacerme enviándome a concluir mi carrera, porque es un deber mío relevar a usted de esa especie de compromiso que para conmigo tiene contraído. –Todo eso, me respondió, está hasta cierto punto juiciosamente pensado. Aunque haya motivos para que hoy más que antes te sea temible ese viaje, no puedo dejar de conocer, a pesar de todo, que te dominan al hablar así nobles sentimientos. Pero debo advertirte que mi resolución es irrevocable (Isaacs 233–234).

Efraín prueba toda suerte de estratagemas para no ir a Londres. Para no separarse nuevamente de María tras los seis años que pasó en Bogotá. Ante esto, el lector se relaciona conmovido con el dramatismo del sueño frustrado, con el dolor del héroe vencido. La ingenuidad sin complicaciones que ponderaron Grillo y el resto de la crítica elevó el sentimiento a una categoría que anuló todo cuanto estuviera por fuera de él. Ese es el valor

simbólico que se pretendió acuñar en el imaginario sensible del lector. Al suspenderse el sustrato histórico y conflictivo que sostiene la novela, los inocentes enamorados se mueven entre la sanción y la autenticidad; en el espacio-tiempo de una fantasía incompatible con la historia real de Colombia para 1867. Al tiempo que la trama impuso una inminente separación a los dos jóvenes, se generó un repliegue sobre las coordenadas del ensueño. A través de éste se continuó idealizando lo que nunca pudo ser en la realidad novelada, pero que existió, a través del pacto ficcional, en la imaginación del lector.

Efraín pasa a ser visto, desde la noción de imposibilidad, como el joven que domesticó sus bríos y se sometió a una autoridad distante de la contemplación romántica del mundo. Dicha autoridad, como lo deja claro el texto, privilegiaba la conveniencia económica y la preservación de la moral en lo doméstico. ¿Qué queda entonces? La desdicha le otorga al joven protagonista aquello que la felicidad no alcanzada le niega: la posibilidad de conmover hasta el hartazgo a una incipiente comunidad lectora que reclamaba en las lágrimas el desahogo de una vida encorsetada entre la desorientación política, la exclusión partidista y la guerra.

En lo que se refiere a María, y para la crítica de cuño conservador, claro está, ella se erige, desde la perspectiva del marianismo o de la mujer-serafín como la catalogó Enrique Anderson Imbert, en un complemento silente, pasivo e idóneo para poblar el Valle del Cauca según los estereotipos de clase y las voluntades del mundo patriarcal. Su integridad y probidad se leen como ideales en el contexto de una geografía espiritual que reclamaba vocación industrial y virtud; bondad y ecuanimidad espiritual; sacrificio y resignación. Todas estas características no solo idealizan a la joven, sino que le imponen una vida

austera en la cual destella una superioridad moral inquebrantable. Este último aspecto es notable a partir del refuerzo intencional que hace Isaacs para que en la memoria del lector no se diluyan los rasgos cristianos de la prima hermana que sucumbe al pudor y al seguimiento de las voluntades que le niegan el amor. Véanse algunos ejemplos que así lo ratifican:

María, abandonándome por un instante su mano, sonrió como en la infancia me sonreía: esa sonrisa hoyuelada era la de la niña de mis amores infantiles, sorprendida en el rostro de una virgen de Rafael (Isaacs 15). Y al ponerse en pie para acercarse a mi madre a consultar algo sobre el bordado, pude ver sus pies primorosamente calzados: su paso ligero y digno revelaba todo el orgullo, no abatido, de nuestra raza, y el seductivo recato de la virgen cristiana (Isaacs 18). Las páginas de Chateaubriand iban lentamente dando tintas a la imaginación de María. Tan cristiana y llena de fe, se regocijaba al encontrar bellezas por ella presentidas en el culto católico (Isaacs 49). El oratorio estaba sin luz. María se apresuró a precedernos con una, y colocándola cerca de aquella bella imagen de la Virgen que tanto se le parecía, pronunció palabras que no oí, y sus ojos suplicantes se fijaron arrasados de lágrimas en el rostro de la imagen (Isaacs 225).

La noción de santidad de María determina básicamente dos lecturas en relación con la valoración romántica de la crítica tradicional que ahora se aborda. Por un lado, su propensión al martirio la hace motivo de compasión. Más aún teniendo en cuenta que tras cumplir la voluntad del padre de Efraín la espera la muerte que la degrada físicamente hasta vencerla. De otra parte, el erigirse como metáfora de santidad supone un conjunto inagotable de sacrificios. Éstos, que entorpecen la concreción del amor sublimado, exhortan al lector a ser indulgente con ella para acompañarla en el consuelo de su amargura; en el trance que le arrebatara la felicidad y la vida. Otra clave bajo la cual muchas de las pasadas revisiones críticas asumieron la novela como un texto hecho para exacerbar el sentimentalismo, tal como sugieren las opiniones presentadas, se articula en torno a la

evolución que sigue el amor desde la infancia de ambos protagonistas –Efraín instalado en el Valle del Cauca y Bogotá y Ester/María proveniente de las Antillas–.

El lector es convidado a una escena que se desarrolla en varios años y con diferentes grados de intensidad. Lo propuesto en términos de enamoramiento adquiere un carácter verosímil y de alto vuelo dramático en la medida en que se desarrolla en un orden cronológico que congela, en la vida contada de los jóvenes personajes, todo cuanto lo extralimite. En razón de ello, dicho orden tuvo que ser atentamente corregido por Isaacs para no hacer incongruentes las épocas del idilio:

En la segunda edición Isaacs hace en este capítulo, VII, una modificación cronológica. Corre el tiempo dos años, a fin de corregir la discordancia entre la edad infantil asignada inicialmente a María en este capítulo y la de plena adolescencia –quince años– con que, para el efecto idílico, la presenta en el diálogo familiar posterior (cap. XXXVIII). La niña llega de tres. Según la primera edición, transcurren cuatro, y muere Salomón. Tiene, pues, siete entonces la niña. Pasados los seis que Efraín permanece ausente, se halla en los trece al regreso de aquél. La modificación consiste en poner “habrán corrido unos seis años” donde antes decía cuatro. Y más adelante: “tenía nueve años” donde decía siete. Así, al volver al Valle Efraín, María se hallará en los quince años, y no en los trece de la primera mala cuenta, que sería peor si nos atuviéramos, tratando de hacer historia de lo que no lo es, a las poesías en que dice, contra los “pasados seis años” de la novela (capítulo II): “Del Funza en la ribera– moré cinco años (El turpial) y “Tras un lustro de ausencia– volví” (Carvajal 31).

Más allá de estos ajustes, la novela captura la sensibilidad de un amor que siempre fue, de un sentimiento que echó raíces en la más tierna edad. Lejos de resquebrajarse por las sanciones de la casa paterna y la enfermedad, el idilio se hizo cada vez más sólido; más feliz/infeliz, lo cual refuerza la estructura dual del texto, característica sobre la cual el crítico estadounidense Seymour Menton explica lo siguiente:

*María* luce una gran unidad orgánica cuando se analiza en términos de estructura dualística. La dualidad de la novela refleja la tendencia romántica de ver el mundo en términos opuestos aunque esa dualidad no es siempre antitética. Más difícil de comprobar pero no por eso menos importante como explicación de la dualidad es el origen judío de Isaacs. Hijo de converso casado con cristiana y educado como cristiano. Isaacs, si se le juzga por *María*, tiene muy presente su doble cultura. Aparte de estas dos explicaciones externas, *María* no resiste un análisis en que se eleve el amor de los dos jóvenes como eje estructurante alrededor del cual gira toda la acción. Mucho más satisfactorio resulta interpretar la novela como una evocación de la juventud de Efraín sobre la doble base del amor por *María* y del amor por la tierra, este último bifurcado a su vez en el amor por el paisaje natural lo mismo que humano (4).

Si bien el carácter dual ha contribuido a romper los vínculos entre la interpretación polisémica y la trama amorosa, cabe mencionar que la crítica decimonónica evitó el pluralismo hermenéutico con el fin de instituir una sola explicación histórica, política y económica de la novela. Ante dicha circunstancia, no es extraño el hecho de que Efraín y *María* hayan sido leídos como sujetos sin proyecciones históricas concretas ni convicciones políticas firmes. Ambos fueron asumidos, de manera contraria al espíritu radical de Isaacs, como jóvenes que buscaban la trascendencia a través del amor. Así dispuestos y desprovistos de roles significativos en el espacio-tiempo que los contiene, el lector de Hispanoamérica los ha seguido –¿o sigue?– en los escasos momentos de júbilo y en la mayoría de veces asiste compadecido a las difíciles situaciones que deben sortear. De ahí que apenas se haya advertido, durante muchos años, la presencia de lo africano representado en los capítulos de *Nay & Sinar*; de ahí que apenas se haya advertido la connotación que tiene en el conjunto de la obra el capítulo de los bogas en la travesía mítica por el río Dagua; de ahí que se haya mirado de soslayo el hecho de que ciertos sirvientes

ganaran espacio simbólico, a través de la caza, por ejemplo, en la cotidianidad de la hacienda patriarcal, etc.

Desde nuestra perspectiva, la crítica conservadora encontró en la interpretación de los personajes, es decir, en la lectura de sus anhelos y requiebros, un camino expedito para encumbrar el motivo del romance. En torno a éste es preciso aclarar que fue no solo el microuniverso existente entre Efraín y María el que contribuyó a su exaltación; también coadyuvaron notablemente las simpatías y guiños de complicidad de Emma y Juan, hermanos de Efraín.

La crítica tradicional colombiana fue hábil para ver cómo, en muchas ocasiones, la construcción de la anécdota romántica fue propiciada por hermanos y criados mediante paseos al jardín de la casa hacienda y excursiones al río, mediante horas de lectura y momentos de integración familiar, aspecto este último de gran relevancia en la medida en que consolidó un cuerpo de actores de segundo y tercer orden cuyos esfuerzos se mancomunaron para consolidar la unión de los jóvenes protagonistas, como se aprecia a continuación: “en días como aquel, María me esperaba siempre por la noche en el salón, conversando con Emma y mi madre, leyéndole a ésta algún capítulo de la *Imitación de la Virgen* o enseñando oraciones a los niños” (Isaacs 168).

En este contexto cabe destacar cómo Juan tiene una presencia particular en la obra: si por un lado es él quien sirve de puente entre Efraín y María, por otro es quien recibe las atenciones francas de ésta; sus caricias, besos y esmeradas atenciones. Esto último acontece a la luz pública y frente a los moradores de la hacienda, quienes legitimaban dichos mimos



puesto que constituían parte de la formación doméstica de María. Juan, en su condición de niño, inocente, recibió lo que Efraín en su condición de hombre, apasionado, no pudo.

No de menor importancia, desde la lectura sentimental, es lo relacionado con el paisaje. Escenario que se suma, bien en canto alegre o coro trágico, a las variaciones del tono emocional que adquiere la narración en ciertos pasajes. Lejos de ser solo un referente contextual, el paisaje mostrado del Valle del Cauca –su hidrografía, fauna, accidentes geográficos y clima– se convierte en un personaje con singular poder de comunicación que ambienta, ilumina u oscurece, la vorágine interior de los protagonistas:

Cuando salí al corredor que conducía a mi cuarto, un cierzo impetuoso columpiaba los sauces del patio; y al acercarme al huerto, lo oí rasgarse en los sotos de naranjos, de donde se lanzaban las aves asustadas. Relámpagos débiles, semejantes al reflejo instantáneo de un broquel herido por el resplandor de una hoguera, parecían querer iluminar el fondo tenebroso del valle. Recostado en una de las columnas del corredor, sin sentir la lluvia que me azotaba las sienes, pensaba en la enfermedad de María, sobre la cual había pronunciado mi padre tan terribles palabras (Isaacs 54). Al día siguiente a las cuatro de la tarde llegué al alto de Las Cruces. Apeéme para pisar aquel suelo desde donde dije adiós para mi mal a la tierra nativa. Volvía a ver ese Valle del Cauca, país tan bello cuanto desventurado ya... tantas veces había soñado divisarlo desde aquella montaña, que después de tenerlo delante con toda su esplendidez, miraba a mi alrededor para convencerme de que en tal momento no era juguete de un sueño. Mi corazón palpitaba aceleradamente como si presintiese que pronto iba a reclinarse sobre él la cabeza de María; y mis oídos ansiaban recoger en el viento una voz perdida de ella. Fijos estaban mis ojos sobre las colinas iluminadas al pie de la sierra, donde blanqueaba la casa de mis padres (Isaacs 394).

Desde su tono emocional lo anterior establece y refuerza la lectura idílica. La doble conjunción entre personajes y contexto geográfico cerró la interpretación en torno a los códigos de la efervescencia sentimental. La crítica tradicionalista se ocupó de asumir la

geografía como un teatro surtidor de emociones y melancolías. Pareciera que la vieja escuela no haya reparado –o querido reparar– en el subtexto de la disolución de un mundo rural que perdía su exclusividad y vigencia ante el esbozo de los centros urbanos en el suroccidente colombiano. La resistencia para asumir los asomos de la modernidad implicó mantener la continuidad del viejo orden de señores, siervos y latifundios. Desde ese hecho vista, la literatura se percibió como una forma de mantener prácticas *ad portas* de desaparecer dentro de una nueva reorganización nacional y regional.

En concordancia con estos intereses, el paisaje exuberante del Valle del Cauca fue leído a partir de una óptica carcelaria que lo confinó a la teatralización de un drama sentimental que no despunta por su originalidad sino por la interrelación hábil de elementos poéticos, sociales, culturales, familiares, económicos y religiosos propios de la época que lo contiene. El paisaje reivindicó, bajo la lectura acomodaticia de la crítica conservadora, algo ya dicho: la posibilidad de resguardar un complejo sistema social.

Esta lectura, promovida por la oficialidad, antagoniza con lo que acertadamente señala Enrique Anderson Imbert, quien conceptúa que “en *María* se nos devuelve la imagen coloreada de nuestra vida americana: americanismo, no exotismo” (316). Esto puede asumirse como veraz desde varias perspectivas. En primer lugar porque en 1867, cuando se publicó la obra, apenas habían transcurrido en el caso colombiano 57 años de vida libre como república. La novela, desde ese hecho vista, asume la geografía nacional como un escenario de transición y reafirmación identitaria. En segundo lugar, la reducción del paisaje a las lógicas de cuna de los amores juveniles frustrados desemboca en un proceso de doble dirección: por un lado, niega su riqueza más allá del acompañamiento sentimental; y por otro, pondera la lógica de una lectura sin perspectiva histórica. Sumado a ello,

al asumir el paisaje como cuna se atenta en forma directa contra la gestión de Isaacs en tanto etnógrafo interesado en el descubrimiento de la Colombia profunda.

Decir que en *María* el paisaje es solo el escenario donde transcurre el idilio es desconocer el carácter de explorador y expedicionario del propio autor. Sería negar su compromiso con el (re)-conocimiento de la diversidad geográfica y humana. Al escritor caucano una variada suerte de cargos oficiales le permitieron conocer y estudiar con juicio sistemático regiones tan diversas como el "Darién, Urabá, la Sierra Nevada y la Guajira, de la que dio cuenta especialmente en *Sobre las tribus indígenas del Estado del Magdalena*, antes Provincia de Santa Marta (1884)" (Sánchez 435). Asimismo, estuvo en la Costa Atlántica hacia 1890. Estos viajes no deben ser ignorados pues de ser así se legitimaría el desconocimiento de los diálogos del escritor con la tradición naturalista y desarrollista de José Celestino Mutis, Agustín Codazzi, Manuel Ancízar y Eliseo Reclus, como bien conceptúa el investigador Ricardo Ángel Sánchez, quien además plantea algo con lo cual estamos de acuerdo: Isaacs buscó "ampliar el horizonte del país cautivo en el enclaustramiento geográfico de la república señorial" (435).

Ante esto surge, entonces, una pregunta: ¿por qué leer como cuna de los frustrados amores juveniles una geografía que también era portadora de otras realidades, de valores modernos? ¿Por qué minimizar su polisémico carácter de significación? Desde nuestra perspectiva, Isaacs no percibió en los territorios que se abrieron ante él escenarios idóneos para la continuación de los mayorazgos de la Colonia. De ahí que *María* proponga una ruptura tibia con la economía de hacienda, exclusivamente agraria y mantenedora de la plantación esclavista. El traslado de los moldes del romanticismo europeo no calza bien si es lo geográfico lo que se pretende analizar. De acuerdo con Enrique Anderson Imbert:

Al chateaubrianizar hubo algo en lo que Isaacs se sintió seguro: fue su visión del paisaje. Chateaubriand había descrito una América ideal: Isaacs describirá la América concreta en que amaba, trabajaba y luchaba. Para un francés el escenario americano de *Atala* era exótico; para Isaacs esa América era la propia tierra. Por eso *María* tiene una significación nacional que falta en *Atala* (Imbert 316).

A la luz de este reconocimiento, puede decirse que la lectura del paisaje como escenario exótico y melancólico no es propiamente americana<sup>38</sup>. Es una lectura importada que se articula y corresponde con la visión de un escritor, Chateaubriand, inmerso durante su vida creativa en otras realidades no solo geográficas sino económicas y espirituales. En Francia, el siglo XIX supuso en la realidad lo que en Hispanoamérica aún hoy es asignatura pendiente: desarrollos importantes en los que, por ejemplo, la red ferroviaria triplicó su extensión; progresos para los bancos, que proporcionaron un sistema de crédito nacional, y para la industria textil. Esta última dinamizó en forma importante la economía a través del trabajo con la seda, el lino y la lana. A su vez, la agricultura mejoró las condiciones de comercio y cultivo de azúcar, lo cual hizo del campo no un reducto burgués estático y atávico, sino un escenario asociado con los emergentes centros urbanos industriales.

En estas condiciones de creciente maquinización y alienación ideológica en torno al capitalismo, el poeta francés escapó con su literatura a las regiones del ensueño. Buscó en

---

<sup>38</sup> Coincidimos plenamente, también, con la lectura que sobre este tema realiza Germán Arciniegas, quien dice: "frente a las novelas europeas de la misma escuela, *María* representó en grado eminente lo que podríamos llamar la revolución americana dentro del romanticismo. Bernardin de Saint Pierre o Chateaubriand habían escrito libros igualmente idílicos, pero exóticos. *Pablo* y *Virginia* tiene como escenario de sus amores una isla remota, y *Atala* y *René*, la región de los indios salvajes en Norteamérica. *María* es una constante caricia amorosa pasada sobre los paisajes del Cauca. Lo que en Europa era escapismo en busca de naturalezas desconocidas, en América fue el más íntimo acercamiento a la poesía inmediata del paisaje propio. Así el romanticismo americano es menos falso, es más auténtico" (39).

tierras americanas la posibilidad de humanizar las relaciones sociales que hallaron en el drama sentimental una expresión de auténtica sensibilidad. El escenario, por lo tanto, debía propiciar la mirada de la sorpresa así como agudizar los sentidos ante nuevos descubrimientos no solo geográficos sino espirituales.

Para Isaacs, por el contrario, la América concreta donde trabaja, lucha y ama como sugiere Imbert, implica dar cuenta, así sea simbólicamente, de los sucesos económicos, políticos y culturales que iban sucediéndose uno tras otro y articulaban el funcionamiento de la nación en formación que el propio autor recorrió con ahínco. En *María* no hay exotismos pues no hay desconocimiento alguno del paisaje. Lo que sí hay, y de manera muy acentuada, es un reconocimiento de la diversidad de recursos naturales y presencias étnicas que desmontan aquellas nociones de pureza de sangre, de linajes de piel en territorio colombiano.

*María* da cuenta de un interés por promover la integración racial y para dicha empresa la función simbólica de la geografía en tanto espacio que mezcla prácticas, rituales y saberes es vital. Solo resta indicar, para concluir, que es amplio y nutrido el conjunto de elementos y situaciones que se observaron desde ópticas particulares para legitimar la lectura de páginas marchitas. Resulta claro que dentro de la pugna entre liberales y conservadores la interpretación de obras fundacionales como *María* debía ayudar a moldear no solo un perfil de sujeto nacional sino la nación misma. No podrá negarse que el *pathos* trágico, es decir, la supremacía del infortunio que se impone a la ilusión amorosa marca una intensidad narrativa que toca la sensibilidad del lector. No obstante, tampoco podrá negarse que en *María* hay un amor traspuesto a la patria y sus realidades, no podrá desconocerse la promoción de la utopía del sueño justiciero y el interés por la integración cultural y la

disminución de brechas y exclusiones sociales y políticas. Desde luego, poder leer esto exige un acercamiento contrario al oficial, a aquella versión limitada y limitante que homogeniza la interpretación en torno a un romance que cundía por América Latina en las manos de cientos de escritores y militares. *María*, con toda la elegancia de la novela que no es diatriba, abrió las puertas de una reivindicación que no se había planteado ningún otro autor en Colombia durante el siglo XIX. Ese es el mérito de la obra.

### **2.11. *María* más allá del idilio: reivindicación de una lectura histórica y secular**

Reivindicar la historia de *María*, y la historia en *María*, implica ubicar –o intentar ubicar, mejor– el tiempo en el que transcurre la ficción narrada. En ese orden de ideas, valdría la pena indicar en primer lugar que "Isaacs, como autor, no estipula un espacio temporal preciso en el que se desarrolla la novela, de modo que se debe apelar a ese carácter autobiográfico del que se ha hablado antes para llegar a la conclusión de que el germen de la misma es plantado en algún momento entre 1852 y 1857" (Galeano Sánchez 26). Esta temporalidad aproximada, no obstante, es considerada inexacta por el ya mencionado escritor y crítico colombiano Gustavo Álvarez Gardeazábal, quien indica que "no hay la menor duda de que Isaacs busca hacia atrás, mucho más atrás de 1850, el tiempo en que transcurre su narración, pues es bajo el gobierno de José Hilario López cuando se da libertad a los esclavos en Colombia" (31). Esto no debe confundirse con el hecho de que "entre 1850 y 1867, cuando Isaacs se forma, cuando escribe *María*, hay una abundante y no muy bien escrita literatura política de carácter radical romántico y

utópico que muchos atribuyen a la influencia francesa en la literatura que se hacía en el país" (Álvarez Gardeazábal 25).

La importancia de estas tentativas coordinadas cronológicas radica en la posibilidad de establecer un diálogo entre la obra, el momento histórico que subyace como correlato y el conjunto de fenómenos políticos que se vivían en Colombia para la década de 1850 o más atrás; incluso para la década de 1820. De acuerdo a Álvarez Gardeazábal, "la única fecha que se anota es la del fusilamiento del español padre de la enamorada del a su vez padre del narrador, el judío que renuncia a su religión para poder complacer a la amada (20 de mayo de 1820), lo que refuerza la tesis del tiempo escogido para la novela" (31).

¿Cómo interpretar el significado de estas fechas de cara a la lectura reivindicativa e histórica de *María*? ¿Qué pistas nos ofrecen en relación con la vinculación de la novela al proyecto liberal colombiano? Procurar respuesta a estos interrogantes implica, en primer lugar, la observación del momento menos tardío: 1820, año en que Colombia se independizó de España y dio inicio a la vida republicana que promovió, gradualmente, la libertad de los afrodescendientes domiciliados en el territorio nacional. Ubicada en ese momento histórico que saludaba los inicios del siglo, *María* proponía ya una relectura no solo de la pretendida pureza étnica, sino de la presencia civil del esclavo en Colombia y América Latina. El cuestionamiento de la trata y de la subyugación de los siervos, como acertadamente plantea Germán Arciniegas, confiere a la novela un expedito y temprano carácter liberal:

No hay que pensar que el radicalismo le hubiera nacido a Isaacs tardíamente, que fuera una veleidad de jugador político. Aunque no lo parezca, *María* es ya una novela radical, y en la obra de los primeros años de Isaacs no hay nada contrario a lo que fue luego su vida de luchador liberal. Isaacs se formó dentro de la más ardiente escuela radical cuando, de quince años, en Bogotá, le tocó seguir de cerca la presidencia de José Hilario López quien expulsó a los jesuitas, suprimió el fuero eclesiástico y promulgó la ley de la libertad de los esclavos. López amaba el progreso a la manera radical. Los estudiantes y artesanos le hacían coro a estas reformas, y lo que con el tiempo se ve en la vida de Isaacs es el reventar de aquellas semillas que cayeron en su mente juvenil (57).

Dicho esto, surge una luz que ayuda a dilucidar la sustancia ideológica de la obra, su tan intencionalmente negado espíritu reivindicativo. Resulta débil el argumento de la crítica tradicionalista que cuestiona el carácter realista de la novela so pretexto de la predominancia de la anécdota idílica. Asumir que lo narrado deba prescindir de esclavos, o mostrarlos facultados para relacionarse como iguales con los señores de la principalía en un idealizado ambiente bucólico resulta corto de perspectiva histórica. En *María* se alude a la plantación esclavista porque es precisamente a partir de ella, de su situación difícil y precaria, desde donde se hace el llamado a la dirigencia nacional para que le otorgue los derechos civiles correspondientes al nuevo momento político de la nación.

Además, el hacer de la esclavitud un tema con significativa presencia en la narración –piénsese de nuevo en los capítulos de Nay & Sinar– permite inferir que Isaacs se sabía comprometido, *motu proprio*, con la realización de un aporte a la integración nacional promovida por los radicales que lucharon en las guerras de independencia en Colombia. Sin caer en lo que Umberto Eco denominó "falacia intencional", consideramos que no es errado ni forzado, en este caso, establecer una interrelación de fondo entre la *intentio auctoris* y la *intentio operis* en tanto búsquedas para reactualizar el significado del texto literario en tanto signo polisémico. Si bien es cierto que perseguir las intenciones



pretextuales del autor deviene en un ejercicio netamente especulativo, consideramos que dada la correspondencia entre vida y obra se pueden extraer valiosos datos que articulan lo que plantea la novela y lo que el autor quiso decir a través de su enunciación en molde romántico.

El mismo Eco valida en *Lector in Fabula* la generación de ciertos niveles de asociación al referir que "un texto (con mayor fuerza que cualquier otro tipo de mensaje) requiere ciertos movimientos cooperativos, activos y conscientes por parte del lector" (74). Partiendo de esta premisa, diremos que Isaacs llevó al límite la presencia del viejo orden católico y terrateniente del que él, desde luego, esto no se puede negar, hizo parte. El novelista evidenció los patrones y prácticas de la sociedad burguesa de su tiempo con el fin de sugerir un nuevo mundo posible. Asimismo, animó desde la literatura y el activismo político las posibilidades de transición y ruptura de aquellas lógicas de subalternidad propias de la Colonia. Todo esto de cara a la consolidación de un proyecto nacional moderno, liberal y secular, sobre todo.

El carácter inquieto de Isaacs no se falsea mediante la construcción de un Efraín ahistórico y escindido totalmente de su propia realidad como autor. Si desde la cotidianidad el vallecaucano impulsó la manumisión de los esclavos, en la ficción novelada se producen constantes guiños de simpatía y reconocimiento hacia éstos. "Dormí tranquilo, como cuando me adormecía en la niñez uno de los maravillosos cuentos del esclavo Pedro" (Isaacs 16). En las constantes notas autobiográficas el escritor no evade su condición de heredero y potentado<sup>39</sup>. No se exime ni niega su pertenencia a la hegemonía que legitimaba

---

<sup>39</sup> Con estas observaciones no pretendemos entrar en la ya manida e inoficiosa discusión de si Efraín es o no el mismo Jorge Isaacs. Solo pretendemos establecer algunos puntos de diálogo entre el autor y la vida

prácticas enraizadas en el pasado. Esto le permite narrar desde adentro tanto la situación de los esclavos como destacar las curiosidades de la burguesía agraria en relación con la burguesía capitalina: "Emma, más insinuante ya, me preguntaba mil cosas de Bogotá; me exigía que le describiera bailes espléndidos, hermosos vestidos de señoras que estuvieran en uso, las bellas mujeres que figuraran entonces en la alta sociedad" (Isaacs 17–18).

Desde nuestra perspectiva, es la propia condición social del escritor la que le permite leer a fondo el drama de la servidumbre en razón del desarraigo que conlleva y la aculturación que valida. La positiva interrelación que plantea la trama entre Efraín, el señor, y los súbditos explica el complejo proceso de adquisición de garantías civiles y legales por parte de estos últimos. Asimismo, los miramientos hacia los subalternos evidencian el pensamiento liberal de ciertos sectores sociales progresistas; es decir, Isaacs reconoce desde su posición social los cambios que se van produciendo, o urge producir, para ser más precisos, en la excluyente sociedad de su época.

Véase brevemente el lugar, la posición social, desde la cual Jorge Isaacs escribió *María*, creó a Efraín y abogó simbólicamente por la concreción de nuevas lógicas de vida en el Valle del Cauca. El escritor, hijo de un judío de origen inglés afincado en Jamaica, George Henry Isaacs, y de la chocona de origen italo-español Manuelita Ferrer Scarpetta, disfrutó los privilegios asociados a la principalía terrateniente: viajó a cursar estudios en Bogotá y vivió en una de las haciendas más prósperas del Valle del Cauca colombiano. Acertada resulta la anotación realizada por Álvarez Gardeazábal sobre la vida del escritor:

---

de su personaje ficcional pues sí hay, en efecto, una relación de correspondencia en ciertos momentos y acciones.

"Isaacs era el hijo de un latifundista, no el de unos artesanos. Estudió en el colegio Lleras pero también en San Bartolomé y San Buenaventura, donde se codeaba la burguesía de entonces y debían acudir los hijos de los ricos de Colombia" (28). Recuérdese, además, que su padre empezó a construir su fortuna, y la de la familia, aunque después se viniera a pique por su adicción al juego, en las minas de oro del Chocó colombiano:

De veras, el Chocó era un criadero de oro. Entre tanto negro Jorge Enrique se veía más blanco, y entre tanta agua y tanto monte, el oro en polvo era la harina de mágicos poderes [...] Jorge Enrique Isaacs le tomó amor a la tierra colombiana y a sus hombres. Bolívar le dio la patente de colombiano. Como tal, tornó a Jamaica. Trocó el oro en mercancías. Al Chocó volvió de comerciante rico, cuando se estaba estrenando la república (Arciniegas 16).

Hacemos referencia a estos aspectos pues, trasladados a la obra, configuran una enunciación en la cual no hay falseamientos de clase. Es decir, la correspondencia entre la historia de Isaacs y la historia de Efraín, en términos de su adscripción a la sociedad burguesa, explica no solo una cotidianidad ficcional, sino algunas particularidades reales del contexto en el que se escribió la novela.

Bien sabido es que Isaacs luchó con denuedo desde diversos frentes –la política, el periodismo y la educación– por la positiva y justa integración de las negritudes a la nación. Asimismo, Efraín también llevó a cabo una loable labor: observar desde el interior de la burguesía cómo el asunto de la plantación esclavista perpetuaba lógicas de poder antes amparadas por el modelo político español, el cual era necesario superar de cara a la consolidación del nuevo proyecto republicano. El personaje deviene, en consecuencia, como el eslabón que cuestiona, así sea tímidamente, el *modus operandi* de una clase social: la suya propia y, por lo tanto, la del propio Jorge Isaacs. Es Efraín quien ejerce el

magisterio de la mirada otra o contemplativa; es él quien percibe en la alteridad del subalterno no un peligro inminente sino una manifestación identitaria con riquezas, expresividades y valores simbólicos, rituales y culturales. A pesar de esto, y como tal vez podría pensarse, el joven protagonista no mantiene una relación conflictiva con su núcleo familiar ni social, con su centro. Cosa distinta podría decirse de la novela si algunos gestos reivindicatorios hubieran sido leídos en clave de reclamo histórico realista por la crítica del siglo XIX. De modo contrario a lo que sucede en *Cumandá*, donde como ya explicamos el carácter irreverente de la protagonista la ubica en las márgenes de la vida social de su comunidad, Efraín propone, en *María*, pequeñas reformas que no lo enemistan ni con su padre ni con el resto de la sociedad burguesa que construye el tejido social de la novela. El joven enamorado, un muchacho letrado, no apela, como la beligerante heroína de la novela de Juan León Mera, a las vías de hecho. Su intervención es no solo acorde a su estatus sino mucho más sensible e intelectual.

Si las lecturas tradicionales y tradicionalistas de *María* hubiesen rescatado el matiz realista de la misma, no hay duda de que habría quedado situada en la periferia, por fuera del canon literario colombiano y, desde ahí, habría sostenido conflictivas relaciones con el centro cultural y político de finales del siglo XIX. Ahora bien, dado que nada de esto aconteció, vale la pena destacar un hecho significativo: la aludida mirada integracionista de Isaacs en cuanto al carácter multiétnico de Colombia le permitió evidenciar la presencia de la raza hebraica, la suya propia, que llegó a explotar y dinamizar la economía del Valle del Cauca.

Esta realidad, que completa la mixtura étnica que propone la novela, permite explicar porque en la trama subsiste la herencia colonial de señores y siervos. El texto no huye de esto. La fusión de las *intentio auctoris* y *operis* permite reconfirmar que la continuidad de patrones del pasado pre-independentista constituía parte de la realidad de las élites del siglo XIX en Colombia. Asimismo, a través de la fusión entre las concitadas *intentio* es posible estudiar el paralelismo entre la familia de Isaacs y la de Efraín. Este último reconoce, en una nueva operación dual, tanto el carácter esclavista de su familia –toda la novela está montada sobre una estructura de dominación y subalternidad– como el cambio de perspectiva que se va gestando en relación con la presencia de la servidumbre en la casa hacienda.

Estas dos lógicas sintetizan los procesos de cambio y ruptura que propone la novela; no obstante, no deben asumirse ni como romantización de la presencia del esclavo a la luz del buen trato otorgado por el patriarca terrateniente, ni como idealización del mismo dada su conversión al cristianismo. Desvirtuadas ambas posibilidades, lo que sí se promueve con el cuestionamiento a la pervivencia del orden esclavista es la consecución de nuevos espacios simbólicos al interior del universo ficcional. Por esta razón, la reflexión en torno a las negritudes no deviene en cuento exótico ni exotismo narrativo. En la medida en que la ficción actúa como metáfora de la realidad extraliteraria, *María* se reviste con un romanticismo político, práctico y reivindicativo que transfiere virtudes del autor al personaje. Esto, como ya explicamos, es posible puesto que vistos de cerca se corresponden en lo tocante al tema de la plantación esclavista y las pretensiones de libertad. Germán Arciniegas explica de la siguiente manera la postura de Isaacs en relación con las negritudes:

Isaacs se aproximaba a los negros con un romántico impulso de liberación. En toda la novela los sigue con tal simpatía que viene a ser un precursor de la literatura afroamericana, descubriendo sus secretos poéticos, no cautivado por lo exótico o ruidoso, no explotando cierta brutalidad coreográfica como hoy se hace, sino yendo al fondo de sus amarguras, de sus quejas, de su humorismo irónicamente filosófico. Y así, entre las páginas más blancas, por su pureza, de su novela, están las negras (59).

El ocuparse del ser afroamericano desde frentes como la política y la literatura niega de facto la teoría del cuento exótico. El otro, el negro, no es visto con rareza ni curiosidad. Es, por el contrario, asumido como un sujeto con historia; razón por la cual se incorpora gradualmente a la nación que debe acogerlo en lo político y lo cultural. Ahora bien, ningún proceso de incorporación niega las dificultades y padecimientos que existieron durante la ampliación del panorama demográfico de la república.

Esto último, dificultades, fue lo que vivieron los esclavos transterrados desde África al territorio nacional, empezando por Nay, como se verá más adelante. Es por tal razón que se ocupa de ellos Efraín con tibios ademanes y simpatías; es por tal motivo que se ocupa de ellos Isaacs con entereza y denuedo en la arena legislativa. La fusión de las categorías propuestas por Eco demuestra una nutrida correspondencia entre vida y obra, entre pensamiento político y conciencia estética. Así pues, desconocer el espíritu liberal del autor así como el sentido político de la novela implica negar el diálogo entre Isaacs como librepensador y reformador activo de las instituciones jurídicas del país, y el intenso momento de redefiniciones legales en Colombia. En el momento en que la crítica conservadora, por evidentes conveniencias, impuso la sobreestimación del idilio sentimental se falseó el auténtico carácter de la novela; y no solo eso, se ignoró la devoción del escritor por la libertad y la promoción de una conciencia étnica integracionista:

Isaacs se pone abiertamente del lado de los indígenas. Se dirige a las autoridades que de él dependen para recordarles que el partido liberal, libertador en toda la nación de los esclavos de raza africana, hace también libres a las gentes de raza indígena. No protegerlas y educarlas sería como ceder, dice, a la presión feudal de que ha sido víctima esa raza. Si los nuevos propietarios de las fincas pretenden exigir de los indígenas el cumplimiento de contratos que son cartas de servidumbre, hay que cerrarles el paso. El partido liberal no puede permitir que los indígenas pasen como semovientes del poder de un dueño a otro (Arciniegas 54).

¿Quiénes son los nuevos propietarios de fincas? No resulta difícil conjeturar que los opositores conservadores, el alto clero y los ricos comerciantes. Esto no niega, claro está, que algunos sectores de las élites liberales sostuvieran también intereses en torno al trinomio esclavitud–producción–latifundio. Es el temor de los sectores tradicionales lo que marca la lentitud de la reorganización económica y jurídica en Colombia; en ese orden de ideas, el hecho de obstaculizar ciertas tentativas legales tendientes a no permitir la perpetuación de un modelo económico de tipo feudal, insistimos, procuró la exaltación del idilio que congelaba las demás lecturas, evidentemente políticas y de reorganización demográfica.

Ahora bien, si se realiza una pequeña reflexión sobre la segunda referencia temporal mencionada al principio de este apartado: 1850, podría constatar una relación de conexión y continuidad con la primera fecha que acaba de explicarse: 1820. ¿Por qué? Como bien se indicó en el marco histórico–político, la primera sanción legal antiesclavista proferida en Colombia, en 1821, fue suspendida hasta 1851, momento en que la servidumbre se erradicó de manera definitiva del territorio nacional. En concordancia, lo de mediados de siglo no es más que la culminación del proceso iniciado en la segunda década

del mismo. La lucha abolicionista, como puede colegirse, constituye el sustrato político e histórico de *María*:

Resulta inevitable no ver en el drama íntimo de los personajes una estrecha relación con el contexto histórico, pues muchos de sus valores (la ideología dominante de aldea y campanario de luengo cuño hispánico) son los que en últimas impiden la felicidad de María y en medio de los cuales rumia sus desgracias la esclava Feliciano. Si algo querían subvertir los liberales radicales, a los cuales acompañó Isaacs en las contiendas bélicas, fueron esos valores y el sistema esclavista. Las luchas políticas y militares de Isaacs son la mejor muestra de los esfuerzos de muchos sectores sociales por modificar en todos los campos —económico, político, educacional, científico, filosófico, cultural y artístico— las estructuras mercantil—feudales que pretendían eternizar la iglesia católica, los grandes terratenientes y la inmensa masa campesina que sometieron para sus propósitos (Henaó 14).

Las evidentes conexiones entre vida y obra y entre momentos históricos que sitúan la novela en un periodo anti—esclavista, soportan nuestra lectura liberal de la misma. Igualmente, dichos puntos de encuentro signan nuestra adhesión, una vez más, a los lúcidos planteamientos de Germán Arciniegas, quien vence las lecturas del exotismo fuera de lugar que promovieron críticos latinoamericanos a él contemporáneos. "El cuento de Nay & Sinar en marco africano —escribe Anderson Imbert— es un rasgo típicamente romántico. El África fue para Isaacs lo que América para Chateaubriand. Esta conclusión es un tanto excesiva" (57). Para argumentar por qué lo es se presentará, a continuación, una lectura que explique la importancia de las negritudes dentro la estructura ideológica y narrativa de *María*.



## **2.12. Nay & Sinar más allá del cuento exótico: construcción de una poética del reconocimiento y el diálogo histórico**

En oposición a la crítica literaria del siglo XIX que estableció similitudes entre Isaacs y Chateaubriand a partir del escape que les facilitaba una geografía desbordante, es preciso decir que el vallecaucano no percibió en África el reclamo de una configuración nacional a partir del relato hegemónico europeo. Tampoco legitimó la devastación del continente en razón de las tentativas civilizadoras del hombre blanco. Menos aún observó el territorio como un lugar de apacible ensueño.

Los capítulos de Nay & Sinar van mucho más allá de la interpretación monosémica que sugiere contextos extraños y feroces; primitivos y temibles. Isaacs no concibió el África como el teatrino idealizado donde el amor de folletín entre esclavos y princesas transcurre exento de obstáculos. Por el contrario, evidenció un conjunto de tensiones que poco difieren de las acontecidas en Colombia si se miran las luchas intestinas por el control del poder político. En el África reñían los Achimis, los Achantis y los colonizadores ingleses. En Colombia hacían lo propio los conservadores y los liberales en las distintas guerras civiles, bien haya sido en la denominada Revolución de 1851, "cuyo resultado político fue la reforma constitucional de 1853" (Patiño Villa 99), o en la de finales de 1820 y principios de 1830, donde se consiguió la "restauración de Santander y la creación de la Nueva Granada" (Patiño Villa 99). Traemos a colación estas dos guerras pues enmarcan el posible tiempo histórico en el que transcurre la novela según se indicó al inicio del capítulo.

En el continente negro Nay & Sinar se enfrentaron a la doble tragedia de la persecución y el destierro. El padre de ella murió en condiciones poco deseables para su

dignidad de rey y, como si fuera poco, los jóvenes enamorados fueron separados por la nefasta dinámica económica esclavista. No muy lejos de estos sucesos, en la casa hacienda "El Paraíso", donde transcurren las principales acciones de la novela, María y Efraín también son separados. A su vez, Salomón, el padre biológico de la joven judía, muere lejos y la fatalidad alcanza a la pudorosa beldad en el Valle del Cauca. Efraín, por su parte, en el capítulo final de la novela se retira destrozado por la congoja y la tragedia. ¿Cómo ver en esta dialogante realidad ficcional apologías de ensueños y escapismos de la truculenta realidad nacional? ¿Cómo leer los escenarios en clave de epicentros para la idealización y establecimiento de la vida idílica cuando testimonian la concreción de diversas tragedias y dramas?

Dicho esto, precisamos que en los capítulos de Nay & Sinar, XL–XLIV, subyace una notable intención por reconocer, en primer lugar, tanto una tradición guerrera como el entramado de jerarquías de una sociedad con castas claramente definidas. Es decir, Isaacs reconoció África como un territorio que no era ajeno a las lógicas normativas que rigen hasta hoy la vida social. El vallecaucano le confirió a aquel continente un estatus de sociedad formada. En segundo lugar, nuestro escritor puso en escena la presencia de los europeos –ingleses e irlandeses– en tanto colonizadores y dinamizadores del comercio de esclavos, lo cual aleja de plano las falsas miradas del escapismo ante la realidad económica de su tiempo y el inocente romanticismo geográfico. ¿Cómo pensar que Isaacs, defensor de la manumisión en Colombia, escaparía dichoso a los epicentros de la inhumana esclavitud? Véase a continuación cómo, por el contrario, la novela propone la construcción especular de un acontecer civil común a África y América. *María* no se desentiende de aquel *animus belli* tan común durante el siglo XIX, periodo beligerante durante el cual la guerra

coexistió, casi en paralelo, con la cultura letrada. África, al igual que América Latina, testimonia la emergencia de caudillos y tensiones por el control del poder político, como se aprecia a continuación:

Magmahú había sido desde su adolescencia uno de los jefes más distinguidos de los ejércitos de Achanti, nación poderosa del África Occidental. El denuedo y pericia que había mostrado en las frecuentes guerras que el rey Say Tuto Kuamina sostuvo con los Achimis hasta la muerte de Orsué, caudillo de éstos; la completa victoria que alcanzó sobre las tribus del litoral sublevadas contra el rey por Carlos Macharty, a quien Magmahú mismo dio muerte en el campo de batalla, hicieron que el monarca lo colmara de honores y riquezas, confiándole al propio tiempo el mando de todas sus tropas, a despecho de los émulos del afortunado guerrero, los cuales no le perdonaron nunca el haber merecido tamaño favor (Isaacs 242–243).

El fragmento en mención sirve para establecer que Isaacs fue el cartógrafo de las sociedades en guerra de su época. El escritor romántico que leyó el siglo XIX como un convulso momento de transición a la modernidad tardía de América Latina y los países periféricos doblegados por los siglos del colonialismo. De ahí que, como se aprecia en el fragmento, haya no solo contiendas bélicas sino caudillos; tal como los hubo por cientos desde Norteamérica y México hasta los países australes durante la gesta independentista. Lejos de cualquier digresión exótica, *María*, cuando alude a las negritudes, presenta sus luchas no solo por el control de poderes locales sino por la libertad como máximo ideal romántico.

Los africanos luchaban contra los ingleses así como los neogranadinos lo hacían con los españoles para zafarse de su poder. Es la misma realidad traspuesta. ¿Por qué empecinarse, entonces, en la percepción de la literatura como artificio cuando no hay tal, por qué la pretensión de falsear un diálogo histórico entre África y América Latina?

En vez de procurar respuestas a estos interrogantes, las lecturas simplistas de la crítica colombiana tradicionalista solo apelaron a la manida enunciación de exotismos y asombros, al reclamo de escenas de guerra en Colombia y a la sobreestimación de mitos, imitaciones de estilo y seguimiento de tendencias de época. Para no ir muy lejos, obsérvese el siguiente criterio de Mario Carvajal en el que se aprecia una miopía crítica contundente:

El corte narrativo tiene por objeto la interpolación de un cuento exótico, especie de subnovela traída al cuerpo de la principal mediante la accidental participación en ella de dos personajes secundarios, sin duda con el propósito de imprimir al relato el movimiento novelesco de que, por su índole y falta de trama, podría carecer. En este procedimiento sigue el autor ejemplos clásicos, el de Cervantes especialmente (242).

A la subnovela que anota Carvajal no debe endilgársele el rótulo de cuento exótico pues, como ya se demostró a través del diálogo entre las *intentio operis* y *autoris* propuestas por Eco, lo que subyace, además de un preclaro reconocimiento de formas de socialización, es un interés por establecer el mapeo de una tragedia surgida no solo por cuestiones de superioridad racial sino por lógicas económicas. En el momento en que el africano deviene en mercancía y la novela se encarga de evidenciar el lado inhumano de este comercio, se desvanece la lectura del exotismo y emerge el reconocimiento de una condición civil vulnerada. Si la guerra y sus prácticas se erigen como formas de defensa contra propios y extranjeros, como instancias necesarias para preservar la africanía, ¿por qué reducir la significación de los capítulos de Nay & Sinar a la lógica de artificio para imprimir dinamismo a la trama? ¿Por qué reducir su significación a la categoría de digresión que airea el sofocante idilio romántico? Valga aclarar en este punto algo en relación con el comentario de Carvajal: no es accidental la participación de dos personajes secundarios en el mal llamado cuento africano.

La presencia de Nay, evidentemente se alude a ella en primera instancia, resulta, como ya se ha explicado, fundamental para consolidar y afinar el pensamiento liberal y abolicionista de Isaacs. Sin Nay no hubiera sido posible impugnar de manera global el flagelo de la trata esclavista. La reflexión del vallecaucano no se agota tras evaluar el desarrollo del fenómeno en Colombia y solo ahí. Por el contrario, se extiende, en un preclaro gesto de romanticismo político, a todos los confines donde imperaba dicha práctica atroz. Isaacs fue un autor de conciencia universal. Es por esto que en su condición de letrado no fue ajeno a lo que estudiosos como el geógrafo Conrado Malte–Brun (1775–1826) ya habían observado en relación con la africanía y sus prácticas, incluso las culturales:

Historiadores y geógrafos como Cantú y Malte–Brun, dicen que los negros africanos son en extremo aficionados a la danza, cantares y músicas. Siendo el *bambuco* una música que en nada se asemeja a la de los aborígenes americanos, ni a los aires españoles, no hay ligereza en asegurar que fue traída de África por los primeros esclavos que los conquistadores importaron al Cauca, tanto más que el nombre que hoy tiene parece no ser otro que el de *Bambuk* levemente alterado (Carvajal 244).

Además del mencionado diálogo cultural, sobre el cual se profundizará más adelante, hay que anotar que la presencia de Nay permite algo fundamental dentro de la estructura morfosintáctica de la novela: la interlocución con la historia de María en tanto desterrada también. Ambas se encuentran y acompañan, separadas por las distancias de clase, en un escenario que les es desconocido. Ahora bien, ambas, y esto también hay que resaltarlo, consiguen posiciones privilegiadas al interior del espacio doméstico de la familia de Efraín. Una y otra alcanzan importantes ubicaciones simbólicas que las acercan a los afectos y atenciones del centro del hogar que representan el padre y la madre del joven protagonista. ¿De dónde, entonces, surge la lectura de la participación accidental? La figuración de Sinar,

a su vez, tampoco es accidental. Sin él, de quien en efecto se habla, no habría lugar al extrañamiento del pasado perdido, a la lamentación patente ante el desarraigo. Sinar se convierte en el eslabón ausente que reivindica la nostalgia que queda como último consuelo ante la sobre-imposición de lógicas que deshumanizan sin conmiseración. No en vano, la narración ofrece fragmentos como el siguiente:

La noche fue muy mala para la enferma. Al día siguiente, sábado, a las tres de la tarde, el médico entró a mi cuarto diciéndome: morirá hoy. ¿Cómo se llamaba el marido de Feliciano? Sinar, le respondí. ¡Sinar! ¿Y qué se ha hecho? En el delirio pronuncia ese nombre. No tuve condescendencia de tratar de enternecer al doctor refiriéndole las aventuras de Nay, y pasé a la habitación de ella. El médico decía la verdad: iba a morir y sus labios pronunciaban solo ese nombre cuya elocuencia no podían medir las esclavas que la rodeaban, ni aún su mismo hijo (Isaacs 276).

Si como se ha visto Nay & Sinar adquieren roles que les otorgan un significativo valor en tanto personajes –sobre todo a Nay, cuya presencia es mucho mayor en la novela–, los capítulos de la africanía en general constituyen el correlato por excelencia de lo que acontece en el Valle del Cauca. Veamos por qué. En primer lugar, Nay se ofrece a pedir la liberación de Sinar, tomado como prisionero por Magmahú, su padre. "Yo pediré tu libertad a mi padre para que vuelvas a tu país, puesto que eres tan desdichado aquí" (Isaacs 245). De modo análogo, el padre de Efraín concede la libertad a Nay cuando se la compra al irlandés William Sardick en las inmediaciones de Turbo:

Yo sé que en ese país adonde me llevan, mi hijo será esclavo: si no quieres que lo ahogue esta noche, cómprame; yo me consagraré a servir y querer a tu hija. Mi padre lo allanó todo con dinero. Firmado por el norteamericano el nuevo documento de venta con todas las formalidades apetecibles, mi padre escribió a continuación una nota de él, y pasó el pliego a Gabriela para que Nay la oyese leer. En estas líneas renunciaba al derecho de propiedad que pudiera tener sobre ella y su hijo. Impuesto el yanqui de lo que el inglés

acababa de hacer le dijo admirado: no puedo explicarme la conducta de usted, ¿Qué gana esta negra con ser libre? (Isaacs 272–273).

De otra parte, Sinar detenta un origen noble. Era "hijo de Orsué, el desdichado caudillo de los Achimis" (Isaacs 244). Efraín, como ya se ha dicho, también ostenta una noble procedencia. Cursó estudios en distinguidos colegios dentro de los cuales se destaca el del doctor Lorenzo María Lleras, "establecido en Bogotá hacía pocos años, y famoso en toda la república por aquel tiempo" (Isaacs 5). Nay, en términos de analogía, es a Sinar lo que María a Efraín. "Nay, yo voy a huir de mis enemigos, pero tú irás conmigo: serás reina de los Achimis, y la única mujer mía: yo te amaré más que a la madre desventurada que llora mi muerte, y nuestros descendientes serán invencibles llevando en sus venas mi sangre y la tuya. Mira y ven: ¿quién se atreverá a ponerse en mi camino? (Isaacs 247). Por su parte, y en directa relación con María, Efraín refiere lo siguiente en los momentos previos a una cena de ordinario trámite en "El Paraíso":

Había en su rostro bellísimo tal aire de noble, inocente y dulce resignación que como magnetizado por algo desconocido hasta entonces para mí en ella no me era posible dejar de mirarla. Niña cariñosa y risueña, mujer tan pura y seductora como aquellas con quienes yo había soñado, así la conocía; pero resignada ante mi desdén, era nueva para mí. Divinizada por la resignación, me sentía indigno de fijar una mirada sobre su frente" (Isaacs 42–43).

Un elemento más que explica la correlación de la subnovela de Nay & Sinar con la narración principal es el siguiente: el respeto de Nay por su padre; el mismo que le profesa María al padre de Efraín, que es, como ya explicó, suyo también. Dice Nay a Sinar: "yo no debo ser ingrata con mi padre que me amó antes que tú, y a quien mi fuga causaría la desesperación y la muerte. Espera y partiremos juntos con su consentimiento" (Isaacs 247). María, a su vez, actúa de la siguiente forma en relación con las decisiones del

patriarca de "El Paraíso". "Al fin me consienten que te confiese la verdad: hace un año que me mata hora por hora esta enfermedad de que la dicha me curó por unos días. Si no hubieran interrumpido nuestra felicidad, yo habría vivido para ti" (Isaacs 355).

De modo complementario para María y Nay, Efraín y Sinar encarnan la más alta representación del honor y el amor. "Nay, entrambas manos cruzadas sobre el hombro de Sinar, lo contemplaba enamorada y absorta, porque nunca lo había visto tan hermoso" (Isaacs 250). María, a su vez, actúa de la siguiente forma ante la presencia de Efraín: "Alzó los ojos para verme con la más arrobadora expresión que pueden producir, al combinarse en la mirada de una mujer, la ternura y el pudor, la reconvención y las lágrimas" (Isaacs 75). Otro aspecto que explica la presencia de los capítulos de Nay & Sinar mucho más allá del cuento exótico se vislumbra en el patriarcal rechazo a la manifestación del amor. Odiaba Magmahú a Sinar y temía el padre de Efraín a María dada su precaria condición de salud. Obsérvese el siguiente fragmento en relación con la pareja conformada por Nay & Sinar:

Magmahú, fuera de sí, hizo venir a Sinar a su presencia. Desenvainando el sable le dijo tartamudeando de ira: ¡esclavo! has puesto tus ojos en mi hija; en castigo haré que te encierren para siempre. Tú lo puedes, respondió sereno el mancebo: no será la mía la primera sangre de los reyes de los Achimis con que tu sable se enrojece. Magmahú quedó desconcertado al oír tales palabras, y el temblor de su diestra hacía resonar sobre el pavimento el corvo alfanje que empuñaba. Nay, deshaciéndose de sus esclavas, que aterradas la detenían entró a la habitación donde estaban Sinar y Magmahú, y abrazándosele a éste de las rodillas, bañándole con lágrimas los pies exclamó: ¡perdónanos, señor, o mátanos a ambos! El viejo guerrero, arrojando de sí el arma temible, se dejó caer en un diván y murmuró al ocultarse el rostro con las manos: ¡y ella lo ama!... ¡Orsué, Orsué!, ya te han vengado (Isaacs 248).



No muy diferente es lo que acontece en "El Paraíso" en relación con el romance entre Efraín y María. De éste dice el padre del joven protagonista:

Hay algo en tu conducta que es preciso decirte no está bien; tú no tienes más que veinte años, y a esa edad un amor fomentado inconsideradamente podría hacer ilusorias todas las esperanzas de que acabo de hablarte. Tú amas a María, y hace muchos días que lo sé, como es natural. María es casi mi hija y yo no tendría nada que observar si tu edad y posición nos permitieran pensar en un matrimonio; pero no lo permiten, y María es muy joven. No son únicamente estos los obstáculos que se presentan; hay uno quizá insuperable, y es mi deber hablarte de él. María puede arrastrarte y arrastrarnos contigo a una desgracia lamentable de que está amenazada. El doctor Mayn se atreve casi a asegurar que ella morirá joven del mismo mal de que sucumbió su madre: lo que sufrió ayer es un síncope epiléptico, que tomando incremento en cada acceso, terminará por una epilepsia del peor carácter conocido: eso dice el doctor. Respóndeme tú ahora, meditando mucho lo que vas a decir, a una sola pregunta; responde como hombre racional y caballero que eres; y que no sea lo que contestes dictado por una exaltación extraña a tu carácter, tratándose de tu porvenir y el de los tuyos. Sabes la opinión del médico, opinión que merece respeto por ser Mayn quien la da; te es conocida la suerte de la esposa de Salomón: —¿si nosotros consintiéramos en ello, te casarías hoy con María? —Sí, señor, le respondí. —¿Lo arrostrarías todo? —¡Todo, todo! —creo que no solamente hablo con un hijo sino con el caballero que en ti he tratado de formar [...] Pues bien, continuó; puesto que esa noble resolución te anima, sí convendrás conmigo en que antes de cinco años no podrás ser esposo de María (Isaacs 64).

Lo hasta aquí presentado evidencia los estrechos vínculos entre la historia de Nay & Sinar y los acontecimientos que enmarcan la acción novelada en el Valle del Cauca. Si la historia africana fuera exótica, también debería serlo la transcurrida en Colombia. Desconocer que lo acontecido en el continente negro tiene una relación especular con lo acaecido en el denominado país vallecaucano es ciertamente una subinterpretación, un error. Como acaba de evidenciarse, no hay nada que no se correlacione meticulosamente dentro de la novela. El África que testimonia Isaacs es tan convulsa, patriarcal y excluyente

como Colombia durante el siglo XIX. Los elementos dialogantes dan cuenta de que la ficción africana no está revestida de exotismos o variables no correlacionables con la ficción acontecida en territorio nacional. Lo mismo que pasa afuera pasa adentro. Por eso, *María* puede leerse como una novela que, a través de la simetría, equilibra el desarrollo de acciones cuya dramaticidad no oculta las tensiones socio-políticas en el país y fuera de él.

Al desmontarse el exotismo como clave de lectura, debe surgir un acercamiento hermenéutico que haga justicia a la lucha política de Isaacs en favor de las minorías étnicas. De tal suerte, y desde nuestra lectura, la obra tiene el mérito de proponer un diálogo multi-regional y multicultural: África, Colombia y el corredor de las Antillas se encuentran a través de la trata de esclavos y la convulsión política interina. Con sumo cuidado la novela observa el desarrollo de padecimientos más o menos comunes que vinculan a las sociedades donde la esclavitud devino en oportunidad de rédito económico y reafirmación de poder militar y racial.

No obstante, cabe resaltar algo importante: no todo lo que acontece en los capítulos de *Nay & Sinar* guarda exacta simetría con los acontecimientos sobrevenidos en el Valle del Cauca. La relación, si bien es especular en muchos sentidos, como en efecto se ha referido, no puede catalogarse imperativamente como correlato cuadro a cuadro. Esto puede explicarse, por ejemplo, tomando como punto de partida el desarrollo más bien feliz del amor entre esclavos; en cierta medida más afortunados que el propio Efraín en lo concerniente a este tema. Mientras Sinar "se estremeció al sentir sobre su frente los ardientes labios de Nay" (Isaacs 247), Efraín solo, o principalmente, recibió de María rubores y recatos; una y otra vez:

Ella balbucía alguna disculpa cuando tropezando en el sofá mi mano con la suya, se la retuve por un movimiento ajeno a mi voluntad. Dejó de hablar. Sus ojos me miraron asombrados y huyeron de los míos. Pasóse por la frente con angustia la mano que tenía libre, y apoyó en ella la cabeza, hundiendo el brazo desnudo en el almohadón inmediato" (Isaacs 44). María estaba en pie junto a mí, y velaban sus ojos anchos párpados orlados de largas pestañas. Fue su rostro el que se cubrió de más notable rubor cuando al rodar mi brazo de sus hombros rozó con su talle; y sus ojos estaban humedecidos aún al sonreír a mi primera expresión afectuosa, como los de un niño cuyo llanto ha acallado una caricia materna (Isaacs 11). Mis hermanas se empeñaban en hacerme probar las colaciones y cremas: y se sonrojaba aquélla a quien yo dirigía una palabra lisonjera o una mirada examinadora. María me ocultaba sus ojos tenazmente; pero pude admirar en ellos la brillantez y hermosura de los de las mujeres de su raza, en dos o tres veces que, a su pesar, se encontraron de lleno con los míos; sus labios rojos, húmedos y graciosamente imperativos, me mostraron solo un instante el velado primor de su linda dentadura (Isaacs 12–13).

Mientras Nay tiene el arrojo vital de expresarle a Sinar su amor ardiente: "espera, Sinar, que yo te amo" (Isaacs 247), María limita la expresividad de su amor a lo simbólico, al silencio o a la profusión de fatalistas manifestaciones sentimentales: "me dejas aquí y recordando y esperando voy a morirme" (Isaacs 336). Son contadas las veces en que hay un contacto no mediado por el recato: "que me ames siempre así, respondió, y su mano se enlazó más estrechamente con la mía" (Isaacs 240). Las diferencias que plantea la novela en torno al desarrollo de los amores de los esclavos y los de los señores, se erigen como contrapunto que reivindica de nuevo la estructura dual del texto. Así, por un lado, ni Efraín ni Carlos pueden casarse con María. El primero, como hemos visto, porque su padre así lo dictaminó, y el segundo porque es rechazado por la joven beldad, quien a lo largo de la narración solo tiene ojos para Efraín:

Carlos estaba desconcertado: María se había soltado de su brazo, y acabando de hablar jugaba con los cabellos de Juan, quien asiéndola de la falda le mostraba un racimo de adorotes colgantes del árbol inmediato [...] María se agregó mañosamente a nuestro grupo con pretexto de ayudarle a Juan a coger unas moras que él no alcanzaba. Como yo había tomado ya las frutas para dárselas al niño, ella me dijo al recibírmelas: ¿Qué hago para no volver con ese señor? Es inevitable, le respondí. Y me acerqué a Carlos convidándolo a bajar un poco más por la vega para que viésemos un bello remanso, y le instaba con la mayor naturalidad que era posible fingir, que viniésemos a bañarnos en él la mañana siguiente (Isaacs 159–160).

Mientras que la adscripción a la principalía no es suficiente para disfrutar el bienestar redentor del amor, pues siempre termina por imponerse la noción de imposibilidad, las experiencias sentimentales de los esclavos sí llegan a feliz término, como bien puede apreciarse en la boda de Braulio y Tránsito, evento en el cual el propio Efraín participa como padrino:

¿Cuándo es ese gran día, señora Luisa; cuándo es, Tránsito? Esta se puso como una grana, y no hubiera levantado los ojos para ver a su novio por todo el oro del mundo. Eso tarda, respondió Luisa: ¿no ve que falta blanquear la casita y ponerle las puertas? Vendrá siendo el día de Nuestra Señora de Guadalupe, porque Tránsito es su devota. ¿Y eso cuando es? ¿Y no sabe? Pues el doce de diciembre. ¿No le han dicho estos muchachos que quieren hacerlo su padrino? No, y la tardanza en darme tan buena noticia no se la perdono a Tránsito. Si yo le dije a Braulio que se lo dijera a usted, porque mi padre creía que era mejor así. Yo agradezco tanto esa elección como no podéis figurároslo; mas es con la esperanza de que me hagáis muy pronto compadre (Isaacs 102).

Lejos de ser esta la única vez en que el joven Efraín participa activamente de la unión matrimonial de otros, y testimonia la experiencia feliz del amor ajeno, reaparece de nuevo como mediador entre Salomé y Tiburcio, quienes pretenden contraer nupcias también:

Yo le confieso que sí he *pensao* en casarme, pero no me resolví: lo primero porque Salomé me tenía siempre malicioso, y lo segundo porque yo no sé si *ñor* Custodio me la querría dar. Pues de ella ya sabes lo que te he dicho; y en cuanto a mi compadre, yo te respondo. Es necesario que obres racionalmente, y que en prueba de que me crees, esta tarde misma vayas a casa de Salomé, y sin darte por entendido de tales sentimientos, le hagas una visita. ¡Caray con su afán! ¿Conque me responde todo? Sé que Salomé es la muchacha más honesta, bonita y hacendosa que puedes encontrar, y en cuanto a los compadres, yo sé que te la darán gustosísimos. Pues ahí verá que me estoy animando a ir. Si lo dejas para luego y Salomé se despecha y la pierdes, de nadie tendrás que quejarte. voy, patrón. Convenido, y es inútil exigirte me avises cómo te va, porque estoy cierto de que me quedarás agradecido. Y adiós, que van a ser las cinco. Adiós, mi patrón, siempre le diré lo que suceda (Isaacs 333).

A propósito de Salomé cabe advertir lo siguiente: es la única mujer, a excepción de María, que se atreve a insinuarle a Efraín asuntos de amores. El joven protagonista, como es de esperarse, rehúye los ofrecimientos no sin cierta picardía en un intento por descentrar la tensión alrededor de la figura martirizada de María. Nótese, de nuevo, cómo sale a flote la noción de imposibilidad dada la diferencia de clases. Salomé se sabe socialmente inferior a Efraín y así lo manifiesta:

Si yo fuera blanca, pero bien blanca; rica, pero bien rica... Sí que lo querría a *usté*, ¿no? ¿Te parece así? ¿Y qué hacíamos con Tiburcio? ¿Con Tiburcio? Por amigo de tenderle *l'ala* a todas, lo poníamos de mayordomo y lo teníamos aquí, dijo cerrando la mano. No me convendría el plan. ¿Por qué? ¿No le gustaría que yo lo quisiera? No es eso, sino el destino que te agrada para Tiburcio. Salomé rio con toda gana (Isaacs 236).

Si bien esto último, las insinuaciones de Salomé, están por fuera de los capítulos de Nay & Sinar como tal, sirven para mostrar cómo la presencia y el devenir de los subalternos actúan en calidad de correlato de la historia principal. Las modulaciones que presenta la novela en torno a la presencia del otro implican que se abra el espacio textual e ideológico a figuraciones sociales alternas que reclamaban asiento dentro de la nueva república.

He ahí un factor más para no asumir como accidente la sistemática presencia de personajes no hegemónicos en la trama.

### **2.13. Nay: memorias del aya negra cuya historia errante dialoga con la de María**

Quizá sea la observación atenta a los procesos de destierro y desarraigo lo que mejor dé cuenta de la postura de Isaacs en torno a la manumisión de los esclavos en Colombia. Desde nuestra perspectiva, la historia del destierro de Nay no es menor que la de María. Tampoco deviene en correlato ornamental o exótico. De hecho es más importante puesto que consolida la trama política e histórica de la novela. ¿Por qué decimos esto? Porque es el abrupto destierro africano de Nay –llamada Feliciano una vez domiciliada en el Valle del Cauca– el que permite a Isaacs consolidar su escritura de trasfondo liberal y abolicionista. Es justamente el periplo que padece la princesa africana lo que le permite al colombiano llevar a cabo dos cosas: observar panorámicamente el inhumano flagelo de la trata esclavista para llamar la atención sobre él, y mantener el paralelismo que conforma la estructura dual de la novela.

La travesía de Nay permite a Isaacs dar cuenta de las lógicas de la brutalidad tan sospechosa y exclusivamente adjudicadas a las negritudes, pero que también son llevadas a cabo con crueldad por los amos blancos, tal como se aprecia a continuación. "Los gritos de desesperación que dio al convencerse de la realidad de su desgracia, fueron interrumpidos por las amenazas de un blanco de la tripulación, y como ella le dirigiese palabras amenazantes que por sus ademanes tal vez comprendió, alzó sobre Nay el látigo que empuñaba, y... volvió a hacerla insensible a su desventura" (Isaacs 262).

Hechos como éste desvirtúan una vez más la fabulación exotista que se ha intentado ponderar en relación con la presencia del mundo negro en *María*. El referido maltrato y el drama del destierro establecen la continuidad del pensamiento autoral en relación con la verdad del momento histórico de la Colonia o los primeros años de la vida republicana, cuando aún subsistía la esclavitud en Colombia. Si Isaacs hubiera advertido en África territorios para el asombro mítico muy seguramente se romperían las correspondencias que ya hemos venido evidenciando entre los contextos señorial y subalterno, es decir, la oposición de los padres al amor de sus hijos, el drama común del destierro, el respeto al patriarcado, etc. Nay posibilita la mirada amplia de Isaacs con respecto a la presencia de las negritudes dentro y fuera del país; dentro y fuera del espacio doméstico de *María*. Es la princesa africana la que instala de lleno la valoración positiva del otro, así como la compleja interrelación entre la principalía y los subalternos.

Si bien el proceso de reconocimiento es encabezado por el padre de Efraín cuando compra a Nay al irlandés Sardick, lo cual significa la aceptación patriarcal del otro, algo muy interesante acontece cuando el mismo reconocimiento se lleva a cabo por parte de la madre del protagonista: se completa, entonces, un círculo contemplativo en el que hombres y mujeres derriban paulatinamente los atavismos del pasado colonial y la violencia como método de corrección de malas conductas. Cuando es la familia burguesa en cabeza de sus jefes la que participa en el proceso de valorar positivamente la presencia del que no es igual, se da una apertura al nuevo estatuto integracionista de la república. La familia de Efraín se reconoce a través del reconocimiento progresivo de aquel que es diferente. Y esto, a la vez, la ubica en un plano distinto en relación con otros personajes como Carlos, quien no tiene protocolos ni miramientos para con los subalternos y procura

siempre estar lejos de ellos. "Pero Carlos juraba al salir de un bejugal al que se había metido sin saber cómo ni cuándo, que el bruto de su negro había dejado ir la pieza río abajo" (Isaacs 149). También los espacios de ocio marcan distancias insalvables. "Me crees que no va a bañarse al río cuando el sol está fuerte por no ponerse moreno" (Isaacs 88).

De acuerdo con Gadamer en *Verdad y método*, "mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos" (40). Este concepto es de suma valía si se observa desde la siguiente perspectiva: a partir del gradual reconocimiento del subalterno se articulan la literatura y la historia en Colombia durante el siglo XIX. La novela pasa a ser portadora del pensamiento secular y, a su vez, la familia pasa a ser ejecutora, en casos singulares como el de *María*, de ciertos e incipientes procesos de modernización y liberalización institucional y social.

La novela, en tanto género, llega al ámbito doméstico para sugerir relecturas de ciertos patrones propios del pasado pre-independentista. En el momento en que la familia es observada por la literatura se habilita su participación activa en procesos sociales, económicos, políticos y morales. Ahora bien, el binomio familia-narración que se articula con el carácter nacionalista del género novelístico no niega que "de antemano se reduce al otro en la escala de valores y se pretende luego asimilarlo al intentar hacerlo a imagen y semejanza del europeo, asimilación que implica someterlo a su servicio" (Theodosiadis 43).

Si como se infiere a partir de la cita los subalternos rinden cuentas, cuotas de producción y sirven a la burguesía agraria que se campea por las páginas de *María*, hay que señalar que la novela, a través de su romanticismo político, da inicio a un proceso hasta



entonces poco completo de valoración del negro como sujeto con saberes y derechos en Colombia. Los esclavos siguen siendo cautivos, sí, pero son vistos con una simpatía práctica que los desbrutaliza y los instala lentamente en el centro de la casa–hacienda que actúa como metáfora del Estado dadas sus características de gobierno, autosostenibilidad y epicentro de interacciones sociales, económicas y culturales.

Antes de ocuparnos de lleno del dualismo Nay–María, que es lo que convoca la reflexión en este punto, vale la pena evaluar cómo el padre y la madre de Efraín –la familia– son partícipes de pequeños pero significativos cambios en relación con la presencia del subalterno que, como se verá, no siempre corresponde al buen trato que se le brinda. Temprano, en el capítulo XXXIII, el padre del joven protagonista realiza la siguiente acción:

Es verdad, observó oyéndome ya con alguna calma, se hará así. ¡Pero quién lo hubiera temido! Yo moriré sin haber aprendido a desconfiar de los hombres. Y decía la verdad: ya muchas veces en su vida comercial había recibido iguales lecciones. Una noche, estando él en la ciudad sin la familia, se presentó en su cuarto un dependiente a quien había mandado a los Chocoes a cambiar una considerable cantidad de efectos por oro, que urgía enviar a los acreedores extranjeros. El agente le dijo: vengo a que me dé usted con qué pagar el flete de una mula, y un balazo: he jugado y perdido todo cuanto usted me entregó. ¿Todo, todo se ha perdido?, preguntóle mi padre. Sí, señor. Tome usted de esa gaveta el dinero que necesita. Y llamando a uno de sus pajes añadió: El señor acaba de llegar: avisa adentro para que se le sirva (189).

La explicación a tal comportamiento puede hallarse tras el interés de Isaacs por promover, valiéndose incluso de una innegable ingenuidad, el recorte de distancias entre amos y siervos. Si bien la escena en mención puede resultar un tanto forzada y poco creíble, encaja a la perfección dentro de la conciencia nacionalista del escritor. En la medida en que el

patriarca se muestra benévolo con quien ha violado flagrantemente los códigos de conducta, se instalan lógicas de piedad y bondad antes, durante la Colonia, solo llevadas a cabo por religiosos y misioneros. Cabe resaltar que este no es el único comportamiento benévolo del padre de Efraín hacia un subalterno. En el capítulo XLV, una vez fallecida Feliciano, acontece lo siguiente en relación con Juan Ángel, su hijo:

Pasados unos días, empezó a calmarse el pesar que la muerte de Feliciano había causado en los ánimos de mi madre, Emma y María, sin que por eso dejase de ser ella el tema frecuente de nuestras conversaciones. Todos procurábamos aliviar a Juan Ángel con nuestros cuidados y afectos, siendo esto lo mejor que podíamos hacer por su madre. Mi padre le hizo saber que era completamente libre, aunque la ley lo pusiese bajo su cuidado por algunos años, y que en adelante debía considerarse solamente como un criado de nuestra casa (281).

La diferencia establecida entre criados y esclavos supone, más aún para el tiempo en que presuntamente transcurre la narración, alrededor de 1820, un claro carácter liberal. La novela se vincula de lleno a la república abolicionista. La interpretación semiótica del texto conduce a una significación evidente: hacer de lo contado una historia que conmueve, sí, pero también, y sobre todo, un documento con visos realistas y asiento en el universo de la literatura comprometida en Hispanoamérica, aunque críticos como Doris Sommer conceptúen que en tanto ficción fundacional la novela no inquiere respuesta a los problemas que entorpecían el desarrollo nacional colombiano.

Lo problemático de lecturas como ésta radica en situar a la heterogeneidad de lectores de cara a una interpretación miope y desacertada. Sobre todo al señalar de la obra que “su abrumadora acogida y su consagración canónica son sorprendentes, casi perversas, ya que la novela dista mucho de la literatura comprometida de la época hecha en Colombia

y en el resto de América Latina” (Sommer 439). No creemos ni que su consagración sea sorprendente, lo cual niega su calidad estética y pondera una equivocada suerte de rareza editorial, ni que diste mucho de la literatura comprometida hecha en la región.

Cierto es que Isaacs no incluye ni narra en las páginas de *María* guerras civiles o luchas fratricidas acontecidas en Colombia, como sí sucede en otras novelas contemporáneas, como *Amalia*, en las cuales la anécdota incluyó enfrentamientos bélicos y políticos. Ahora bien, esto no niega de ninguna manera un compromiso ideológico en relación con la modificación del panorama civil en el país. ¿Qué se entiende por compromiso? ¿Acaso la literatura de denuncia es el único sinónimo? ¿Cómo negar que la búsqueda de garantías civiles y jurídicas para grupos étnicos subyugados desde la Colonia es una muestra de compromiso? ¿Cómo y por qué se escinde el carácter radical de Isaacs del espíritu radical intrínseco a *María*?

En torno a la afirmación de Sommer de que la novela no da respuestas a los problemas o conflictos de su tiempo, enunciación que desde todo punto de vista rechazamos, vale la pena traer a colación las siguientes palabras de Julio Cortázar. “Siempre he pensado que la literatura no nació para dar respuestas, tarea que constituye la finalidad específica de la ciencia y la filosofía, sino más bien para hacer preguntas, para inquietar, para abrir la inteligencia y la sensibilidad a nuevas perspectivas de lo real” (284). Ocuparse del tema afro en Colombia en 1820 constituye una manifestación de compromiso e interés por establecer diálogos con esas nuevas perspectivas de lo real, lo jurídico y lo espiritual que enuncia Cortázar. *María* podrá no dar respuestas concretas, es una novela, no una constitución política, pero sí abre el camino de inquietudes para ir a buscarlas en el escenario legislativo correspondiente.

Volviendo a las consideraciones y bondades del padre de Efraín, es preciso decir que se articulan tanto con la convicción integracionista y proteccionista del propio Isaacs, como con las lecturas que Efraín, en tanto personaje, hizo sobre la esclavitud y la vida de las sociedades democráticas. A través de la consulta de ciertos textos: *Democracia en América*, de Tocqueville y *Conquista de México*, de Donoso Cortés, ambos evidenciados tendenciosamente por Carlos durante una inspección a su biblioteca personal, se demuestra una vez más el diálogo entre autor y personaje en relación con la bibliografía de la época que instaba a repensar la presencia y la función simbólica del negro y el indígena. A la revisión de los textos en mención hay que articular un factor más que se integra positivamente a la reivindicación del esclavo: la religión<sup>40</sup>. Este elemento, así parezca contradictorio, es de gran relevancia aún en medio de la inminente reorganización liberal<sup>41</sup> nacional:

El propio Cantú, a quien cita Isaacs como una de sus fuentes principales de información, dice en su *Historia Universal*, en el capítulo XVII, sobre los negros y berberiscos: en las colonias españolas la esclavitud había pesado siempre menos, merced a la eficacia del

---

<sup>40</sup> De acuerdo con Fernando Cruz Kronfly "lo sagrado tiene al menos tres dimensiones. Lo sagrado pre-teológico, propio de las sociedades animistas ancestrales, en que los dioses aún no eran claros. El otro mundo estaba habitado de espíritus pero aún no de dioses. En segundo lugar, lo sagrado teológico. Y, en tercer lugar, lo sagrado laico, conformado por todo aquello que el mundo moderno instituyó como intocable, digno de respeto" (166). Desde esta perspectiva, es preciso hacer énfasis en que *María* sacraliza lo laico dada la transposición de lo litúrgico a lo civil-nacional; instancia donde el derecho a la libertad, por ejemplo, se instituyó como el máspreciado junto al derecho a la vida. Resulta de suma importancia dentro del contexto histórico de la novela el hecho de que "esta sacralidad laica goce de la misma esencia de las otras sacralidades antes mencionadas, aunque funciona socialmente de manera diferente" (Kronfly 166).

<sup>41</sup> También hacían parte de la biblioteca apócrifa de Efraín los siguientes textos: *La Biblia, Cristo ante el siglo y la Defensa del Cristianismo*. Véanse al respecto los pie de página 7,8,9,10 y 11 de *María*, capítulo XXII, edición de Mario Carvajal. Universidad del Valle. 1967.

clero para suavizar el carácter de los amos y enmendar el de los siervos. Recobrada la independencia, los suramericanos proveyeron de mil maneras a la abolición de esta peste, procurando entretanto hacerla menos penosa (Carvajal 280).

Si bien durante muchos años la crítica conservadora quiso leer en estas articulaciones político-religiosas gestos que reafirmaban el ilusorio y romántico concepto de sociedad ideal, es preciso decir que no hay tal. No hay idealismos sino diálogo y préstamo de elementos coyunturales propios del contexto social en el que Isaacs escribió la novela. Otro aspecto decisivo que debe sumarse a los miramientos del padre de Efraín y la mediación religiosa para el buen trato a los esclavos, es la actitud de la madre del joven protagonista hacia Nay/Feliciana, a quien demostró desde el principio una estima protectora: "a los tres meses, Feliciana, hermosa otra vez y conforme en su infortunio cuanto era posible, vivía con nosotros amada de mi madre, quien la distinguió siempre con especial afecto y consideración" (Isaacs 273). Este trato afable se reitera cuando Nay, ya mayor y fatigada, es reasignada a una función casi simbólica en la cual podía prescindirse de fuerza física. "En los últimos tiempos, por su enfermedad, y más, por ser aparente para ello, cuidaba en Santa R. del huerto y la lechería; pero el principal objeto de su permanencia allí, era recibirnos a mi padre y a mí cuando bajábamos de la sierra" (Isaacs 273). Como se aprecia, padre y madre, miembros de la principalía vallecaucana del siglo XIX, se erigen como agentes concretos de cambio, como portadores de una conciencia que ampliaba la estrechez mental de la burguesía ante una realidad étnica y demográfica innegable y de vieja data en Colombia: la presencia afroamericana desde el siglo XVIII. Según Nina S. de Friedemann:

La gran mayoría de estos negros entró al país en el siglo XVIII, exactamente a partir de 1700, año en el cual la minería de oro tomó un inusitado auge en el Chocó y en otros lugares de la Costa Pacífica. Ya por esta época la caudalosa corriente de esclavos bantúes que llegó masivamente (sobre todo a la Costa Atlántica) en el periodo de 1580 a 1640

(unión de las dos coronas) había disminuido mucho siendo reemplazada, desde la segunda mitad del siglo XVII, por negros ararás (ewe-fon) y minas (akán) los cuales siguieron predominando en el siglo XVIII cuando comparten su primacía con los carabalíes (efik e igbo) superando en su conjunto a los bantúes, pero sin hacerles perder a éstos su impronta cultural (12).

Lo planteado por Friedemann nos permite explicar mejor el diálogo que vincula a Nay y María. Decimos esto teniendo en cuenta que Isaacs era consciente, en su faceta de etnógrafo, de que la unión entre la niña y el aya sellaba positivamente, esto es lo novedoso, un encuentro sin prejuicios entre sectores sociales antagónicos portadores de tradiciones diversas. María, quien escuchó en tantas ocasiones el trágico relato de Nay, acepta siempre lo contado y le confiere un valor ontológico que define el perfil de la exprincesa como sujeto histórico. Lo mismo sucede con Efraín. Además, si se piensa en la faceta de negociante de Isaacs, el encuentro entre ambas resume el pensamiento en torno a la sinergia que debía darse en el Valle del Cauca para que fuera tierra de promisión. Si bien los afroamericanos fueron dinamizadores de la economía en un sentido físico: mano de obra animosa y enérgica, los potentados judíos completaban la ecuación comercial. Así, los unos ponían la fuerza y los otros el capital.

En la singular relación de Nay y María la fuerza de la primera se vierte en la crianza de la segunda. Recuérdese que Nay declara al padre de Efraín que se consagrará a amar y servir con esmero a la niña. María, a su vez, restituye a Nay la oportunidad de mantener vivas las atenciones y cuidados que, con múltiples variaciones, prodigaba a Sinar. María mantiene vivo el sentido protector de Nay y, como sugiere Tejeda, hace de ésta un personaje que reivindica "la maternidad de la escucha" (52). A través de la unión entre ambas Isaacs da cuenta del encuentro de mundos culturales y espirituales. La llegada a

"El Paraíso" deviene en acontecimiento que dinamiza y descentra la acción narrativa que va del Valle del Cauca a Bogotá; luego del Valle a Londres y pasa, antes de cerrar la figura itinerante de la ficción definitivamente en el Valle, por África con un claro propósito panorámico e impugnatorio.

Con el encuentro entre la niña y el aya negra, *María* se convierte en una novela viva que, a través de múltiples desplazamientos y conflictos, se estructura a partir de la interrelación de "caracteres realistas, románticos y simbólicos" (Moreno Durán 57). Mediante estos se establece tanto una conciencia histórica que evalúa lo circundante, como una valoración positiva del carácter multiétnico de la patria. Según el investigador Fabio Martínez, en las novelas "el viaje, el desplazamiento, sirve como una manera de contribuir a la creación del país y el continente a través de la memoria" (12).

Si, como se ha indicado en la introducción del presente proyecto, la novela no solo se limita a nombrar un territorio sino que lo dota de sentido, códigos y representaciones desde lo textual, resulta apenas justo pensar que Isaacs construyó, a través del encuentro entre Nay y María, un escenario nacional abierto a la multietnicidad sin menoscabar las tensiones que de ello se derivaban. Desde luego, la preclara defensa de la diversidad racial así como la búsqueda de la libertad, constituyen el verdadero romanticismo que no pasa por las lágrimas. En lo político y lo demográfico se cuece la mirada otra, histórica y reivindicativa. No en el llanto que, como sentenció Alfonso Reyes, cundía por América engrosando el listado de una literatura edulcorante y efectista.

Véase a continuación lo que sucede con María y su posterior arribo al Valle del Cauca. La joven judía, cuyo nombre antes de llegar a "El Paraíso" correspondía al de Ester, aparece en la trama con una situación económica cómoda que la instala en el concierto de la burguesía vallecaucana. Salomón, su padre, al igual que el anónimo padre de Efraín, también gozó de éxito y fortuna antes de conocer los sinsabores de la quiebra. A raíz de esto, el arribo de la adolescente a la casa-hacienda no representó un detrimento de su posición social. María nunca dejó de ser una niña/joven vinculada a la alta sociedad de su tiempo y en ningún momento dejó, tampoco, de recibir el trato correspondiente a las mujeres de su clase. Menos aún acusó la falta de instrucción, doméstica y académica, propia de las mujeres de élite durante el siglo XIX en Colombia. Véase, para ilustrar esto último, el siguiente fragmento. "Mi madre manifestó deseos de que yo diera a las muchachas algunas lecciones de gramática y geografía, materias en las que no tenían sino muy escasas nociones. Convínose en que daríamos principio a las lecciones pasados seis u ocho días, durante los cuales podría yo graduar el estado de los conocimientos de cada una" (Isaacs 18).

Si bien el advenimiento a la hacienda patriarcal es muy distinto para ambas: Nay llega como resultado de la pervivencia del sistema económico esclavista, y María lo hace por complicaciones familiares acontecidas en Jamaica, cabe precisar que es en torno a la presencia de la primera desde donde se realiza una contextualización geográfica amplia que supera, incluso en sus pormenores, la recalada de María al Valle. Si como se ha venido mencionando es Nay quien permite estructurar la trama histórica de la novela, es apenas comprensible que el escritor haya hecho hincapié sobre la forma en que llegó. "Isaacs le da contexto histórico a la llegada de Nay como esclava por el Atrato, ruta que no fue



precisamente la normal sino la del contrabando. El trayecto fue recorrido por su padre y era la ruta del comercio entre el Pacífico y el Caribe" (Henao 177). A propósito de esto señala Rogelio Velásquez:

Hasta 1851, Portobelo, en la puerta de Panamá, con tenientes; oficiales y cajas reales, destacamentos y castillos; turbo, Cartagena, Riohacha y Santa Marta, fueron los puertos habilitados para el negocio esclavista. Los parias que se destinaban al Cauca para el laboreo de las minas y menesteres de siembras, subían al Atrato en bongos o champanes, para después de cuatro meses de navegación, arribar a Citará. Ascendido el Quito y bordeado el cantón noviteño, bajaban el San Juan para internarse en el Dagua y caer a la provincia de Popayán. En este viaje de uno a otro mar, por ríos o caminos montuosos y quebrados, al lado de carnes de Guayaquil, vinos de Chile, bayeta y cordobán de Santa Elena, iban los siervos al lado de sus amos. Cuando los desfiladeros lo requerían y las veredas lo mandaban, los señores, delicados y bien nacidos, trepaban sobre los africanos. Era la toma de posesión del alma de los humildes para probarles la obediencia (91).

La enunciación de esta ruta, que se erige como un mapeo de la trata esclavista y la pone en evidencia, no niega la función dramática que tiene el arribo de María al Valle. Es su advenimiento el que permite diseñar el motivo sentimental de la novela. Asimismo, la vida de la joven en el Valle es la que hace posible construir el arquetipo de la mujer-serafín o ángel del hogar, muy típico en la novelística decimonónica hispanoamericana. Resulta evidente, también, que el encuentro con Nay reivindica un elemento práctico de cara al espíritu integracionista del texto: si el padre de Efraín, la madre de éste y el mismo Efraín habían acogido y tenido ciertos cuidados y cariños para con las negritudes, con María se cierra en su totalidad, y solo entonces, una postura de familia en relación con la apertura de espacios simbólicos de inclusión y reconocimiento del negro en Colombia.

Nay, "en cuyos brazos se durmió tantas veces María siendo niña" (Isaacs 241), encuentra en ésta el eslabón con el cual se cierra una sumatoria de contemplaciones que

humaniza y compensa un poco su tragedia en Colombia. María, puede decirse, condensa el conjunto de esfuerzos y voluntades que se articularon para superar los prejuicios de la superioridad racial. Antes de concluir, es importante llamar la atención sobre dos elementos más que refuerzan la correspondencia entre el aya africana y la joven judía: la catequización y la muerte.

En torno a la primera categoría hay que anotar que ambas son convertidas al cristianismo imperante. A través de este suceso *María* da cuenta de la homogeneización doctrinal del país que cobijaba por igual a raizales y foráneos. Esto, cabe precisar, no empaña el carácter liberal ni reivindicativo del texto; pues, como ya se ha mencionado, la secularización, que en efecto se gestaba en Colombia y el resto de América Latina en el siglo XIX, no proscribía la religión sino que la reubica dentro de una nueva realidad nacional en la que coexisten simultáneamente manifestaciones económicas, culturales, políticas y espirituales que superan el poder coercitivo de la Iglesia. De tal suerte, una vez la religión pierde su aura mística y totalizante así como su poder para definir unívocamente el mundo, surgen articulaciones, como en efecto sucede en *María*, en las que la triple articulación entre raza, credo y política constituye la mejor forma para perfilar un modelo de nación capaz de sumarse al proyecto de la modernidad.

La conversión de Nay es particular, pues, no acontece directamente en Colombia. Acontece en África en razón de la presencia de un religioso francés que por accidente, y necesidad de enterrar a su compañero sacerdote, llega al país de los Kombu–Manez, al cual habían llegado también Nay, Sinar, Magmahú y su séquito de sirvientes para escapar de las luchas intestinas. Isaacs, fiel a la continuidad del modelo patriarcal, dispone que

primero sea Sinar quien abrace la fe católica para después convertir a Nay a través de la experiencia del amor. Véase primero cómo se teje la relación Sinar–misionero:

Los pescadores refirieron a Sinar cómo habían encontrado a los dos blancos bajo una barrera de hojas de palmera, dos leguas arriba del Gambia, expirante el joven y ungiéndole el anciano al pronunciar oraciones en una lengua extraña. El viejo sacerdote permaneció por algún rato abstraído de cuanto le rodeaba. Luego que se puso en pie, Sinar, llevando de la mano a Nay, asustada ante aquel extranjero de tan raro traje y figura, le preguntó de dónde venía, qué objeto tenía su viaje y de qué país era; y quedó sorprendido al oírle responder, aunque con alguna dificultad, en la lengua de los Achimis: yo vengo de tu país: veo pintada en tu pecho la serpiente roja de los Achimis nobles, y hablas su idioma. Mi misión es de paz y amor: nací en Francia. ¿Las leyes de este país no permiten dar sepultura al cadáver del extranjero? Tus compatriotas lloraron sobre los de otros dos de mis hermanos, pusieron cruces sobre sus tumbas, y muchos las llevan de oro pendientes del cuello. ¿Me dejarás, pues, enterrarte al extranjero? Sinar le respondió: parece que dices la verdad, y no debes ser malo como los blancos, aunque se te parezcan; pero hay quien mande más que yo entre los Kombu–Manez. Ven con nosotros: te presentaré a su jefe y, llevaremos el cadáver de tu amigo para saber si permite que lo entierres en sus dominios. Mientras andaban el corto trecho que los separaba de la ciudad, Sinar hablaba con el misionero, y esforzábale Nay por entender lo que decían; seguíanle los dos pescadores conduciendo en una manta el cadáver del joven sacerdote. Durante el diálogo, Sinar se convenció de que el extranjero era veraz, por el modo en que respondió a las preguntas que le hizo sobre el país de los Achimis: reinaba en éste un hermano suyo, y a Sinar lo creían muerto. Explicóle el misionero los medios de que se había valido para captarse el afecto de algunas tribus de los Achimis; afecto que tuvo por origen el acierto con que había curado algunos enfermos, y la circunstancia de haber sido uno de ellos la esclava favorita del rey. Los Achimis le habían dado una caravana y víveres para que se dirigiese a la costa con el único de sus compañeros que sobrevivía; pero sorprendidos en el viaje por una partida enemiga, unos de sus guardianes lo abandonaron y otros fueron muertos; contentándose los vencedores con dejar sin guías en el desierto a los sacerdotes, temerosos quizá de que los vencidos volviesen a la pelea. Muchos días viajaron sin otra guía que el sol y sin más alimento que las frutas que hallaban en los oasis, y así habían llegado a la ribera del Gambia, donde, devorado por la fiebre, acababa de expirar el joven cuando los pescadores los encontraron. (Isaacs 253).

Después de este contacto inicial, situado en el capítulo XL, se produce el afianzamiento que desembocará en una evangelización silenciosa. A diferencia de *Cumandá*, *María* no hace apología ni del sacerdote ni del proceso de conversión en sí. Desde luego no hay un interés por promover la conformación de un Estado confesional. Tampoco se presenta de manera velada el tema de la religión. A éste se le da un lugar accesorio aunque evidente dentro de la trama. El sustrato religioso es importante pero no deviene ni en marca de estilo ni en sello autoral. Tampoco en la materialización de una visión del mundo. Véase, pues, cómo Sinar se convierte al cristianismo a través del tiempo que comparte con el sacerdote:

Poco menos de dos semanas habían pasado desde la llegada del religioso francés al país de los Kombu–Manez. Sea porque solamente Sinar podía entenderle, o porque gustase éste del trato del europeo daban juntos diariamente largos paseos, de los cuales notó Nay que su amante regresaba preocupado y melancólico. Supúsose ella que las noticias que daba a Sinar de su país el extranjero, debían ser tristes; pero más tarde creyó acertar mejor con la causa de aquella melancolía, imaginando que los recuerdos de la patria, avivados por la relación del sacerdote, hacían desear nuevamente al hijo de Orsué el verse en su suelo natal. Mas como la amorosa ternura de Sinar para con ella aumentaba en vez de disminuirse, procuró aprovechar una ocasión oportuna para confiarle sus zozobras. [...] ¿Qué te ha dicho ese extranjero?, preguntóle Nay. [...] Sinar se mostraba dominado otra vez por tristes pensamientos. Despertando de súbito de esa especie de embebecimiento, toma de la mano a su amada, sube con ella a la cima de un peñasco, desde el cual se divisaba el desierto sin límites y rielando de trecho en trecho el caudaloso río, le dice: el Gambia, como el Tando nace del seno de las montañas. La madre no es nunca hechura de su hijo. ¿Sabes tú quién hizo las montañas? No. Un Dios las hizo. [...] ¿Sabes tú quién hizo el mar? Todo es obra de un solo Dios. El que no quiere que ame a otra mujer que a ti, Él manda que te ame como a mí mismo; Él quiere que yo ría si ríes, que llore si lloras, y que en cambio de tus caricias te defienda como a mi propia vida; que si mueres llore yo sobre tu tumba hasta que vaya a juntarme contigo más allá de las estrellas, donde me esperarás. Estrechándola él contra su corazón, besóle con ardor los labios y continuó. Eso me ha dicho el extranjero para que yo te lo enseñe: su Dios debe ser nuestro Dios.

Sí, sí, replicó Nay circundándolo con los brazos, y después de Él, yo tu único amor. (Isaacs 255–258).

Una vez convertidos ambos al cristianismo llega la definitiva y trágica separación de los amantes. Nay & Sinar no volverán a verse nunca. Ahora bien, ella, en su periplo como mercancía, llega a manos del irlandés Sardick. No obstante, es la mujer de éste, Gabriela, una mulata criolla, la que se entienda con Nay e incluso se aterra de saberla convertida. "Como después de señalarle el cielo le mostró un crucifijo, quedó asombrada al ver a Nay caer de rodillas ante él y orar sollozando cual si pidiese a Dios lo que los hombres le negaban" (Isaacs 267). Cuando nace su hijo, Juan Ángel, reitera la veracidad de su conversión. "Dos meses después dio a luz a un niño, y se empeñó en que se le cristianizara inmediatamente. Así que acarició con el primer beso a su hijo, comprendió que Dios le enviaba con él un consuelo; orgullosa de ser madre del hijo de Sinar, volvieron a sus labios las sonrisas que parecían haber huido de ellos para siempre" (Isaacs 269).

En virtud de lo descrito, cuando Nay llega al país vallecaucano –donde vive la familia de Efraín– experimenta el gozo de saberse en contacto con la religión que había profesado su amado. Es quizá este hecho el único que no se afecta por el traslado de Nay al Valle. Por el contrario, le permite a la exprincesa experimentar un cierto arraigo simbólico a pesar de las infranqueables diferencias culturales, principalmente dialectales. Cosa distinta sucede con las diferencias geográficas. Éstas le remarcen a Nay la nostalgia por la tierra africana que no volverá a ver jamás. "El canto de alguna ave americana que le recordaba a las de su país, o la vista de flores parecidas a las de los bosques del Gambia, avivaba su dolor y la hacía gemir" (Isaacs 268).

Al no ser convertida en Colombia, acción que legitimaría la aculturación como método para homogeneizar al extranjero en relación con el raizal, *María* pondera la presencia de una burguesía agraria desprovista de prácticas violentas para convertir a la plantación esclavista. Esto, desde luego inexacto a la luz de la indagación histórica, puede leerse como el intento de Isaacs por equiparar las presencias de la principalía y los subalternos en un escenario no siempre propenso a la sanción o supresión de ciertas marcas de alteridad. Si bien se resalta el hecho de que Nay no es convertida de manera violenta en el Valle del Cauca, no negamos que tanto la existencia de capillas en las haciendas como el mismo oficio litúrgico –de obligatorio cumplimiento por parte de los esclavos– constituyen los engranajes mediante los cuales una tradición se impone sobre otra para proscribirla; lo cual, desde todo punto de vista, es un claro detonador de violencia simbólica.

*María*, a su vez, abraza la misma fe que Nay adopta. Antes de llegar al Valle del Cauca también se adelanta el proceso de su conversión al cristianismo. Dicho acontecimiento surge durante la charla que sostiene el padre de Efraín con Salomón, su primo y padre de *María*. Ya convertido el progenitor de Efraín, judío también, propone a éste que sería bueno educar a la niña según los valores cristianos. A esta tentativa replica el papá de la joven: "si el cristianismo da en las desgracias supremas el alivio que tú me has dado, tal vez yo haría desdichada a mi hija dejándola judía. No lo digas a nuestros parientes; pero cuando llegues a la primera costa donde se halle un sacerdote católico, hazla bautizar y que le cambien el nombre de Ester en el de *María*. Esto decía el infeliz derramando muchas lágrimas" (Isaacs 29).

Esta decisión patriarcal repercute a lo largo de toda la novela en la estructuración del carácter de *María*: sacrificado y proclive a las afectaciones que suponen el dolor y la

pérdida. La joven, al igual que Nay, experimentó la desgracia desde los primeros años de su vida. El punto es que en el momento en que se le presenta como niña, y a diferencia de la princesa africana, no tenía noción del dolor:

Al entrar yo una tarde en el cuarto de mi padre, lo oí sollozar: tenía los brazos cruzados sobre la mesa y en ellos apoyaba la frente; cerca de él mi madre lloraba, y en sus rodillas reclinaba María la cabeza, sin comprender ese dolor y casi indiferente a los lamentos de su tío: era que una carta de Kingston, recibida aquel día, daba la nueva de la muerte de Salomón (Isaacs 30).

La concitada e inocente pasividad de la joven cambia drásticamente una vez alcanza la adolescencia y la imposibilidad le impide amar a Efraín. Para concluir por ahora, solo añadiremos lo siguiente: ambas, María y la exprincesa africana, dialogan a través del cristianismo pues éste representó para cada una el consuelo ante situaciones que no pudieron cambiar en tanto sujetos con historias complejas dentro de lo presentado en la ficción. Nay no pudo impedir su separación de Sinar y María no pudo imponerse a las decisiones que le impidieron su amor con Efraín. En ese orden de ideas, la resignación es lo único que les quedó para sobrellevar la congoja y fortalecerse en medio de la patriarcal cotidianidad de la vida de hacienda. Dentro de esta última, cabe recordar, uno de los más caros intereses del padre de Efraín pasaba por preservar la economía familiar, no por fomentar amores juveniles.

Finalmente, el último vaso comunicante entre María y el aya es la muerte. Ambas fallecen lejos no solo de sus patrias sino de los hombres que amaron. Efraín y Sinar se hallan ausentes a la hora del deceso de sus mujeres, con lo cual se agudiza el *pathos* trágico de la novela. No obstante, lo más importante desde la lectura del reconocimiento a una historia y a un conflicto en torno a la esclavitud, acontece con la muerte de Nay. Si bien con

su desarraigo de África *María* plantea los padecimientos y dramas derivados del arbitrario destierro, con su muerte, fuera de su patria, se completa el periplo trágico del desposeído.

Desde nuestra lectura, Isaacs aprovecha esto para llamar la atención sobre la esclavitud en tanto práctica que niega la historia del cautivo. Éste, enfatizamos, no es fiel a sí mismo pues adopta de modo forzado expresiones y ritos que no son suyos. A raíz de esto y de la subalternidad que subyace, tampoco es reflejo del hombre blanco. Cuando a través de la impugnación se elabora la metáfora del desposeído, Isaacs cuestiona no solo el modelo económico internacional sino la continuidad, en el nuevo mundo, de prácticas que alejaban de la civilización a una Hispanoamérica golpeada por la guerra y el caos interino. Con la esclavitud se reivindicó en el continente la barbarie que imperaba solo entre las naciones más rezagadas del siglo XIX.

Para Isaacs, en consecuencia, el desposeído constituyó una preocupación permanente puesto que no permitía la fundación armónica de la nueva república. Quizá sea esta la razón por la cual el escritor aprovechó para rescatar y desagraviar la singularidad cultural del caído en desgracia a través del canto; en este caso funerario:

Terminado el rosario, una esclava entonó la primera estrofa de una de esas salves llenas de la dolorosa melancolía y los desgarradores lamentos de algún corazón esclavo que oró. La cuadrilla repetía en coro cada estrofa cantada, armonizándose las graves voces de los varones con las puras y dulces de las mujeres y de los niños. Estos son los versos que de aquel himno he conservado en la memoria:

En oscuro calabozo  
Cuya reja al sol ocultan  
Negros y altos murallones  
Que las prisiones circundan;  
En que sólo las cadenas



Que arrastro, el silencio turban  
De esta soledad eterna  
Donde ni el viento se escucha...  
Muero sin ver tus montañas  
¡Oh patria!, donde mi cuna  
Se meció bajo los bosques  
Que no cubrirán mi tumba.  
(Isaacs 277).

Si se observa ahora la muerte de María, podrá comprobarse que están ausentes reconocimientos culturales, históricos o raciales. No obstante, subyace algo interesante de cara a la estructura de la mayoría de novelas del siglo XIX: la exaltación de su pureza intocada de pecado. Esta misma también es atribuible a Nay, como se evidencia en el siguiente fragmento:

Debía esta estar bella en su doloroso frenesí. El marino la contempló en silencio: plególe los labios una sonrisa extraña que la rubia y espesa barba que acariciaba no alcanzó a velar, pasóle por la frente una sombra roja, y sus ojos dejaron ver la mansedumbre de los del chacal cuando lo acaricia la hembra. Por fin, tomándole una mano y llevándola contra el pecho, le dio a entender que si prometía amarlo partirían juntos. Nay, altiva como una reina, se puso en pie, dio la espalda al irlandés y entró al aposento inmediato. Ahí la recibió Gabriela, quien después de indicarle temerosa que guardase silencio, le significó que había obrado bien y le prometió amarla mucho (Isaacs 267).

A través de acciones como estas, *María* se suma al coro de obras románticas que instituyeron el arquetipo de mujer casta, a prueba de todo desvío o incorrección moral. Tan caro era para el escritor decimonónico este proyecto que Isaacs no vaciló en resaltar, también, la probidad moral de Nay. De la mujer burguesa a la subalterna se pondera una sola calidad espiritual que es la que funda simbólicamente la nueva república. Sobre este aspecto se profundizará posteriormente.

## **2.14. El empleo de la religión como elemento ideológico para fundar los cimientos morales de la República**

*María* es una novela cuyo carácter realista no niega la incorporación de elementos y comportamientos propios del imaginario católico occidental. Como puede apreciarse, el rezo, la súplica, la obediencia y la castidad son evidentes a lo largo de toda la narración. En tanto alusiones directas a la espiritualidad cristiana, los elementos en mención definen, sobre todo, el carácter de María quien se erige, a raíz de sus preclaras virtudes, como la mujer sin mácula capaz de asumir el matriarcado fundacional de la república. Ahora bien, el hecho de que Isaacs haya apelado a la religión dada su utilidad para forjar la ecuanimidad moral del proyecto republicano, no es sinónimo, desde ningún punto de vista y como se expresó en líneas anteriores, de apología al poder de la Iglesia y su influencia totalizante. Pensar en esa dirección sería negar el radicalismo del poeta caucano y falsear el espíritu secular que animó sus luchas por la modernización ideológica del país.

Podría decirse que la reflexión en torno a la presencia de la religión en la novela ha dividido a la crítica colombiana desde el siglo XIX hasta hoy. Mientras los radicales tipificaron su presencia como apenas habitual para un escritor romántico de la época, sin advertir la riqueza simbólica de su uso, los conservadores advirtieron en las páginas de *María* la reivindicación del aparato doctrinal propio de la Colonia. El investigador Fabio Martínez cuestiona esta interpretación, afincada en el imaginario popular por la crítica y la academia, y propone la siguiente observación con el fin de mirar más allá de la lectura hegemónica y oficial:

¿Dónde se incubó aquella lectura religiosa y bucólica de *María*, que en los últimos cien años ha formado a millones de colombianos? ¿De dónde proviene el hecho de que después de tener a un hombre en el cenit de la gloria, al día siguiente, cuando es derrotado el proyecto federal, se le condene al limbo? La primera hipótesis que podemos plantear es que Isaacs no solo en vida fue víctima de una sociedad polarizada y excluyente, sino que después de su muerte solo se destacaba de él la autoría de una obra “idílica” y “paradisiaca”. La suerte de Isaacs después de su muerte fue igual a la que vivieron muchos liberales radicales, que junto a él, combatieron a la Iglesia y lucharon por un país regional unido. La diferencia fue que mientras unos eran reclusos en las mazmorras de Cartagena de Indias y Panamá, o presionados a tomar el camino del exilio, como le aconteció al Indio Uribe (el escritor panfletario de la época), Isaacs fue reducido a una lectura lacrimógena y mistificadora, que de verdad, daba ganas de llorar (61).

Como se evidencia, el control político sobre la recepción de la obra da cuenta del divorcio estructural de las categorías autor–tiempo–espacio; siendo las últimas dos las que dotan de significación la instancia narracional que temporiza y ubica lo contado. Del autor la crítica conservadora retomó el fervor romántico y católico en vez del político. En virtud de esto, a Isaacs se le niega el diálogo intelectual/partidista/radical con su novela y con la historia de Colombia. Si como puede inferirse a partir de la conceptualización de Martínez, Isaacs fue reducido a lecturas amañadas, inofensivas o convenientes, resulta apenas típica la sobreinterpretación de los innumerables pasajes en que se alude a escenas religiosas.

Con éstas, además de tejerse la aureola mística de la novela, y de legitimarse percepciones de la trama en tanto "oración fúnebre del amor sin impureza y sin cálculo" (Madriñán 86), los conservadores validaron la continuación del fuero eclesiástico que permitía a la Iglesia incidir directamente en la acción legislativa del Estado. Véanse a continuación algunas de las referidas escenas con matiz religioso. "María, abandonándome por un instante su mano, sonrió como en la infancia me sonreía: esa sonrisa hoyuelada era la de la niña de mis amores infantiles, sorprendida en el rostro de una virgen de Rafael"

(Isaacs 15). Más allá de las pocas escenas de soledad que tienen los jóvenes protagonistas, pasajes como el siguiente incorporan el núcleo familiar directamente. "Y al ponerse en pie para acercarse a mi madre a consultar algo sobre el bordado, pude ver sus pies primorosamente calzados: su paso ligero y digno revelaba todo el orgullo, no abatido, de nuestra raza, y el seductivo recato de la virgen cristiana" (Isaacs 18). Ahora bien, por fuera de lo doméstico, Efraín avivaba su fuego interior mediante la contemplación de la pureza más sublime que jamás había visto, como se observa a continuación:

Tan cristiana y llena de fe, se regocijaba al encontrar bellezas por ella presentidas en el culto católico. Su alma tomaba de la paleta que yo le ofrecía, los más preciosos colores para hermosearlo todo; y el fuego poético, don del cielo que hace admirables a los hombres que lo poseen y diviniza a las mujeres que a su pesar lo revelan, daba a su semblante encantos desconocidos para mí hasta entonces en el rostro humano (Isaacs 49).

Desde otra perspectiva, los deliciosos recatos que pondera el narrador transitan los predios del silencio y lo gestual en una operación que hace más sublimes los momentos de contemplación de María, como se advierte en los siguientes dos fragmentos: "Sin levantar los ojos me significó que sí; y al través de su velillo, con el cual jugaba la brisa, su pudor era el pudor de un ángel" (Isaacs 208). "El oratorio estaba sin luz. María se apresuró a precedernos con una, y colocándola cerca de aquella bella imagen de la Virgen que tanto se le parecía, pronunció palabras que no oí, y sus ojos suplicantes se fijaron arrasados de lágrimas en el rostro de la imagen" (Isaacs 225). Finalmente, y desde el exterior del núcleo familiar, la noción de pureza de la joven se extiende hasta la servidumbre y es reconocida por ésta: "¿Y la Virgen de la Silla? Tránsito acostumbraba preguntarme así por María desde que advirtió la notable semejanza entre el rostro de la futura madrina y el de una bella madona del oratorio de mi madre" (Isaacs 176).

Visto lo anterior en clave conservadora, resulta fácil conferir a la narración una significación confesional que se articule positivamente con las tentativas de consolidación del país católico. Además, y quizá sea esto lo más importante teniendo en cuenta la tribulación política nacional durante el siglo XIX, la lectura conservadora de las alusiones al catolicismo significó, para la oficialidad, la oportunidad de hacer propaganda a través de la literatura dada su condición de hecho estético masivo. Asimismo, al forzarse una lectura dogmática del texto, el establecimiento tradicional y conservador procuró, como acertadamente precisa Martínez, "recuperar a los autores iconoclastas para entronizarlos en la oficialidad" (61). Ante este hecho cabe preguntarse lo siguiente: ¿Estuvo Isaacs por fuera de la oficialidad desde siempre o a partir de algún momento puntual de su vida?

La respuesta a este interrogante implica observar en detalle dos momentos: bien sabido es, en primer lugar, que Isaacs militó en las huestes conservadoras hasta después de la publicación de *María*. Sobre este aspecto señala Mario Carvajal: "Isaacs había pertenecido al partido Conservador, y militado a su servicio en paz y guerra" (279). A partir de esta realidad puede inferirse que hasta entonces el escritor sostuvo buenas relaciones con el centro político de su tiempo, y con el legado de líderes como Mariano Ospina Rodríguez y José Eusebio Caro, ejecutores del manifiesto conservador de 1848 en Colombia. No obstante, y en segundo lugar, cuando su comunión con el conservadurismo terminó, Isaacs padeció un largo y doloroso proceso de ataques e inquinas por parte de sus antiguos benefactores. Hecha la transición al liberalismo radical, el escritor:

Cayó en un áspero sectarismo, que culminó en la participación que tuvo en el gobierno del Estado Soberano del Cauca, como Superintendente de Educación. Ocurrió el cambio político mencionado poco más allá de la mitad de sus años, hacia 1870. Entró entonces a formar parte del partido liberal e hízolo en línea frenética, como acontece de ordinario en

estos giros. Isaacs se enfiló en un anticlericalismo inverecundo y total, puesto que ascendía hasta la propia sede pontificia (Carvajal 280).

Una vez por fuera de las huestes conservadoras el poeta caucano inició no solo un nuevo ciclo vital sino la concreción de variados infortunios de orden económico y judicial. Ahora bien, ante estas realidades extraliterarias cabe preguntarse lo siguiente: ¿Cómo leer –o releer– la presencia de la religión en *María*? Básicamente desde dos perspectivas que sintetizan a cabalidad el espíritu de la novela, de la época y del autor.

En principio, cabe advertir, no hay ninguna evidencia de cambios en lo concerniente a la estructura moral de la obra después de publicada. Los últimos ajustes autógrafos realizados se llevaron a cabo en 1891, y dieron cuenta, como precisa la investigadora María Teresa Cristina, de la alegoría africana y de algunas correcciones menores a la época en que transcurre el idilio y la manumisión esclavista. Partiendo de este punto resulta coherente la siguiente anotación de Mario Carvajal: "Isaacs conservó siempre su cristianismo básico. Un poco vago, sentimental, pero subsistente. El que brotó claro, categórico, al borde de la muerte, para la recepción eucarística, en su memorable confesión de la fe en Cristo: soy de su raza. Creo en él y en su divinidad y confío en su misericordia infinita" (279).

Lo anterior, en tanto rasgo de la personalidad del autor, ayuda a explicar la presencia de un modelo de sociedad que detenta valores católicos y elabora perfiles de sujetos que se corresponden con éstos. Huelga decir, insistimos, que *María* no es una novela que reclame, como *Cumandá*, la conformación de un Estado confesional. La intención, como se ha evidenciado, pasa por advertir cómo el conjunto de atavismos del pasado pre–independentista y déspota riñe con la estructuración de la república liberal. Evalúese entonces la primera de las perspectivas que explican la presencia del sustrato religioso. A través de *María*, Isaacs intentó articular el incipiente y confuso desarrollo civil

del país con la fundación de la familia virtuosa. La lectura detallada de la novela permite apreciar cómo subyace un notable esfuerzo autoral por poner en escena un núcleo familiar idóneo; con sólidos valores en torno a la justicia y un caro amor a la verdad. Si la familia ficcional de Efraín se corresponde en determinadas circunstancias con la familia real de Isaacs, es apenas lógico que se mantenga el conjunto de rasgos que definen a la segunda y se transfieran a la primera.

Si en la realidad el judío padre de Isaacs se convirtió al cristianismo en una demostración de amor a la madre del joven escritor, no debe resultar extraño o exótico el hecho de que el anónimo padre del narrador abrace también la fe católica. La casa paterna deviene en templo, "de la dicha o la muerte", indica Jaime Mejía Duque (87), razón por la cual sus moradores no pueden estar en inferioridad moral o espiritual. En tanto templo, las interacciones que acontecen al interior del espacio doméstico explican el carácter abiertamente pudoroso de las mujeres que allí habitan y el de María en particular, como se observa a continuación: "Vestía un traje de muselina ligera, casi azul, del cual solo se descubría parte del corpiño y la falda, pues un pañolón de algodón fino, color púrpura, le ocultaba el seno hasta la base de su garganta, de blancura mate" (Isaacs 13). Asimismo, al asumirse como templo, la casa entroniza como sacerdote laico al padre de Efraín, quien guía los destinos de sus seres queridos e influye, también, en la sistemática y no opcional cristianización de la servidumbre. "Concluida la cena, los esclavos levantaron los manteles; uno de ellos rezó el Padrenuestro, y sus amos completamos la oración" (Isaacs 13). Estas correspondencias puntuales, aclaramos, otorgan valía a la siguiente reflexión:

Debajo de esa arisca postura, muy de momento histórico nacional, Isaacs alentaba, como un fuego en asfixia, el sentir religioso, hondo, latente, tal vez sin conciencia propia, pero con vigencia suficiente para arrancarle, enérgicamente, una viva afirmación de

inmortalidad frente a la negación agnóstica de quien estaba muy cerca a él en los combates políticos, y para quemar su postrimería en la dulce llama del fuego sacramental (Carvajal 280).

Una vez elaborado el modelo de familia virtuosa, que no es lo mismo que ideal dada la cantidad y variedad de conflictos que la atraviesan, la novela se abre a la creación textual de la nación como templo mayor. La particularidad de dicha elaboración radica en que este último escenario ya no albergará solo a la familia nuclear del protagonista, sino a la gran heterogeneidad de actores políticos, culturales y económicos que se interrelacionan, conflictiva o positivamente, en el espacio concreto, geográfico, o simbólico donde se afianzan lazos de poder, dominación o clase. Esta segunda perspectiva de análisis, la creación de la nación como templo por excelencia, pone a *María* en diálogo con un importante conjunto de novelas escritas en el siglo XIX como *Cumandá*, de Juan León Mera, o *Aves sin nido*, de Clorinda Matto de Turner; obras en las que intenta consolidarse afanosamente el Estado y su institucionalidad. Isaacs entiende que en el proyecto de conformación de la nueva república la religión tiene una utilidad práctica; es por esto que apelando a su uso intenta cimentar la base espiritual de las relaciones que tendrán lugar en el escenario social de su tiempo.

En otras palabras, nuestro hombre de letras era consciente de que "había que crear los orígenes de la nación, y eso significaba voltear hacia el pasado y narrarlo desde el presente liberal" (Villalpando 4). En directa relación con lo anterior, podría añadirse que el carácter radical de *María* no niega la incorporación del sustrato religioso puesto que, como precisa Julio Ramos, "en las sociedades recién emancipadas escribir era una práctica racionalizadora, autorizada por el proyecto de consolidación estatal" (62). A luz de la revisión historiográfica dicha consolidación solo es posible a través de la triple articulación



entre desarrollo económico, desarrollo institucional y fe en el progreso multifactorial de la nación.

Será la última categoría la que explique tanto la pervivencia de la religión como su nueva figuración simbólica; es decir, la fe pierde su relación directa y exclusiva con la religiosidad y pasa a vincularse positivamente con la sacralización o divinización de la patria; asumida como espacio ideal para la comunión social, siguiendo el pensamiento de Benedict Anderson. Lo dicho hasta aquí hace posible sugerir la estrecha relación de *María* con la secularización en tanto fenómeno histórico-político. ¿Por qué? porque la novela insta a la emergencia del Estado moderno sin suprimir ni la presencia ni el rol cohesionador de la religión. Es decir, ésta está al servicio de la fundación del nuevo proyecto republicano y, en ningún momento, a favor de la defensa del conjunto de valores del pasado colonial; entiéndase por esto la preservación de la economía de hacienda y la continuación de la plantación esclavista. No se evidencia en las páginas de *María* una escritura apologética del catolicismo como sí sucede en *Cumandá*.

Para explicar mejor la relación de *María* con la secularización, proponemos revisar algunas de las principales posturas en torno a la relación religión-sociedad moderna; teniendo en cuenta que es esta última la que sugiere poner en marcha la novela de Isaacs. Si bien aquella relación intrínseca entre secularización, racionalización y modernidad fue duramente cuestionada por el pensamiento alemán de los años cincuenta, que representaron estudiosos como Karl Lowith y Karl Schmit, lo cierto es que con la independencia obtenida en términos de acción política y normatividad civil<sup>42</sup> las sociedades secularizadas

---

<sup>42</sup> Es importante referir que la paz de Westfalia, en 1648, determina un punto crucial en relación con la consolidación del Estado moderno. “La paz de Westfalia no solo pone fin a la Guerra de los Treinta Años,

dieron paso tanto a un nuevo sistema de creencias, estructurado sobre la racionalidad funcional <sup>43</sup>, como a la consolidación de prácticas económicas locales que se interrelacionaban de modo a veces positivo, a veces conflictivo, con el capitalismo industrial internacional.

En consecuencia, la omnipresencia de un orden social en el cual resultaba connatural la divinización de los valores entronizados por la religión desde el Medioevo, perdió su aura mágica –poder– y surgió una adecuación a las nuevas dinámicas que imponía la praxis política, económica y cultural. Si se observa en detalle, es justamente la articulación entre sociedad e ideología lo que hace que la religión tenga asiento dentro del mundo posible que textualiza *María*.

Como ya se ha señalado, la religión le permite a Isaacs narrar hacia adelante; no hacia atrás. Es decir, *María* no se interesa por enraizar valores coloniales a través de una religiosidad empleada como motivo narrativo. Por el contrario, y partir del sustrato religioso, el autor vallecaucano fusionó su discurso nacionalista –que no transgredió nunca el arquetipo estilístico de la época–, con la idea de una nueva conformación económica y política en Colombia durante el siglo XIX.

Si la novela permite inferir, hacia el final, tanto la superación de la vida bucólica como el fin de la predominancia de la economía agraria –asumida históricamente como motor de la industria nacional–, es evidente que hay una apertura, una insinuación tibia, sí, 

---

sino que concluye simbólicamente todo el ciclo histórico de la alianza estable entre poder político y religión cristiana que se había abierto en el 313 con el edicto de Milán del emperador Constantino”. (Marramao 22).

<sup>43</sup> Para profundizar sobre este tema puede consultarse el texto *Del secularismo a la secularidad: tiempo de responsabilidad y astucia institucional*, de Agustín Moratalla Domingo.

pero insinuación al cabo, hacia la transición a nuevas lógicas productivas. Parte del acento liberal que transpira *María* pasa por la modernización de la economía. Poder equipararla con la de otros países que en América Latina habían superado ya el lastre esclavista constituye una de las marcas visibles del proceso de secularización del Estado en Colombia. Cuando éste se independiza y gana autonomía es capaz de proponer formas de producción dialogantes con la economía internacional sin que esto implique el yugo de un sector demográfico. Es decir, cuando el Estado se seculariza se sacralizan, al mismo tiempo, instancias civiles e institucionales que fundamentan y parametrizan las relaciones entre los individuos y las demandas productivas. Más allá de la separación de la Iglesia en términos morales o espirituales, la secularización también se traduce en el empoderamiento estatal para (re)–definir las formas y sistemas de producción.

A continuación, y como lo indicamos líneas arriba, proponemos revisar en sí el concepto de secularización a partir de puntuales flexiones histórico–sociológicas que, si bien detendrán momentáneamente el análisis literario que nos ocupa, consideramos fundamentales para explicar la relación existente entre la novela y ciertos procesos políticos y económicos. Iniciaremos retomando una idea fundamental: con la racionalización y el desencantamiento del mundo, acuñado por Weber, se estimuló el redescubrimiento del universo social lejos de las imposiciones morales del pasado. Si bien esto nunca sucede en la novela, pues el sustrato religioso/moral siempre está presente, tampoco se puede negar que en Colombia, como en el resto de América Latina, surgieron búsquedas individuales y colectivas de libertad que no se supeditaron al acatamiento de conductas o códigos impuestos por la Iglesia. He ahí el gran rédito de la secularización como proceso.

Con respecto a la tensión entre los ámbitos laico y religioso, dentro de los cuales se llevó a cabo la consolidación del Estado moderno, los teóricos europeos sostuvieron diferentes puntos de vista. Para Marx, por ejemplo, la religión era parte de una ideología –poder– a disposición de la burguesía para llevar a cabo la explotación de las masas. Tal aparato ideológico, en su concepción, era nocivo para el adecuado funcionamiento de la estructura social. Su singular reflexión promovió desde la teoría y la práctica la destrucción sistemática de la credibilidad en la religión como condición *sine qua non* para la emancipación del proletariado. Dicha iniciativa encontró eco y apoyo en el movimiento racionalista de la Ilustración, que percibía la religión, tal como se había desarrollado históricamente, como un factor de superstición y oscurantismo que se oponía a la razón.

Durkheim, desde una postura no radical, concibió la importancia de la religión para sacralizar tanto los símbolos laicos propios del nacionalismo como para establecer una moral solidaria capaz de sumarse a la construcción de una nueva sociedad racional. En sus análisis, este teórico no consideró que la ciencia y la razón crítica llevaran inevitablemente a la secularización; mas sí enfatizó que la división del trabajo y la diferenciación social, ambas necesarias para la racionalización de la sociedad industrial, exigían la supresión de la simbología religiosa colectiva y la internalización de dichos símbolos a la esfera individual. Lo sagrado debía desplazarse de lo colectivo a lo personal<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> "Si hay una verdad que la historia nos enseña más allá de la duda, es que la religión tiende a abarcar una porción cada vez menor de la vida social. Originalmente, penetra todo; todo lo social es religioso; las dos palabras son sinónimas. Luego, poco a poco, las funciones políticas, económicas y científicas se liberan de la función religiosa, se constituyen aparte y adquieren un reconocido carácter temporal cada vez mayor. Dios, que en un principio estaba presente en todas las relaciones humanas, se retira progresivamente de ellas; deja el mundo a los hombres y sus disputas. En todo caso, si continúa dominándolo, es desde lo alto

Desde su perspectiva, la religión estaba en el origen del ideal social que provee los fundamentos de la cohesión nacional, por lo tanto no debía desaparecer sino modificarse, adaptarse a las nuevas corrientes de pensamiento político, cívico y económico. No obstante, observó que la debilidad de la conciencia colectiva de las sociedades modernas iría produciendo la paulatina desaparición de manifestaciones religiosas enraizadas en la historia.

A Durkheim, sus reflexiones le permitieron ubicar el distanciamiento de la religión más atrás de la modernidad y precisar que la historia de la humanidad es la de un progresivo desgaste de la religiosidad en sus formas tradicionales. En un principio todo lo social tenía matiz religioso, pero luego se fueron produciendo separaciones de las funciones políticas, económicas y científicas con respecto a la función moral. Esto no implicó, bajo ninguna circunstancia, que desapareciera el rol regulativo de la Iglesia como tal; por el contrario, marcó la aparición de otras formas de control institucional, civil y político.

Por su parte, la segunda generación de estudiosos del fenómeno religioso en relación con la modernidad –Berger, Martin, Wilson, Bellah, R. Cipriani, Parsons, Luhmann y Luckmann, entre otros– se ocupó de explicar la religión como algo que no debía ser eliminado o promovido, sino advertido de manera objetiva en relación con la

---

y a distancia, y la fuerza que ejerce, se hace más general y más indeterminada, deja más espacio al libre juego de fuerzas humanas. El individuo realmente se siente menos conducido; se convierte más en fuente de actividad espontánea. En síntesis, el dominio de la religión no solamente no crece al mismo tiempo y en la misma medida que la vida temporal, sino que se contrae más y más. Esta regresión no empieza en un cierto momento de la historia, pero podemos seguir sus fases desde los orígenes de la evolución social. Está, por lo tanto, vinculado a las condiciones fundamentales del desarrollo de las sociedades, y muestra que hay un decreciente número de creencias y sentimientos colectivos que son tanto lo suficientemente colectivos como lo suficientemente fuertes para asumir un carácter religioso. Es decir, la intensidad promedio de la conciencia común se debilita progresivamente" (Durkheim 169–170).

sociedad industrial. En tanto instancia simbólica la religión debía coexistir con los intereses de una sociedad enfocada a la producción de bienes y servicios. En ese orden de ideas, para Parsons, por ejemplo, la economía, la política, la educación y otras manifestaciones sociales evolucionaron de la religión pero se diferenciaron de ésta mediante diversos procesos adaptativos. Esto implicó que la religión como estructura fundante de lo social sufriera una pérdida de representatividad. Luckmann, por su parte, a través de su concepto de religión invisible<sup>45</sup> –usado para designar un sentimiento de religiosidad general, individual y difusa, presente en las sociedades modernas– reconoció que la religión institucional, como tal, está marginada, pero esto no implica que la conciencia religiosa pierda su importancia dentro de las búsquedas de autonomía personal y colectiva en una sociedad con instituciones fragmentadas, diversas y heterogéneas.

La religión, en síntesis, y a la luz de las reflexiones expuestas, puede asumirse como una manifestación ideológica y espiritual que ha experimentado cambios importantes. En primer lugar, y en el contexto de la modernidad, pasó a ser una opción personal, o mayoritariamente personal, que se relegó en la esfera privada sin que por ello perdiera del todo su presencia en los procesos de cohesión social. El hombre moderno pretendió la autonomía individual –tal como la pretendieron sin éxito Efraín y María– y ahí, en ese proceso, la impronta de la religión sirvió bien como guía o bien como consuelo ante las adversidades.

Si relacionamos *María* con los presupuestos teóricos expuestos, habría que decir varias cosas sobre la relación de la novela con la secularización: en primer lugar, Isaacs

---

<sup>45</sup> Para profundizar, ver: Luckman, Thomas. *The invisible religion: the problem of religion in modern society*. New York, The Macmillan Company, 1967.

establece con precisión que la evolución social colombiana del siglo XIX parte de la religión y sus valores adjuntos. Es esta la razón por la cual, por ejemplo, no se violentan los modelos jerárquicos de la Iglesia evidentemente traspuestos a la familia. Hay un orden claramente establecido entre aquel que manda y aquellos que obedecen. Ahora bien, no por este cuidadoso seguimiento de la tradición la novela se priva de sugerir tímidos desafíos a la autoridad, como ya se mostró en relación con las evasivas de Efraín para no ir a Londres a cursar sus estudios de medicina. No menos importante, en relación con la presencia del sustrato religioso, es la sugerencia simbólica de armonizar las relaciones entre señores y siervos; de dar no solo ciertas condiciones de bienestar a éstos sino la libertad como máxima expresión de la nueva racionalidad moderna del país.

Vinculado a esto, es importante resaltar que la religión se convierte en un dispositivo que impone valores útiles durante el proceso de articulación entre las diferentes etnias del país y la conformación del nuevo Estado. Como es bien sabido, durante la institución de un modelo de sociedad abiertamente tradicionalista como la que se representa en *María*, hubo hondas discrepancias con respecto al carácter multi-étnico de la nación. Consciente de esto, Isaacs encuentra a tradicionalistas y visionarios y logra vencer el exclusivismo etnográfico cuando blancos, judíos y negros provenientes de las costas orientales del África abrazan la misma fe. Esta acción aporta cohesión social no solo en lo que a uniformidad de credo se refiere, sino que establece para cada grupo, a pesar de sus diferencias, el mismo punto de referencia axiológica y ontológica.

En síntesis, creemos que en *María* la secularización se traduce en un sugerido proceso de búsqueda de libertades dentro de un contexto tradicional y hermético. La valoración social del negro, la clausura del mundo de hacienda y los ejercicios de

liberalización de la sociedad, encuentran en el Estado un escenario sacralizado que se nutre de la experiencia religiosa para instituir y pensar formas y procedimientos de interacción entre sectores antagónicos en lo ideológico, lo económico y lo cultural. Dentro de esta última categoría cabe enfatizar algo importante: la religión en *María* no se usa para convertir al esclavo dada su alteridad, como sí sucede en *Cumandá*. En esto Isaacs no sigue la tradición exotista europea que influyó notablemente a Juan León Mera, por ejemplo, y estuvo comprendida entre los siglos XVI y XIX. De acuerdo con Brion Davis:

El folklore europeo estaba poblado de hombres-monos, hombres animales y productos monstruosos de toda índole de animalidad. El carácter variado y grotesco de estas criaturas había sido magnificado por las fantasías de los primeros exploradores y cronistas. A pesar de que el europeo se veía a sí mismo como un ser semejante a Dios, su mitología había reconocido siempre una desasosegada conciencia de parentesco con los animales inferiores (403).

Totalmente alejado del exotismo advertido por Davis, Isaacs apela a la religión dado su poder de cohesión; aspecto bastante útil si se piensa en la positiva incorporación de los sectores subalternos al escenario nacional. En *María* no hay una sola referencia religiosa que nazca tras considerar anatema la singularidad cultural o ritual del negro en el Valle del Cauca colombiano. Su folclor, por el contrario, marca gran parte de la herencia cultural nacional.

### **2.15. María, la abnegada, metáfora de un sacrificio arquetípico**

Huelga decir que María es no solo la coprotagonista de la narración sino uno más de los personajes cuya voz se ahoga en gestos de pudor y recato. La novela del vallecaucano, como se ha mencionado ya, descansa sobre una construcción patriarcal que permite y niega,



a discreción, el ejercicio de la expresividad. Dada esta circunstancia, María cumple voluntades ajenas que determinan su experiencia como personaje. ¿Qué conocemos de ella?, ¿cómo la conocemos? La respuesta a estos interrogantes conduce a un solo recurso explicativo: a través de la voz del narrador que, en su calidad de homodiegético autodiegético, construye a la joven y la presenta ante el lector. Desde luego, hacemos referencia a Efraín cuando hablamos del narrador. Sobre este carácter típicamente masculino de la narración, la investigadora Carmiña Navia Velasco precisa lo siguiente:

María, quien se inmortalizó en el título (y en las lágrimas que ha hecho derramar), es solo una sombra al lado de Efraín, a la que llegamos únicamente a través de su propia percepción. María, el personaje, está por entero al servicio de Efraín, que nos deja ver de ella, únicamente, lo que le concierne a él y a sus amores. María no tiene en la novela ni vida propia, ni voz autónoma. Es a través de la voz y la valoración de Efraín que vivimos toda la acción y todos los sentimientos que en ella se despliegan. Efraín narrador, nos criba todo el mundo al que como lectoras y lectores asistimos. La voz central muy ocasionalmente deja escuchar a otros/as... Y siempre que lo hace, esos ecos distintos nos llegan mediados por sus propias apreciaciones y sentimientos que condicionan y/o motivan la escucha (36).

Ante tal panorama estructural, resulta difícil hacer una lectura no masculinizada de María. De antemano se nos ha develado de ella el carácter que conviene a la narración y permite establecer tanto lo sentimental como lo político de la trama. ¿A qué nos referimos con aquello del carácter que conviene a la narración? Desde luego a la utilidad política de su presencia para fundar y poblar un nuevo espacio nacional. De ahí que se perfile con esmero el carácter de ángel del hogar ya evidenciado con anterioridad.

La elaboración textual de su personalidad se corresponde con el desafío que supone instalar nuevas lógicas demográficas y económicas en Colombia. A raíz de estas responsabilidades, que no elige sino que se le imponen –lo cual puede leerse como una

muestra más de que lo importante no es ella sino lo que de ella se espera: obedecer y fundar–, podemos decir que la joven se halla sometida al influjo de dos poderes puntuales. Para empezar, se le niega la posibilidad de amar porque el padre de Efraín privilegia el cuidado de la fortuna familiar a través de la esmerada educación del joven; y, en segundo lugar, se le presenta sumisa ante la autoridad matriarcal. Si por un lado la madre<sup>46</sup> de Efraín está sometida a la voluntad de su esposo, María tiene por delante el doble sometimiento a padre y madre, lo cual configura su poca capacidad de acción a lo largo de la narración.

Con respecto a la matriarca cabe precisar algo de acuerdo a lo planteado en la introducción del presente proyecto. Ella es superior a María y a Emma; a Nay y las demás esclavas. Su posición dentro del espacio doméstico solo la ubica por debajo del padre de Efraín; de quien finalmente está cerca en su calidad de esposa presta a la escucha y la procreación. María, por el contrario, es solo superior a Nay, su aya querida.

No obstante, lejos de sentirse superior o ejercer alguna manifestación de poder sobre ella, María dialoga con su condición, su drama y su historia de desarraigo y pérdidas. Su superioridad, por lo tanto, solo es económica. Como puede constatarse, la joven beldad no ejerce poder sobre nadie en el universo de lo narrado. Está desprovista de autoridad; rasgo que le confiere un carácter pasivo ante la masculinidad textualizada con vigor en la

---

<sup>46</sup> En *Cumandá* la madre desaparece de la narración tras la asonada de los indígenas que queman la hacienda de José Domingo de Orozco. Juan León Mera, al igual que Isaacs, subordina la feminidad ante la masculinidad; en este caso del fraile y su hijo Carlos. En el mundo donde transcurre lo narrado ser hombre es ser apto para dirigir, modelar y encausar no solo un perfil de sujeto sino un sistema de creencias. Pona, la madre sustituta de la joven, se inserta dentro de su comunidad sin dar juego a lecturas complejas en torno a su figuración, como sí sucede con la madre de Efraín. ¿Por qué? Primero, es indígena; segundo, no es blanca; tercero, no es burguesa; y cuarto, no está casada con un prestante patriarca sino con un aborígen xenófobo y de parda moral. Pona en tanto madre, no realiza un aporte a la edificación doméstica e intelectual de Cumandá. Su presencia, podría señalarse, es casi circunstancial en la trama (Nota del autor).

trama. Es esta masculinidad, precisamente, la que crea el mundo a partir de la subjetividad que aprueba o descalifica; que estimula o sanciona. El hombre tiene la voz que no es acallada sino que calla, organiza y asigna. María Teresa Aedo propone una lúcida explicación al respecto:

Por el contrario, [el varón], es poseedor de la palabra, gracias a la cual se constituye en sujeto, sujeto creador y productor, sujeto que nombra, interpela y decide, mientras la mujer y la naturaleza son nombradas, interpeladas y determinadas por la voz del hombre... Efraín es el narrador de la historia, el que nombra o decide callar los acontecimientos y datos, el que da sentido a los acontecimientos, siempre por referencia a su propia subjetividad (36).

Legitimado por la potestad casi divina que se le concede, Efraín gradúa las instancias de participación simbólica de María en la novela. Su voz posibilita su presencia y da cuenta de sus precariedades y limitaciones. Esto se evidencia, como ya se observó, cuando la presenta con escasas nociones de aritmética, geografía y gramática. De modo contrario, él se exhibe como un joven instruido. En relación con este aspecto típico de la narrativa decimonónica, la investigadora Érika Martínez señala que "como todo campo, el campo literario tiene sus propios mecanismos de legitimación. Los agentes reconocidos como poseedores de un gran volumen de capital simbólico poseen la *legitimidad*, el derecho a hablar. Esos individuos defienden la *doxa* para desplazar a los *heterodoxos*, que carecen de capital" (38).

Lo anterior justifica escenas como la siguiente: "José y yo salimos a recorrer el huerto y la roza que estaba cogiendo. Él quedó admirado de mis conocimientos teóricos sobre las siembras" (Isaacs 38). Para redondear su perfil de joven letrado ante el lector, alude en varias ocasiones a las sesiones de trabajo que adelanta junto a su padre, tal como

sucede en el capítulo XXIX. Efraín hace cuentas con él y le ayuda a llevar las finanzas y la contabilidad de las haciendas que pronto se vendrán a pique:

La llegada de los correos y la visita de los señores de M... habían aglomerado quehaceres en el escritorio de mi padre. Trabajamos todo el día siguiente, casi sin interrupción; pero en los momentos que nos reuníamos con la familia en el comedor, las sonrisas de María me hacían dulces promesas para la hora del descanso: a ellas les era dable hacerme leve hasta el más penoso trabajo. A las ocho de la noche acompañé a mi padre hasta su alcoba, y respondiendo a mi despedida de costumbre, añadió: hemos hecho algo, pero nos falta mucho. Conque hasta mañana temprano (Isaacs 168).

La entronización de Efraín como conductor y administrador de la acción narrativa lo instala en una dualidad estructural. Si por un lado obedece a su padre y lo acompaña en el intento por preservar la economía doméstica, por otro, y gracias a su cercanía a él, se convierte en el hijo que goza las bondades de una evidente buena formación académica. Para Efraín el estar sometido a la voluntad de su padre tiene, en este sentido, un matiz positivo aunque complejo, desde luego: al tiempo que se pule como hombre pensante, se cohibe como hombre sensible. La cercanía a su padre supone para él la permanente entrada y salida del espacio doméstico: el joven va a Bogotá, regresa al Valle y parte a Londres a cursar estudios de medicina. Efraín es el hombre para quien la movilidad es apenas connatural, propia de su condición de caballero y heredero.

Por el contrario, parte del sacrificio de María se explica en el hecho de la inmovilidad. Ella, proveniente de Jamaica, llega al Valle del Cauca y nunca más saldrá de él. Este espacio representa, sin atenuantes, el escenario del confinamiento y la muerte. La percepción trágica se agudiza cuando es justamente en un contexto tan adverso y vernáculo como este donde, simbólicamente, debe fundar la nueva república; proceso por

demás complejo puesto que no incorpora a Efraín en lo concreto. De acuerdo a Doris Sommer, "las mujeres pueden ofrecer el terreno legítimo para la sociedad solo si parecen no tener marcas ni historia" (89). María, en efecto, no las tiene, a excepción de la enfermedad que sella su infortunio. El problema deviene desde otra arista: Efraín se halla anulado en su dimensión sensible. Esta secuencia de desencuentros es la que crea el perfil sacrificado de la joven. Ahora bien, el infortunio se redime solo cuando hay un contacto legalizado entre ambos. María, por ejemplo, se acerca sin trabas a la instrucción académica a través de Efraín, quien además de tener predilección por el estudio es reconvenido y autorizado por su madre para que la instruya junto a Ema.

A raíz de lo anterior, podríamos decir que la joven coprotagonista abraza y quiere lo que Efraín quiere. La anima a tomar las lecciones el hecho de que él sea el maestro. La hace tomar las lecciones el hecho de que la matriarca así lo estipule. La joven se debate a lo largo de toda la narración entre el querer propio y la realización de lo que otros desean o creen conveniente, con lo cual la novela se reafirma, al igual que todo relato, como una "jerarquía de instancias" (Barthes 11). Dentro de las lógicas del "querer/desear" cabe precisar lo siguiente: ella es el objeto de deseo de él y viceversa. Sobre este predicado de base, propuesto por Barthes en su *Análisis estructural de los relatos*, puede decirse que se estructura la novela en su totalidad. Véase el siguiente diagrama con el fin de explicar mejor la presencia, validada o sacrificada, de María en la obra.

<b>Predicado de base</b>	<b>actantes</b>	<b>Manifiesto a través del</b>
El deseo (o la búsqueda del amor)	Sujeto/objeto	Querer
Comunicación (o saber)	Destinador/destinatario	Saber
Lucha (ayuda o prueba o participación)	Ayudante/opositor	Poder

Figura N° 1- Las articulaciones del relato (predicados de base) y las parejas de actantes.

<b>Predicado de base</b>	<b>actantes</b>	<b>Manifiesto a través del</b>
<p>El deseo</p> <p>María ama a Efraín y él a ella.</p> <p>La búsqueda del amor es viable y la novela es la evidencia por excelencia. Ahora bien, el amor se halla pero no puede tenerse. Se aleja de manera trágica. Esta situación tipifica la percepción sacrificada de María.</p>	<p>Sujeto/objeto</p> <p>Efraín/María</p> <p>María/ Efraín.</p> <p>↓</p> <p>Ambos forman la díada. En ella cada uno será sujeto y objeto de deseo simultáneamente.</p>	<p>Querer</p> <p>Ambos, Efraín y María, intentan demostrarse el sentimiento que sienten.</p> <p>No obstante, es ella quien experimenta la parte más dramática: no obtiene el amor del joven y le llega la muerte. La recompensa le es negada. No puede escapar al dualismo infelicidad /muerte.</p>
<p>Comunicación</p> <p>Categoría excluyente. Solo Efraín habita este espacio simbólico.</p>	<p>Destinador/destinatario</p> <p>En tanto poseedor de conocimientos variados, es él</p>	<p>Saber</p> <p>Es diverso. Efraín entiende de gramática, aritmética, literatura,</p>

	<p>quien "posee un saber y lo comunica" (Jarrín 14). María, pasiva, lo recibe. Él hace, ella acata o espera.</p>	<p>agricultura y geografía. María aprenderá a través de él sin ser esto lo verdaderamente importante. Lo destacable es la posibilidad de interacción entre ambos.</p>
<p><b>Lucha</b></p> <p>Las ayudas principales pasan por Ema. A su vez, las pruebas/obstáculos principales son dos: vencer la enfermedad de María, que la lleva a la muerte, y la voluntad del padre que se niega a la concreción del amor.</p> <p>La participación a favor que realiza el ayudante, Ema, es insuficiente. Ella no puede hacer más que generar encuentros de corta duración en el jardín de la hacienda. De modo contrario, el opositor (el padre), tiene en el señor "A" el aliado por excelencia que saca a Efraín del país para llevarlo a Londres. "Había acabado de dictarme una larga y afectuosa carta para el señor "A", [...] Efraín estará listo para</p>	<p><b>Ayudante/opositor</b></p> <p>Dentro de los ayudantes quien más se destaca es Ema.</p> <p>Si bien hemos dicho que el opositor principal al amor de los jóvenes es el padre de Efraín, cabe precisar que parte de su apoyo como opositor lo consigue, hábilmente, haciendo partícipe pasiva a su esposa en la siguiente situación familiar:</p> <p>"Quiso mi padre que mi madre, que se presentó en ese momento en el salón, oyera leer la carta" (Isaacs 234). Desde luego, aludimos a la carta al señor "A" donde se concreta el viaje.</p> <p>La particularidad de esta acción es que afecta directamente a María:</p> <p>"María, a quien daba yo la espalda, puso sobre la mesa y al</p>	<p><b>Poder</b></p> <p>El poder lo detenta, unívocamente, el padre de Efraín.</p>

<p>marchar a Cali el treinta de enero; lo encontrará usted allí, y podrán seguir para Buenaventura el dos de febrero, como usted lo desea" (Isaacs 234). Asimismo, y clausurando el viaje, el señor "A" agiliza el retorno de Efraín desde Londres a Colombia cuando María se agrava. "He venido, añadió después de haberse paseado silencioso algunos instantes por el cuarto, a ayudarle a usted a disponer su regreso a América" (Isaacs 354).</p>	<p>alcance de mi padre el plato y la taza que llevaba. Quedó al hacerlo iluminada de lleno por la luz de la mesa; estaba casi lívida" (Isaacs 234-235). El padre, pues, "obstaculiza la realización de las acciones del sujeto o de sus aliados" (Jarrín 14). De nuevo María se ve sacrificada en su deseo.</p>	
---	---	--

Partiendo de la presente recapitulación de acciones se hace posible concluir lo siguiente: quizá el mayor sacrificio a que se ve sometida María pasa por la imposibilidad para construir su subjetividad, su *yo*, la convicción interior que la legitime como un sujeto capaz tomar decisiones, así sea en pequeña o mediana escala, dentro del espacio doméstico. La investigadora Cristiana Rojas plantea lo siguiente en relación con la construcción de subjetividades durante el siglo XIX en Colombia:

Las identidades (género, clase, raza y nación) se construyen en procesos de encuentro: la forma en la que se define el otro no es independiente de la definición del yo. Concebir las relaciones de identidad/diferencia como encuentros del yo y el otro es fundamental para evitar una comprensión esencialista de identidad y para reconocer su constitución mutua. Las relaciones de exclusión y el establecimiento de las diferencias jerárquicas



establecen la definición de la propia identidad y de las relaciones de antagonismo. Todas las relaciones de identidad/antagonismo, se forjan a partir de la tensión entre el yo y el otro (78).

En torno a lo planteado por Rojas cabe precisar algo: en *María* la forma en que se define al otro, digamos Efraín en este caso, sí es independiente de la definición del yo asignado a la joven. La no posibilidad de encuentro legitima el establecimiento de distancias insalvables. Al no permitírsele a ella la construcción de su identidad/subjetividad a través del diálogo con el otro, se le niega la conformación de la imagen propia y se le conduce sin dificultad hacia el acatamiento de intereses que van siempre más allá de los suyos vitales. La deficiente construcción identitaria de la joven consolida su debilidad dado que los acercamientos a los referentes de autoridad no representan obstrucción alguna para el establecimiento de la sociedad patriarcal.

Esta es sin duda la primera tragedia de María, la puerta que abre la infinidad de sacrificios subsiguientes que experimentará desde muy temprana edad. Su primer contacto con el tener que hacer puede situarse en el momento en que sale de su tierra natal a causa de la prematura muerte de su madre. Una vez en el Valle del Cauca, continúa el camino que le señalan otros que necesitan la garantía de su probidad como mujer ejemplar que renuncia, que es distinto a rechazar, a la felicidad individual y propia como forma expedita de redención. Sin lugar a dudas, y así vista, la joven deviene como metáfora del conjunto de mujeres que en Colombia se sabían sometidas al seguimiento del orden patriarcal decimonónico que exigía virtud, valores, belleza, clase y pudor.

Lo paradójico de esta situación radica en el hecho de pretender un ambiente ideal cuando el mundo interior de la novela revela infinidad de situaciones no ideales;

empezando por la negación de las voluntades individuales y la pervivencia de la esclavitud, tal como lo sugiere Donald McGrady:

La crítica ha aseverado repetidamente que la sociedad retratada en *María* es un mundo idealizado (y por lo tanto romántico, según esta teoría), en que todos los personajes son buenos y nobles. Esto dista mucho de ser cierto, tanto en lo relativo a la sociedad como conjunto y por lo que atañe a los personajes individuales. La sociedad representada en *María* nada tiene de ideal, puesto que admite la institución repelente de la esclavitud. Jorge Isaacs demuestra la preocupación social del movimiento realista al censurar esta enormidad anti humanista. Siguiendo la típica práctica realista, el autor no sermonea, sino que expresa sus sentimientos mediante la observación imparcial (24).

Finalmente, y desde nuestra óptica, la representación con que se perfila el carácter de María evidencia las lógicas de la imposición de voluntades que definen y tipifican, pero que distan de la construcción de los sujetos a través de su diálogo con el otro. Al no haber diálogo, al vetarse la posibilidad de su surgimiento, María nunca será par de Efraín. Jamás podrá interactuar con él. Éste es, quizá, su mayor sacrificio. Él tendrá, entonces, que buscar interlocutores válidos en Bogotá o Londres, razón por la cual el amor que afanosamente se pretende se frustra. A su vez, María queda atrapada ante la obligación simbólica de fundar una nueva nación en la cual, de entrada, está exenta la felicidad.

#### **2.16. Efraín, masculinidad y victimización: bajo el influjo de la sociedad patriarcal**

Si como se observa a lo largo de la narración María está sometida al acatamiento de la voluntad patriarcal, es preciso decir que Efraín tampoco escapa a la dominación que en el hogar ejercen madre y padre; especialmente este último. Si en efecto puede inferirse que el joven será en un futuro el heredero de las propiedades que su progenitor cuida con esmero,

su presente en la instancia narracional no permite asumirlo como alguien que goza de libertades dada su cercanía al poder. Por el contrario, la figura de su padre influye negativamente su desarrollo como persona. La presencia del patriarca/patrón lo forma y al mismo tiempo lo destruye; lo ubica en un lugar privilegiado ante los moradores de la hacienda pero lo rebaja ante María; le prodiga amor pero lo priva del amor. Estas características signan una vez más el carácter dual de la novela.

El sacrificio al que Efraín se ve unido, es decir, no poder desarrollarse como sujeto que ama, explica la notoria premura que hay por hacer de él un hombre que privilegie el cuidado de las finanzas domésticas. El joven esboza el perfil del mercader de finales del siglo XIX y principios del XX en Colombia. No en vano, como ya se ha señalado, las más grandes acciones de formación recaen sobre su persona: va a un colegio bogotano, recibe de su propio padre formación práctica para los negocios y tiene tempranamente don de mando, con lo cual se pone a prueba su bondad y ecuanimidad como futuro *paterfamilias*. Efraín, como sucede con todos los personajes adscritos a la casa-hacienda, no escapa al orden preestablecido por la tradición religiosa y la historia. Eva Giberti propone una explicación al respecto:

Las relaciones de poder en el seno del grupo familiar, al igual que en cualquier otro grupo social, suponen dominación, y esta puede estar sostenida por medios tan diversos como la coerción y el castigo, o comportamientos de subordinación entramados en la cotidianeidad de los sujetos, como forma natural de organización de la vida diaria, sobre los cuales sus propios protagonistas no tienen conciencia, o si la tienen le otorgan consenso precisamente porque son naturales. Esta es la violencia invisible (194).

No obstante la precisión de la cita, cabe explicar lo siguiente: Efraín tiene conciencia de su situación, por ello intenta evadir, sin suerte, el viaje a Londres y algunas visitas a las

haciendas: "en la mañana siguiente tuve que hacer un esfuerzo para que mi padre no comprendiese lo penoso que me era acompañarlo en su visita a las haciendas de abajo" (Isaacs 184). Lo dramático de la novela no estriba tanto en la no concreción de la experiencia afectiva sino en la altísima conciencia que hay de no poder alcanzarla. ¿Quién más autorizado que María para validar esto? Así vista, la obra puede leerse como un constante reto a la resistencia temperamental de los protagonistas. Vencidos éstos queda en evidencia un saldo nefasto: ella muere y Efraín, en la escena final de la historia, cabalga hacia la nada sobrecogido de dolor, apesadumbrado en la tierra que tan gratos momentos le prodigó en el pasado: "estremecido, partí a galope por en medio de la pampa solitaria, cuyo vasto horizonte ennegrecía la noche" (416).

Todas estas vicisitudes permiten señalar que la autoridad patriarcal es la más arbitraria y dura barrera que malogra el destino idealizado de Efraín y María. A la luz de lo propuesto por Vladimir Propp en relación con el exitoso o fallido nivel accional del héroe: "supera o no supera la prueba" (52), es preciso indicar que Efraín se sobrepone a todo lo que proviene del exterior de la hacienda pero no puede imponerse a lo que viene de adentro: la voluntad de su padre. Véase a continuación el fragmento por excelencia donde vence los obstáculos que al paso le salen. Todos los supera en pro del bienestar de María, quien enferma de modo severo:

El acceso había repetido. Después de un cuarto de hora hallábame apercebido para marchar [...] la imagen de María, tal como la había visto en el lecho aquella tarde, al decirme ese "hasta mañana" que tal vez no llegaría, iba conmigo, y avivando mi impaciencia me hacía medir incesantemente la distancia que me separaba del término del viaje, impaciencia que la velocidad del caballo no era bastante a moderar. Las llanuras empezaban a desaparecer, huyendo en sentido contrario a mi carrera, semejantes a mantos inmensos arrollados por el huracán. Los bosques que más cercanos creía, parecían

alejarse cuando avanzaba hacia ellos. Solo algún gemido del viento entre los higuerones y chiminangos sombríos, el resuello fatigoso del caballo y el choque de sus cascos en los pedernales que chispeaban, interrumpían el silencio de la noche. El Amaime bajaba crecido con las lluvias de la noche, y su estruendo me lo anunció mucho antes de que llegase yo a la orilla. A la luz de la luna, que atravesando los follajes de las riberas iba a platear las ondas, pude ver cuánto había aumentado su raudal. Pero no era posible esperar: había hecho dos leguas en una hora y aún era poco. Puse las espuelas en los ijares del caballo, que con las orejas tendidas hacia el fondo del río y resoplando sordamente, parecía calcular la impetuosidad de las aguas que se azotaban a sus pies: sumergió en ellas las manos, y como sobrecogido por un terror invencible retrocedió veloz girando sobre las patas. Le acaricé el cuello y las crines humedecidas y lo aguijoneé de nuevo para que se lanzase al río; entonces levantó las manos impacientado, pidiendo al mismo tiempo toda la rienda, que le abandoné, temeroso de haber errado el botadero de las crecientes. Él subió por la rivera unas veinte varas, tomando la ladera por un peñasco; acercó la nariz a las espumas, y levantándola en seguida se precipitó en la corriente. El agua lo cubrió casi todo, llegándome hasta las rodillas. Las olas se encresparon poco después alrededor de mi cintura. Con una mano le palmeaba el cuello al animal, única parte visible ya de su cuerpo, mientras con la otra trataba de hacerle describir más curva hacia arriba la línea de corte, porque de otro modo, perdida la parte baja de la ladera, era inaccesible por su altura y la fuerza de las aguas, que columpiaban guadales desgajados. Había pasado el peligro. Me apeé para examinar las cinchas, de las cuales se había reventado una. El noble bruto se sacudió, y un instante después continué la marcha. Luego que anduve un cuarto de legua, atravesé las ondas del Nima, humildes, diáfanas y tersas, que rodaban iluminadas hasta perderse en las sombras de bosques silenciosos. Dejé a la izquierda la pampa de Santa R., cuya casa, en medio de arboledas de ceibas y bajo el grupo de palmeras que elevan los follajes sobre su techo, semeja en las noches de la luna la tienda de un rey oriental colgada de los árboles de un oasis. Eran las dos de la madrugada cuando después de atravesar la villa de P... me desmonté a la puerta de la casa en que vivía el médico (Isaacs 56–58).

Si bien la descripción en mención tiene el vértigo y la tensión de que carecen la mayoría de acciones narradas –a excepción de la caza del tigre–, el coraje exhibido por Efraín se esfuma cuando regresa al espacio familiar, donde quien asume las decisiones y los

eventuales riesgos es el padre. Así, el que iba a ser héroe termina reducido a la exhibición de fuerzas y bríos por fuera del lugar donde acontecen los sucesos que lo afectan directamente. ¿Qué es lo que queda entonces? Podría decirse que la desleída silueta del héroe frustrado que no logra alzarse con la doncella, como debería suceder a la luz de las teorías de Propp. En consecuencia, cuando le es negado el estatus de héroe, la vida sobreimpone una cotidianidad en la que todo, para todos, es ordenado por una sola figura de autoridad.

La determinación singular que evidencia Efraín en la escena arriba expuesta da cuenta del único momento en que se enfrenta solo, sin guías ni pajes, a una circunstancia adversa que pudo haber implicado graves perjuicios. El tenor de las acciones acontecidas constituye el único posicionamiento claro del joven como figura exclusiva de autoridad ante su propio destino: ir por el médico o abstenerse dadas las múltiples adversidades. Por fuera de esta truculenta aventura, vuelven los tediosos rituales de la obediencia que se reiteran hasta el final de la historia.

En síntesis, podría decirse que Efraín, al igual que María y Carlos en *Cumandá*, también se ve atrapado por una disposición familiar que le inculca respetos, jerarquías y cortesías en tanto formas de interacción entre caballeros, pero, al mismo tiempo, le niega la posibilidad de erigirse como alguien que ponga en peligro la continuación de un modelo de vida católico y patriarcal. El joven protagonista es sobrepasado por su familia dado que esta configura su capacidad de acción a partir del respeto de las tradiciones. Efraín no es problemático puesto que no contraviene lo que ya sabe institucionalizado y normativizado por su padre. De tal suerte, el que por un lado tiene miramientos para con las negritudes, gestos concretos de simpatía, no es capaz de proponer nuevas lógicas de vida al interior de

su familia. El sagrado cumplimiento de las normas sociales y de los códigos de conducta promulgados por la religión explica, como lo sugiere el investigador Javier de Navascués, "el divorcio entre una literatura cosmopolita y moderna, y una realidad social mayoritariamente centrada en los códigos de conducta y en las estructuras sociales y mentales de la Colonia" (367).

**Capítulo III. *María y Cumandá* en el concierto de las literaturas nacionales de Colombia y Ecuador durante el siglo XIX. ¿Narrativas incluyentes de las negritudes y los indígenas? Desencantos y revelaciones.**

**3.1. El caso colombiano. Una mirada panorámica a algunas novelas fundacionales de la literatura colombiana del siglo XIX**

La reflexión en torno a la narrativa decimonónica en Colombia implica entender lo siguiente: la producción literaria en el país no surgió como resultado de un proyecto de nación unificado y homogéneo en lo político. Ante la dificultad para concretar y definir la idea de lo nacional en lo ideológico –sociedad secular o conservadora con sostenimiento de la tradición colonial–, la novelística de cuño regionalista dio cuenta de las singularidades culturales, religiosas, costumbristas y económicas en que se desarrollaba tanto la vida de las comunidades campesinas y subalternas como la de las principalías terratenientes. En ese orden de ideas, y en el caso concreto de *María*, como señala el investigador Idelber Avelar, es más productivo "ver la novela como pieza en una red de tradiciones regionales sincrónicas que coexisten dentro de una sociedad fragmentada y marcada por un fuerte localismo" (24).

En Colombia, la articulación entre literatura y regionalismo ha permitido reconocer, recuperar y testimoniar tanto el acervo de eventos políticos y económicos como examinar las formas de interrelación social y las diversas interpretaciones de la cultura según zonas geográficas. Así, por ejemplo, las novelísticas de la Costa, del centro oriente y de Antioquia han configurado formas de identidad que intentan explicar la confusa relación de "el tambaleante Estado nacional con el individuo, la Iglesia y las provincias" (Avelar 25).



Es importante especificar que el "tambaleante Estado" ha mantenido básicamente dos características en Colombia: un carácter evidentemente agrario y una lenta inserción a la modernidad industrial latinoamericana, tardía por cierto. Esta tipificación del Estado decimonónico pone de manifiesto la compleja relación entre tradición y modernidad; proceso al cual no ha sido ajena la literatura escrita en el país. Esto último puede explicarse a partir de las tentativas de varios autores nacionales: –Jorge Isaacs (*María*, 1867); Juan José Nieto (*Ingermina*, 1844); Eustaquio Palacios (*El Alférez Real*, 1886) y Tomás Carrasquilla (*Frutos de mi tierra*, 1896) entre otros– quienes elaboraron, con notable sentido patriótico, una novelística que si bien daba en muchos aspectos continuidad a la tradición colonial, también introducía ciertos visos de modernización social, cultural e ideológica. Además de esto, los autores en mención llevaron a cabo un proyecto importante: relacionar sin menoscabo, pero sin transgresión, las provincias y sus dinámicas con el orden que representaba Bogotá; la gran ciudad donde se llevaban a cabo los principales intercambios económicos y culturales de la nación.

No obstante, más allá del dualismo provincia/metrópoli, es importante destacar que cada una de estas novelas elaboró una idea particular de país que evidenció un importante conjunto de ambigüedades. Si por un lado se reivindicaba el liberalismo ilustrado como sucede en *Manuela* (1856), de Eugenio Díaz Castro, por otro se validaba la presencia de la religión como instrumento para ejercer poder y moderar las formas de interacción entre señores y siervos, como claramente se aprecia en *El Alférez Real*. Asimismo, en el incipiente proceso de modernización social e institucional, otras novelas como *María* convalidaron la importancia de la religión en tanto instrumento simbólico de regulación social, al tiempo que abrieron sutiles caminos de reivindicación de los subalternos ante

prácticas, como la esclavitud, contrarias al espíritu liberal. En torno a estos matices, formas o incipientes desarrollos de la literatura decimonónica en Colombia, resulta esclarecedora la siguiente conceptualización:

Las tradiciones narrativas colombianas que se gestan entre 1840 y los comienzos del siglo XX se relacionan con la nación bajo la forma de una catacresis. Es decir, surgen como metáforas de algo que no tiene un sentido literal, definible en la realidad, y que por lo tanto habita el texto de forma fantasmática, espectral, nunca reductible a un proyecto acabado como el liberalismo sarmientino que sería hegemónico en la Argentina, o como las alegorías conservador–idealistas alencarianas que fundarían el romanticismo brasileño (Avelar 28).

A este carácter ciertamente difuso habría que añadir lo siguiente: la fundación textual de la república a través de la novela no se concretó fácilmente en Colombia. Esto puede explicarse a partir de la polarización que sufrió la literatura según las filiaciones partidistas de los escritores. Ahora bien, más allá de su ubicación en medio de bandos políticos claramente opuestos, liberales y conservadores, la narrativa también adquirió usos y significaciones diferentes cuando surgieron lecturas disímiles de lo socio–político entre distintas facciones de un mismo partido. Con esto último aludimos, desde luego, a las diferencias entre draconianos y gólgotas; ambos adscritos al liberalismo con sustanciales diferencias programáticas. Traemos esto a colación pues no se puede obviar que en el mencionado contexto abstracto y fantasmático la idea de nación se interpretó de manera no solo particular sino arbitraria. El relato nacional se textualizó de acuerdo a intereses históricos tendientes a legitimar o desvirtuar, según el caso, no solo legados simbólicos sino orientaciones económicas, territoriales y espirituales.

En virtud de ello, la construcción de una versión de país o alegoría nacional implicó, según la postura autoral, una diferenciación no solo entre sectores sociales antagónicos, sino una manera particular de diseñar el universo de réditos, relaciones, prebendas, sanciones y distanciamientos de una clase con respecto a otra.

A continuación proponemos observar panorámicamente dos novelas del siglo XIX, *Ingermina* y *Manuela*, que dan cuenta del desarrollo literario del país. Comentaremos brevemente cómo ambos textos se relacionan con la modernidad o, por el contrario, cómo signan la continuidad de rezagos del orden colonial en Colombia. Este recorrido nos conducirá finalmente a analizar *María* y *El Alférez Real* a la luz de la pugna entre tradición y modernidad que estructura el eje de indagación principal de la presente investigación. Iniciamos, pues, con *Ingermina*, de Juan José Nieto; novela sobre la cual cabe realizar dos anotaciones importantes. En primer lugar, "su autor pertenece a la generación de políticos liberales que viven entre el fin del largo periodo de hegemonía colonial del puerto de Cartagena y la ascensión de Barranquilla, en la década de 1870, como el puerto más importante de la región" (Avelar 38).

Filiaciones como la descrita refuerzan nuestra observación en cuanto a la vinculación entre política y literatura. En segunda instancia, cabe destacar que "la historia de la publicación y (no) circulación de *Ingermina* habita el extremo opuesto de la de *María*. De la edición hecha en la imprenta de Rafael J. de Córdova, a expensas de unos amigos del autor (1844), a la segunda edición, realizada por la Gobernación de Bolívar (1998), son 154 años en los que la novela no circuló" (Avelar 39). Esto evidencia la precaria valoración que tenían las novelas de la periferia frente a aquellas del centro literario y geográfico que en Colombia conformarían el canon.

Sea como fuere, *Ingermina* desempeña un papel fundacional, más allá de las descalificaciones de críticos nacionales y extranjeros, en el contexto de la novelística de la costa. Véanse brevemente algunas apreciaciones empezando por la proferida por el colombiano Antonio Curcio Altamar, para quien "*Ingermina* es un embrión informe de novela con todos los componentes exteriores del romanticismo, aunque desprovista de espíritu imaginativo" (65). Por su parte, el crítico norteamericano Donald McGrady se refiere a la obra de Nieto como "novelita o balbuceo de novela que trae en germen todos los defectos que se darán a lo largo del desarrollo de este género en Colombia" (33).

Si bien el acervo de críticas es amplio y heterogéneo, vale la pena destacar lo señalado por Raymond Williams puesto que advierte algo más allá de la falta o precariedad de estilo: la no alusión a la raza negra. Según él, "la novela es una narración ingenua, llena de tópicos literarios precervantinos, que para el siglo XIX estaban ya gastados en España. Además deja por fuera la raza negra que debería ser retratada en la novela, ya que ésta tiene lugar en 1533-37 y la introducción de esclavos negros en la Nueva Granada comenzó en los primeros años de la Conquista" (105).

Esta observación pone de manifiesto el hecho de que el tema de la africanía no estuvo siempre dentro de los intereses de los escritores decimonónicos en Colombia, a pesar de que desde 1821 se decretaron importantes sanciones legales en favor de la manumisión de los esclavos. En ese orden de ideas, *Ingermina* "nos trae de vuelta a la historia de la invasión y la conquista del orgulloso reino de Calamar, así como su conversión en la colonial Cartagena de Nueva Granada. Ante este telón de fondo se despliegan relatos de amor, guerra y resistencia" (Avelar 42). El problema deviene cuando Nieto compone una novela de corte histórico que no logra dar cuenta de manera

satisfactoria y rigurosa de un pasado prehispánico complejo sino que, como sugiere Álvaro Pineda Botero, "reescribe la historia para llenar las necesidades de su propio presente" (105).

Quizá sea el hecho de que Ingermina y Catarpa, hijo de Ostaron, compartan el vínculo de primos hermanos lo que más emparenta esta novela con otras como *María*, por ejemplo. No obstante, dado que Ingermina es "seducida por un español y por su cultura, y así convertida en traductora" (Avelar 45), guarda más relación con la figura de la Malinche mexicana que con muchas de las heroínas de las novelas decimonónicas colombianas, entre ellas las de Jorge Isaacs, Tomás Carrasquilla o Eugenio Díaz Castro. Ahora bien, revelador resulta el hecho de que Ingermina sea en últimas hija del español Velásquez. Con esto podría establecerse lo siguiente: si Ingermina es hija de un español y María lo es de un judío, es patente la intención de los escritores del siglo XIX en Colombia, y en América Latina, por mantener ciertos vínculos con Europa. Al tiempo que las heroínas tienen orígenes extranjeros se da no solo una apertura a la diversidad racial, al blanqueamiento, sino que se sacraliza la virtud para fundar simbólicamente la nación a partir de la configuración moral, cívica y religiosa que se transfiere como legado a la mujer burguesa criolla desde Europa.

Finalmente, es preciso decir que si bien la novela no aborda el tema del negro directamente sí "arma su alegoría a partir de la contemplación de la nación calamar conquistada y esclavizada" (Avelar 54), lo cual no es suficiente para "rescatar la colonización desde el liberalismo humanitario y a la vez resarcir la dignidad de los vencidos" (Avelar 54). Dado que la crítica a la conquista no se radicaliza ni supera el ámbito de la población y pobladores de Calamar, *Ingermina* no alcanza a instalarse dentro

del canon literario colombiano del siglo XIX. Su ubicación, por consiguiente, se circunscribe al ámbito de la Costa. La obra, puede decirse, es símbolo de esta región del país.

Por su parte, *Manuela*, novela del bogotano Eugenio Díaz Castro, da cuenta del choque entre tradición y modernidad en un contexto provinciano que evidencia las desigualdades sociales campesinas en Colombia. Conforme avanza la narración cobra protagonismo la pugna política entre los personajes, razón por la cual el asunto partidista impregna las acciones en buena medida y reafirma también la articulación entre política y literatura, como se aprecia a continuación. "De todo esto deberíamos deducir que gólgotas y sacerdotes somos una cosa parecida" (Díaz–Castro 26). "Estamos tocándonos en muchos puntos, ¿no es verdad? Fraternicemos, señor, ¿usted quiere votar...? Vote por mi candidato que es... el candidato radical. O vote usted por el mío, señor don Demóstenes. ¿El conservador...? ¡imposible!" (Díaz–Castro 26).

Si bien la estructura de la narración está elaborada a partir de la pugna en mención, no es menos importante advertir que esta es una de las obras que más y mejor evidencia, a través de don Demóstenes, la irrupción del estado secular en Colombia y los desarrollos tecnológicos de la modernidad en el país. Asimismo, la Iglesia se representa como un actor que se resiste a la modernización técnica e ideológica. Quizá uno de los ejemplos más relevantes en lo concerniente a la implantación del Estado laico se da en el capítulo XIII, "*Revolución*": "Bastante hemos trabajado los liberales para que no haya patronato ni concordatos, y para que la Iglesia y el Estado queden separados para siempre. Que la Iglesia se avenga como pueda" (Díaz–Castro 119). En ese contexto, don Demóstenes señala a su vez las ventajas liberales de la imprenta mientras que el cura reivindica la lectura como

práctica clave para formar ministros que combatan el protestantismo. Dice don Demóstenes: "¡Oh la imprenta es el conductor de la ciencia y el baluarte de la libertad! Un hombre preso a quien se le conceda luz y un libro, nunca será desgraciado. La nación que tenga libertad de imprenta jamás será tiranizada" (Díaz-Castro 24).

El carácter radical de don Demóstenes, metáfora por excelencia del nuevo liberalismo latinoamericano, termina de moldearse con los atributos clásicos del hombre culto y mundano del siglo XIX, es decir, el caballero en mención traspasa la influencia de lo español para idolatrar lo francés y, sobre todo, lo norteamericano. Veamos aquello de la fascinación por lo norteamericano:

"¡Mucho me acordé de mis posadas de los Estados Unidos, señor cura! No será mejor denunciar a la vergüenza pública a nuestros legisladores, a los tribunos, a los jefes de escuelas sociales, a nuestros políticos en general, por tener el país en postración, a pesar de las loas de progreso" (Díaz-Castro 26-27). "A mí me encanta la multiplicidad de religiones. Si usted viera en los Estados Unidos" (Díaz-Castro 218).

Don Demóstenes no solo admira la diversidad de credos para sí sino que cumple una función principal cuando intenta, dada su cercanía con Manuela, ubicarla más allá de la tradición religiosa católica que la determina como sujeto social. En ese sentido, él se consolida como el personaje que contraviene la fe institucionalizada para instaurar la ruptura de códigos de conducta y obediencia, tal como se aprecia en el capítulo IX, "*Lecciones de baile*". "La adición del adagio es muy filosófica; se echa de ver que tienes talento; pero da lástima que no abjures de una vez de todas las ideas teocráticas y monacales de que está infestada la Nueva Granada" (Díaz-Castro 74). Si lo anterior dejara dudas del carácter ciertamente iconoclasta y anticlerical de don Demóstenes, vale la pena

rescatar lo que sucede en la víspera de la celebración de la fiesta de independencia de Colombia:

¿Qué cuento es ese de San Juan, que todo lo que se habla es de San Juan, y lo que hacen es para San Juan, y vuelta San Juan, y torna San Juan? ¿Luego usted no sabe que ese día nos volvemos locas de gusto? ¿Y por qué ese día y no el 20 de julio, que es el aniversario de nuestra independencia? Porque ese día se recuerda a San Juan, que fue el que bautizó a Nuestro Señor Jesucristo. Yo creo que en esta parroquia mezclarán mucha dosis de superstición y de fanatismo con ese recuerdo (Díaz–Castro 72).

Como puede deducirse, para don Demóstenes la religión debe ser suprimida. Su posición respecto al catolicismo no evidencia, si quiera, la contemplación de una secularización moderada; por el contrario, da cuenta de una postura radical que pretende librar la nación de lo que él considera "aquello que se opone a las luces del siglo" (Díaz–Castro 73). Ahora bien, las tentativas por superar los lastres de nuestra historia llevan a la sanción de expresiones culturales autóctonas valoradas negativamente por don Demóstenes. Así, por ejemplo, "el bambuco se debe desterrar de la sociedad actual, como el bolero y como todo aquello que se oponga a la civilización" (Díaz–Castro 73).

Resulta interesante observar cómo a la condena sigue inmediatamente un acto de legitimación de lo foráneo: "bailaremos Strauss o Varsoviana, que son los bailes que están más de moda en la capital" (Díaz–Castro 73). Al valorar negativamente las expresiones culturales locales se produce una negación del pasado español y africano y se resignifica la idea de cultura local a través del contacto con Francia, mito sudamericano por excelencia. Cabe anotar que mientras en esta novela se dan sanciones de este tipo, en *María* ocurre todo lo contrario. Lo autóctono es presentado por Efraín como algo que da no solo color local sino identidad al Valle del Cauca y lo hermana a través de la hibridación con África. Bajo la óptica de Isaacs, lo importante no era escindir sino establecer vasos comunicantes



entre continentes a partir de las marcas de africanía; entiéndase por esto tanto lo cultural como las gestas de libertad y demás procesos que permitieran la positiva transferencia de prácticas rituales y simbólicas a América.

Quizá la mayor diferencia entre estas dos novelas *planeta* de la narrativa decimonónica en Colombia estriba en lo concerniente a la representación de las negritudes. Mientras en *María* puede apreciarse un trato que, más allá de la bondad romantizada por cierta parte de la crítica, procura una reivindicación gradual de los subalternos en ciertos escenarios domésticos y sociales, en *Manuela* las alusiones a la raza negra son prácticamente inexistentes, y cuando acontecen son para invisibilizar o negar su presencia. Esto se aprecia con claridad en el capítulo XII, "*La esmeralda*": "había muchas personas blancas, y de un blanco perfecto; y había una que otra india, pero ni una sola que tuviese trazas de pertenecer a la raza africana" (Díaz–Castro 105).

Si bien en este punto difieren ambas narraciones, es preciso decir que dialogan en lo concerniente a las normas y códigos de comportamiento que definen la feminidad. Si, como ya se indicó en el capítulo anterior, a María se le asignaban meticulosamente horas para bordar, pasear y tomar lecciones con Efraín, en *Manuela* se reafirma el uso del decálogo de comportamiento que se impone a la mujer decimonónica en Colombia para mantener su probidad. En consecuencia, en el ya mencionado capítulo XII se observa lo siguiente:

En la casa de don Alfonso, que era un verdadero convento, se criaban tres hermosas niñas, que fueron educadas según los usos del alto tono y con toda la modestia de unas vestales: llamábanse Celia, Felisa y Virginia. La madre que tuvo la dicha de conducir tales hermosuras al punto céntrico de la virtud, por en medio de los peligros de la sociedad, fue la señora Natalia Moreno, muy digna esposa de don Alfonso. El tema de su enseñanza era la piedad y el recato. Ella les recomendaba que se portasen con dignidad,

y para esto les tenía escrito de su propia mano un manual cuyos principales capítulos eran los contenidos en este catálogo:

I. No exhibirse demasiado.

II. No abusar de los privilegios de la coquetería.

III. No dejarse tratar de sus apasionados, como ellos tratarían a las mujeres de mala nota.

IV. No reírse sino de lo que es risible.

V. No quererse distinguir demasiado por el lujo de los trajes (Díaz–Castro 101).

Este conjunto de normas, singular estrategia de la novelística del periodo para dar cuenta del comportamiento de los grupos hegemónicos, se constituye en uno de los principales puntos de contacto entre *Manuela* y las más destacadas obras literarias del Valle del Cauca: *María* y *El Alférez Real*. En las tres narraciones las mujeres siguen un patrón de conducta que de antemano ya se les ha trazado. Heredan una tradición legitimada por el patriarcado, la Iglesia y la historia. Por esta razón, es que generación tras generación se repiten los códigos y las prácticas que preservan la pureza y la virtud como máximas manifestaciones de clase. En ese proceso, la literatura se consolidó como el mejor instrumento para crear y reforzar estereotipos en torno a lo que debía ser el comportamiento ideal y el carácter subordinado ante los mandatos de la masculinidad.

Sumado a esto, la mujer burguesa criolla halló en las novelas nuestras, y en las poquísimas extranjeras que se le permitía leer, las virtudes que le posibilitaban emular las formas y maneras refinadas de las mujeres burguesas europeas. Esta pretensión de libertad en medio de las evidentes tentativas de apropiación de particularidades culturales, explica una vez más el carácter contradictorio de la vida civil en América Latina durante el siglo XIX. Parejo corrieron las pretensiones de autonomía política y la copia de modelos y fórmulas extranjeras en lo que a sociedad, arte y cultura se refería.

A partir de lo expuesto hasta aquí puede decirse que la fluctuación entre tradición y modernidad es lo que hace que *Manuela* pueda leerse como un texto complejo en el que se dan dos operaciones simultáneas: por un lado, se muestra el espíritu liberal radical de don Demóstenes y, al mismo tiempo, se avanza hacia el futuro –se ataca la religión católica, se valida la apertura a otras formas de culto y dirección política y se evidencia una fascinación por la tecnología y lo extranjero–. He aquí la textualización del espíritu más radical del centro geográfico de Colombia. No obstante, y desde las antípodas, no se desconoce ni niega la fuerza del legado histórico colonial ni tampoco se desvirtúa el valor jerárquico del pasado y la tradición social española: se mantiene la religión y se estimulan las diferencias de clase, las distancias económicas y del alto tono y se asume con beneplácito la continuidad del modelo de sociedad burguesa, etc.

En este contexto, los distanciamientos de clase resultan apenas naturales dentro de una novelística que exaltaba valores en torno al culto a la patria y la institucionalidad de la misma; pero también resultan comunes dentro de una literatura que operaba como instrumento de diferenciación social: los letrados versus los iletrados; las hegemonías versus las grandes masas populares. Si bien durante el siglo XIX el escritor fungía como faro y guía de la sociedad, como sacerdote laico, según las reflexiones de intelectuales como el mexicano Ignacio Manuel Altamirano, muchas veces no lograba frenar los procesos de exclusión y diferenciación social sino que apelaba a ellos como formas de construcción ficcional. De tal suerte, don Demóstenes y Manuela, a pesar de su cercanía y amistad, son determinados por una tradición clasista que los separa tras valorar negativamente la otredad hecha con las marcas de la cultura popular, como se evidencia a continuación:

De todo esto lo que sacamos en limpio, dijo Manuela, es que usted en Bogotá no andará conmigo, y tal vez ni aún hablará conmigo. La sociedad, Manuela, la sociedad nos impone duras leyes; el alto tono, que con una línea separa dos partidos distintos por sus códigos aristocráticos. Es decir que usted quiere estar bien con las gentes de alto tono, y con nosotras las del bajo tono; ¿y yo no puedo ni aún hablar con usted delante de la gente de tono? Ni sé qué te diga. Pues me alegro de saberlo, porque desde ahora debemos tratarnos en la parroquia, como nos trataremos en Bogotá; y usted no debe tratarnos a las muchachas aquí, para no tener vergüenza en Bogotá, porque como dice el dicho, cada oveja con su pareja (Díaz–Castro 33).

Si bien resulta claro el distanciamiento de clases a partir del desfase entre letrados e iletrados, la novela de Díaz–Castro no lo usa como un recurso para congelar la modernización del mismo sector popular que en principio es subvalorado. Don Demóstenes tiene una vasta cultura que no se guarda para sí. Por el contrario, es Manuela, directamente, quien se ve beneficiada por el saber del bogotano que amplía sus limitadas perspectivas culturales:

Era de sentirse que pasase desapercibida una escena de baile europeo en una pequeña parroquia de las caídas de la cordillera oriental de los Andes, cuando el profesor había tomado sus lecciones del arte en París y Nueva York, y las utilizaba civilizando una belleza del pueblo descalzo. ¡Caramba con el baile! dijo Manuela. Lo que hay que admirar es que bailen así en las ciudades en que hay tanta sabiduría. A fe que las indias bailan la manta sin alzar casi los pies de la tierra. Como que las pobres son más recogidas en eso del baile, ¿no le parece? (Díaz–Castro 76).

Todo este acercamiento con fines de instrucción y pulimiento acontece en medio de una cierta tensión sensual puesto que "don Demóstenes sí llega a sentir verdadero amor por Manuela, aunque no se lo confiesa a sí mismo hasta su propia partida en vísperas del matrimonio" (Menton 32). En este escenario, la retórica del romance se establece como marca típica de la novela y la hermana con *María* y muchas otras de las obras hispanoamericanas del periodo. No obstante, en *Manuela* lo importante no es el romance.

Ni el frustrado ni el realizado. Mucho más allá de eso, la importancia del texto y su indudable ubicación en el centro del canon literario colombiano se produce porque, como indica Antonio Curcio Altamar, "fue la primera gran novela con aliento de vida actual, con observación directa, y con un movimiento de simpatía hacia las clases menos favorecidas" (126).

Al publicarse antes que *María*, la obra de Díaz-Castro se erige como "la primera novela realista de Colombia y una de las primeras de toda Hispanoamérica" (Menton 28). En efecto, la narración adopta los procedimientos de la literatura costumbrista; no obstante, los trasciende para dar cuenta del transcurrir de la realidad socio-política colombiana de la época. En *Manuela* el artificio ficcional por sí solo no da cuenta del potencial del acto de escribir. Por el contrario, usar la ficción para develar las formas, procesos y tensiones de la cotidianidad sintetiza el uso práctico de la literatura en tanto proceso de conocimiento del mundo, de nuestro mundo nacional.

Desde esta perspectiva, no es casual que "al insistirse en el 20 de julio se subraye la visión nacional del autor, la cual llama mucho la atención dado el carácter esencialmente regionalista de la novela colombiana hasta la década de 1960" (Menton 29). Si bien *Manuela* da cuenta de las costumbres propias de Cundinamarca, es erróneo pensar que lo contado es válido solamente para esa región del país. El carácter regionalista de la novelística decimonónica en Colombia no niega los vasos comunicantes con el resto de la producción literaria nacional en varias categorías que enumeramos a continuación: el dominio del patriarcado como forma de dirección social y familiar, la construcción imaginada de un proyecto de nación conservador o liberal, la hipervaloración de la figura del sacerdote y la presencia social de la mujer como sujeto que se debate entre la

autenticidad, el sometimiento y la explotación sexual, como acontece con las plebeyas en *Manuela*.

Con respecto a este último tema es preciso decir que don Demóstenes, fiel a su caracterización de hombre culto, "defiende la posición social de la mujer en general" (Menton 36), e increpa la arbitrariedad "de la explotación sexual de la mujer pobre por el gamonal don Tadeo, por los amos de los trapiches y por los mismos peones trapicheros" (Menton 36). Así vista, *Manuela* se aleja diametralmente del resto de la novelística del siglo XIX en Colombia. En *María* no hay el menor atisbo de abuso sobre la mujer, tampoco en *El Alférez Real* y tampoco en las novelas del antioqueño Carrasquilla. Hay sí, en todas, un evidente don de mando que funge sobre ella y la hace cumplir la voluntad patriarcal. A pesar de esto, no es dado hallar una situación de subordinación con trazas de violencia sexual.

A modo de conclusión, es preciso decir que *Manuela*, al igual que *Ingermina*, no se interesa por el tema de la reivindicación de las negritudes, como sí sucede en *María*. Por el contrario, "la visión tanto nacional como moderna de *Manuela* también se manifiesta en la preocupación por los indios" (Menton 42). Cosa distinta sucede en *El Alférez Real*, novela que junto con la de Jorge Isaacs sienta las bases de la producción literaria en el suroccidente del país. Ambas obras aluden a la servidumbre pero dan claros indicios de percibir a los esclavos como integrantes reales de la república; con deberes pero también con derechos y gozo de pequeñas pero significativas prebendas en el espacio social y económico.

### **3.2. *María y El Alférez Real*: de Jorge Isaacs a Eustaquio Palacios. Tras la huella de una narrativa fundacional en el Valle del Cauca**

Podría decirse que son varios los puntos de encuentro o diálogo entre estas dos novelas fundacionales de la narrativa del Valle del Cauca. Antes de explicar el porqué de esta afirmación, consideramos pertinente sintetizar cuál es el argumento de *El Alférez Real*. Al igual que en *María*, también aquí dos jóvenes, Daniel y doña Inés de Lara y Portocarrero, se enamoran. No obstante, su relación es inviable en principio porque el joven, hasta que todo se esclarece, carece de la categoría social y la prestancia económica que se requiere para acceder a una beldad de tal riqueza y clase. Mientras esta aparente realidad domina casi la totalidad de la narración, Daniel se granjea fácilmente los afectos del Alférez don Manuel tras servirle como amanuense. Debido a esto se le trata con notable deferencia hasta el final de la historia. El único revés de don Manuel hacia Daniel acontece cuando se entera por su compadre, el padre Escobar, que el joven pretende a Inés para que sea su esposa.

La molestia del patriarca es elevada pues no concibe que su servidor, blanco de tez pero escaso de fondos, ose pretender a tan refinada belleza: "Imposible es que se casen. Desde todo punto, compadre. Ha hecho muy mal ese mozo en levantar sus pensamientos a tanta altura. ¿Casarse él con ella? No toleraría yo jamás semejante escándalo" (Palacios 261). A pesar de la desaprobación, tardía por cierto, el enamoramiento tímido de los jóvenes tiene ya sólidas raíces. Entre el afecto y la sanción se genera y alimenta el sentimiento que al final será felizmente recompensado, cosa que no sucede en *María*.

El amor entre Daniel e Inés lo supera todo, incluida la estratagema con la cual don Fernando de Arévalo, acaudalado pretendiente de doña Inés, intenta derrotar al héroe; es decir, a Daniel. Un año desaparece éste de la hacienda del Alférez a causa de un irregular enlistamiento en las tropas del ejército que se aprestaban para servir en la ciudad de Cartagena. Pasado este tiempo, el joven regresa al Valle del Cauca y logra su cometido con la generosa ayuda del Padre Escobar: casarse con doña Inés, quien resulta no ser más rica que él pues al revelarse la verdadera identidad de Daniel se descubre que es hijo del ya fallecido primo del Alférez don Manuel, con lo cual se garantiza su sangre noble y también su riqueza. "¿Tu apellido? ¿Deseas saber tu apellido? Pues bien, tu apellido es Cayzedo. ¡Cayzedo! exclamaron a una Inés y Daniel. Sí, Cayzedo: eres mi primo" (Palacios 278).

A diferencia de *María*, en *El Alférez Real* la tragedia es pasajera y no determina la infelicidad de los personajes. Al imponerse el final feliz se rompe la fatalidad imperante en la novela de Isaacs. Hecha esta breve síntesis retomamos lo dicho al comienzo de este apartado en torno a las similitudes entre ambas obras. A pesar de haber sido escritas con una diferencia de tan solo diecinueve años –*María* en 1867 y *El Alférez Real* en 1886– la correspondencia de temas, dramas, tramas, representación de los modos de producción económica, romances, disposiciones familiares, sanciones de clase y percepciones de la sociedad de la época acontecen de modo similar. Para dar cuenta de esto se propone profundizar en las siguientes categorías de análisis: a) predominancia del patriarcado, b) legitimación de la sociedad burguesa, c) defensa de los valores católicos, d) la mujer como ángel del hogar y e) la valoración del negro como sujeto, no solo como siervo.



No obstante, antes de iniciar la reflexión en torno a cada categoría, es preciso anotar que quizá la diferencia sustancial entre ambas novelas es el carácter de proyección urbana que tiene *El Alférez Real*. Es decir, en la medida en que Eusebio Palacios alude a Cali se empieza a textualizar la transición de lo periférico, lo rural, a lo ciudadano. Esta obra referencia con ahínco a la capital del Valle y la destaca como un importante escenario de intercambios económicos y de poder, cosa que no sucede en *María*, si bien puede inferirse, en la parte final, un escape o ruptura de la vida bucólica para ingresar a otras lógicas de vida urbana.

### **3.3. El Valle del Cauca: región de patriarcas**

Tal como ha referido un amplio sector de la crítica literaria colombiana, ambas novelas reafirman el patriarcado. No es impedimento para esto el hecho de que las acciones transcurran en épocas diferentes. Como se comentó en el capítulo anterior, la trama de *María* puede ubicarse más atrás de 1850 mientras que la de *El Alférez Real*, como queda dicho desde el capítulo I, "*De Cali a Cañasgordas*", acontece en 1789: " principios del mes de marzo de 1789, un sábado, como a las cinco y media de la tarde, tres jinetes bien montados salían de Cali, por el lado del sur, en dirección a la hacienda de Cañasgordas" (Palacios 9).

No obstante las diferencias de tiempo, ambos autores, Isaacs y Palacios, dieron cuenta del conjunto de tradiciones de su época. Dentro de éstas, las domésticas ocuparon un destacado lugar puesto que el núcleo familiar constituía la metáfora por excelencia del proceso de conformación estatal en Colombia. En consecuencia, el padre se entronizaba como director supremo de la vida, destino y bienestar de los a él subordinados. He ahí como surge la correspondencia entre la figura del *paterfamilias* y la del jefe de

Estado; situación que le confiere al primero una autoridad no solo indiscutible sino amparada por formas de institucionalidad como la eclesial y la jurídica de arraigo español. A continuación se propone analizar cómo es y qué significa y determina la presencia del Alférez don Manuel de Cayzedo y Tenorio en el espacio-tiempo de la narración de Eustaquio Palacios.

Para empezar, es preciso decir que era él un rico hacendado al igual que el padre de Efraín. Entre sus posesiones se destacaba la hacienda Cañasgordas, poderoso epicentro económico del suroccidente colombiano. De acuerdo con el historiador Edgar Vásquez Benítez, "esta burguesía agrario-exportadora articuló la gran propiedad territorial, la actividad agrícola, el comercio y la exportación" (27). Lo anterior implica la revisión de la figura patriarcal desde la perspectiva del hombre de negocios, de títulos de nobleza y éxito económico. En lo que concierne al espíritu de comerciante y a la caracterización de potentado del Alférez, la novela ofrece tempranas pistas. Ya en el capítulo II, "*La hacienda de Cañasgordas*", se describe lo siguiente:

La riqueza de la hacienda consistía en vacadas tan numerosas, que el dueño mismo no sabía fijamente el número de reses que pacían en sus dehesas, aunque no ignoraba que pasaban de diez mil: era casi tan opulento como Job, quien por su riqueza "era varón grande entre todos los orientales", antes de ser herido por la mano de Satanás. Allí había partidas de ganado bravío, que nunca entraban en los corrales de la hacienda, ni toleraban que se les acercara criatura humana. Además de las vacadas, había hatos de yeguas de famosa raza (Palacios 22).

Si bien la presente descripción evidencia el poder económico del Alférez, no lo reduce o agota en el aspecto del hato ganadero exclusivamente. Como complemento directo, la narración ofrece dos informaciones más que legitiman el carácter magnánimo del más importante personaje de la comarca dentro del contexto de la ficción novelada. Se trata de

la plantación agrícola y la esclavista. De la primera puede sintetizarse lo siguiente: "había además extensas plantaciones de caña dulce con su respectivo ingenio para fabricar el azúcar, grandes cacaotales y platanares en un sitio del terreno bajo llamado Morga" (Palacios 22). De la plantación esclavista, a su vez, se precisa que "esclavos había más de doscientos, todos negros, del uno y del otro sexo y de toda edad; estaban divididos por familias, y cada familia tenía su casa por separado" (Palacios 23).

La conjunción de los elementos observados: ganado, esclavos y cultivos, esclarece con suficiencia la pervivencia de ecos coloniales que la literatura decimonónica colombiana captó con fina sensibilidad. ¿A qué aludimos con esto? Tan solo diecinueve años después de que Isaacs escribiera *María*, Palacios reactualizó toda la esencia del pasado colonial o por lo menos gran parte de él. Esto, hay que decirlo, es verosímil puesto que el tiempo en el que transcurren los hechos va aún mucho más atrás que el de *María*. Lo contado en *El Alférez Real* se articula en lo cronológico, lo político y lo moral al momento histórico de la nación aún bajo dominio ibérico.

Es precisamente este juego temporal lo que permite a Eustaquio Palacios realizar una cuidada elaboración de la historia del Valle del Cauca, de sus gentes y tradiciones. Nada en la obra violenta las costumbres católicas, domésticas y de clase propias de la jerarquización social colonial. Con esto, el Valle esboza incipientemente el nacimiento de una burguesía terrateniente no solo portadora de singulares ataduras morales, sino excluyente, dogmática y pro-española. Ahora bien, esto no impide que, como parte del proceso de construcción del proyecto regional católico, que se articula con la creación de la nación, las élites sean revestidas de cierta conciencia social que romantiza, por ejemplo, el drama a todas luces inhumano de la esclavitud. Para dar cuenta de estas articulaciones y

diálogos entre lo económico, lo moral, lo regional y lo social, Eustaquio Palacios elaboró, quizá hasta ahora, uno de los más cuidados procesos de indagación documental. No en vano, los estudiosos de la novela han comentado enfáticamente que su principal acierto es el excelente trabajo de archivo y documentación histórica:

Las virtudes de la novela se deben al rigor documental que la sustenta, a la precisión del detalle y a la visión de conjunto que logra recrear. Se refiere a hechos ocurridos en la ciudad de Cali y en sus inmediaciones durante los últimos años del siglo XVIII, en especial los comprendidos entre 1789 y 1792, siendo virrey de la Nueva Granada José de Ezpeleta y gobernador de Popayán don Pedro de Beccada y Espinosa, a quienes se menciona en la narración. La fuente más importante utilizada por Palacios es las actas del Ayuntamiento, algunas de las cuales transcribe en su totalidad. Incluye, por ejemplo, la lista de los funcionarios públicos, sus títulos o cargos, y la forma como votaban. La extensión y el detalle de estas transcripciones contribuyen al realismo, pero no se justifican desde el punto de vista de la trama. Cumplen, según creo, con la finalidad secundaria de exaltar la prosapia de ciertas familias cuyos descendientes, cien años después, eran figuras prestantes de la sociedad en que vivía Palacios. La novela evidencia, además, el trabajo de archivo desarrollado por el autor en notarías y registros parroquiales (Pineda Botero 72).

En torno al copioso y evidente proceso de recopilación de datos de época es preciso destacar lo siguiente: es diferente al de *María*; razón que no permite pensar que es superior o mejor logrado. Las indagaciones y observaciones hechas por Isaacs a la sociedad de su tiempo fueron resultado directo de su conocimiento experiencial del país. En su condición de poeta, político, militar, etnógrafo y expedicionario, como ya se indicó, no solo entendió y dimensionó el contexto geográfico sino que entendió el aspecto idiosincrásico de las gentes en Colombia. Desde esa perspectiva, estudió con ahínco la diversidad racial, los diversos capitales culturales, rituales y ancestrales que estructuraron desde temprano el carácter pluriétnico y multicultural de la nación. De no ser así, los extensos capítulos de la

africanía que protagonizan Nay & Sinar no tendrían la fuerza para, como precisa el investigador Darío Henao, "proveer el sustrato histórico de la novela" (51).

Con lo dicho hasta aquí podría surgir un interrogante válido: ¿qué tiene que ver el cuidado proceso de observación social realizado por ambos autores con el análisis textual de las formas, ritmos y tensiones de la sociedad patriarcal vallecaucana del siglo XIX que ahora proponemos? Desde nuestra interpretación tiene todo que ver, así: las observaciones al entorno, a lo social, a lo político, a lo económico y a lo espiritual ayudan a caracterizar a patriarcas como el Alférez don Manuel y el padre de Efraín. Si bien la procedencia de Jorge Isaacs y Eustaquio Palacios es distinta en cuanto a los lazos de sangre con el extranjero, por ejemplo, cabe advertir que ambos tuvieron destacados cargos en la política local, lo cual les granjeó un vasto conocimiento económico, jurídico y cultural de su región: el Valle del Cauca.

Mientras Isaacs, como ya se indicó, se destacó en diversos cargos diplomáticos y administrativos –cónsul en Chile durante 1871 y 1872, superintendente general de Instrucción Pública Primaria en el Estado del Cauca en 1875 y, posteriormente, en el de Tolima entre 1883 y 1884–, Eustaquio Palacios, por su parte, "fue secretario, miembro y presidente del Cabildo. Durante diez años, de 1866 a 1876, ejerció el rectorado del Colegio de Santa Librada, presidió la primera municipalidad de la provincia en el año de 1864 y en los de 1873 y 1879, fue además Administrador Provincial de Hacienda Nacional, inspector de instrucción pública y magistrado del tribunal de occidente" (Palacios 1).

Al traer a colación estos datos intentamos explicar, mediante una suerte de intercalación, el carácter de los patriarcas en ambas novelas. En tanto hombres de poder y acción política, Isaacs y Palacios elaboraron un arquetipo patriarcal que sintetizara las

creencias, valores y maneras que a ellos mismos los definía como caballeros pero sobre todo sujetos políticos. Nuestra hipótesis, por lo tanto, es que el patriarcado deviene como un reflejo de la conciencia política, moral, económica y civil de los autores. La personalidad de cada patriarca no falsea en lo ficcional la esencia extraliteraria ni de Isaacs ni de Palacios. Además de esto, a cada jefe de familia se le confiere un sólido conocimiento de la economía regional; lo cual constituye un factor decisivo si se tiene en cuenta que, en tanto líderes y referentes de la burguesía, portaban la responsabilidad de dinamizar la economía de la región. La sumatoria de las vocaciones empresariales de estos y de los demás patriarcas, adscritos a distintas filiaciones políticas, es lo que en definitiva permitió poner en marcha la economía agrícola local que gradualmente fue incorporándose al proyecto industrial nacional.

Ahora bien, en *El Alférez Real*, como sucede de igual forma en la novela de Isaacs, el patriarca es no solo capitalista confeso. Adicionalmente, detenta todas las virtudes del hombre de élite decimonónico: es piadoso, altruista, bondadoso, noble de espíritu, buen amigo de sus amigos, celoso guardián de las tradiciones y devoto ferviente además de orgulloso. Todas estas características le confieren los atributos suficientes para ser tanto el centro de la vida social de la comarca como el centro de la vida doméstica de la hacienda, como queda demostrado a continuación:

Al entrar don Juan saludó al padre con cariño y respeto; en seguida don Manuel y el Padre ocuparon las cabeceras de la mesa, doña Francisca se colocó a la derecha de su marido y doña Inés a la izquierda de éste. El padre tenía a don Juan a su derecha y a Daniel a su izquierda; las demás señoritas se sentaron a los lados de la mesa (Palacios 17–18).

La dinámica familiar, que entroniza la figura del padre, no varía mucho si se vuelve la mirada hacia el padre de Efraín:

Carlos y yo nos presentábamos en el comedor. Los asientos estaban distribuidos así: presidía mi padre la mesa; a su izquierda acababa de sentarse mi madre; a su derecha don Jerónimo, que desdoblaba la servilleta sin interrumpir la pesada historia de aquel pleito que por linderos sostenía con don Ignacio; a continuación del de mi madre había un asiento vacío y otro al lado del señor M...; en seguida de éstos, dándose frente, se hallaban María y Emma, y después los niños (Isaacs 127).

Esta notoria jerarquización de la vida familiar evidencia cómo la literatura del siglo XIX en Colombia instó a la preservación de tradiciones sociales de vieja data. No obstante, en contraposición a este principio para nosotros evidente, Alfonso López Michelsen sostiene que "después de las guerras de Independencia, se dio un relajamiento de las costumbres existentes hasta fines del periodo colonial, esto en razón de los grandes cambios políticos, económicos, sociales y culturales vividos en la joven República" (Bermúdez 36). Desde nuestra óptica, el diálogo intertextual entre *María* y *El Alferez Real* no da cuenta de esto.

De existir tal relajamiento, Efraín habría sido feliz con María y Daniel se habría casado con Inés sin padecer el sufrimiento de saberse inferior y sancionado por su supuesto origen plebeyo. Ambos jóvenes habrían desatendido los mandatos patriarcales y así cumplido sus voluntades individuales. Ahora bien, López Michelsen instala su crítica en un momento posterior a las guerras de independencia en Colombia, es decir, después de 1820, tiempo que no es significativo para producir importantes variaciones sociales y menos familiares. Si partimos del hecho de que la influencia de la Iglesia se mantuvo entonces como se mantiene hasta hoy, es poco creíble que la familia haya sintetizado en sus dinámicas internas tanto la convulsión como la rebeldía que existía en lo político.

Pensamos, por el contrario, que la familia decimonónica se erige como el último bastión que preserva los valores católicos y demás propios de la Colonia. Si bien con las descripciones domésticas expuestas se enmarca la jerarquización de la mesa, escenario por excelencia de las interacciones de la vida familiar, hay otras que se extienden al resto de habitantes de la hacienda cuya condición es de absoluta subalternidad o subalternidad moderada, como en el caso de Daniel. El Alférez don Manuel tiene actitudes, como la que se muestra a continuación, con las cuales se refuerza el estereotipo de patriarca generoso, casi bíblico o mesiánico. "¿Y qué piensas llevarles para la boda? porque supongo que les llevarás algo. Nada, señor. Eso no puede ser. Dile a Zamora que mande mañana una novilla gorda a Catayá en tu nombre. Yo daré orden a María Francisca para que te dé una botijuela de vino" (Palacios 130).

En ese mismo contexto de generosidad con el otro, el padre de Efraín, como ya se indicó en alusión hecha al capítulo XLV, hace saber a Juan Ángel, hijo de Nay, que es absolutamente libre tras la muerte de ésta. Si se continúa la indagación desde adentro hacia afuera; es decir, desde el núcleo familiar donde media el afecto hacia el exterior del hogar donde median las relaciones de poder, conveniencia y rentabilidad, es constatable cómo se sostiene la caracterización de ambos patriarcas.

Ni Isaacs ni Palacios modifican el carácter y las maneras distinguidas de los hombres de clase; independientemente de a quien traten y en qué condición. Esto, sea dicho de paso, reafirma nuestra negativa a la tesis del relajamiento de costumbres que refiere López Michelsen. La coherencia en el establecimiento del mundo patriarcal pasa por la no fractura de las virtudes que posicionan a los padres como líderes del espacio doméstico, económico y espiritual del Valle del Cauca.



En el momento en que los patriarcas se consagran como guías y faros de la vida comunitaria se reafirman las características que los hacen respetables, decorosos y ecuánimes ante cualquier ciudadano o circunstancia. Es por esto que desde el inicio hasta el final cada novela mantiene intactos los rasgos morales, éticos y comportamentales de los personajes que detentan el poder. De tal suerte, en el principio y final de *El Alférez Real* se establece el siguiente estereotipo de don Manuel. Temprano, en el capítulo II, "*Doña Inés de Lara*", se dice de él:

Su carácter, de verdadero hidalgo castellano, se prestaba a las acciones más generosas, aunque un tanto desigual, pues tan pronto se manifestaba amable como iracundo. Su honradez proverbial y el interés con que propendía siempre a toda mejora de utilidad común, le granjeaban gran prestigio entre sus compatriotas y la general estimación. Era de hecho y de derecho el personaje más importante de la ciudad (Palacios 28).

Observando ahora la parte final de la novela se constata la idealización de la imagen del Alférez: "don Manuel alcanzó una venerable vejez; ya al fin de su vida recibió del rey Carlos IV la señalada distinción de ser nombrado Caballero de la Real y distinguida Orden de Carlos III, que se concedía únicamente a la virtud y al mérito, como lo decía su divisa: *Virtuti et merito*" (Palacios 282).

Por su parte, del padre de Efraín se enfatiza en el capítulo V el siguiente rasgo que, a veces de manera poco oportuna, ha romantizado su presencia en el contexto de la esclavitud que aún pervivía en Colombia: "pude notar que mi padre, sin dejar de ser amo, daba un trato cariñoso a los esclavos, se mostraba celoso por la buena conducta de sus esposas y acariciaba a los niños" (Isaacs 21). Hacia el final de la narración se mantiene intacta su probidad pero se abre una pequeña fisura a través de la cual él se siente apenado por sus inflexibles determinaciones en relación con el viaje de Efraín a Londres.

"Yo, decía él, yo, autor de ese viaje maldecido, ¡la he muerto! Si Salomón pudiera venir a pedirme su hija, ¿qué habría yo de decirle?... y Efraín... y Efraín... ¡Ah! ¿Para qué lo he llamado? ¡Así le cumpliré mis promesas!" (Isaacs 404).

Otro rasgo significativo que permite establecer diálogo entre ambas novelas tiene que ver con la participación de ambos patriarcas –padrastrós– en el proceso de matrimonio de sus hijastras. Ni Inés es hija del Alférez Real ni María lo es del padre de Efraín. Sin embargo, en tanto responsables de ellas tras las muertes de sus progenitores biológicos, participan discrecional y convenientemente en sus procesos vitales. En el caso de María, Efraín es hecho a un lado por instrucción de su padre para que Carlos la corteje: "Voy a hablarte de la manera misma que hablaría a Emma en igual circunstancia. Sí, señora: ya oigo. Tu papá me ha encargado te diga... que el señor de M... ha pedido tu mano para su hijo Carlos" (142).

No muy diferente es la situación en *El Alférez Real*. Cuando Inés alcanzó la adolescencia, don Manuel se encargó de atender personalmente a los no pocos pretendientes que se acercaron ilusionados. Dentro de éstos se destacó don Fernando de Arévalo, quien en el capítulo X, "*La propuesta de don Fernando de Arévalo*", manifestó ardoroso interés por contraer nupcias con Inés. En pro de ese objetivo se dispuso a seguir todos los protocolos de rigor. Por su parte, don Manuel, convencido de la prestancia y la clase del pretendiente, procedió ante su entenada:

Siéntate, hija, que tenemos que hablar de un asunto muy grave. Inés se sentó en una poltrona de vaqueta que le ofreció don Manuel, y luego, sin poder ocultar su curiosidad, le dijo: veamos, padrino, qué asunto es ese tan grave que me anuncia y que confieso que me causa miedo. Es muy sencillo, ahijada, y en pocas palabras te lo propondré: don Fernando de Arévalo me ha pedido tu mano (Palacios 101).

Acontecimientos como este signan una constante en la novelística decimonónica en Colombia: los matrimonios se convenían entre el jefe del hogar y el pretendiente; por su parte, las hijas/hijastras accedían a cumplir lo pactado aunque no fuera de su agrado. Las conveniencias económicas y la preservación de la burguesía como clase hegemónica constituían lo determinante. "Esta costumbre era general en casi todas las casas principales, así es que los matrimonios se contrataban entre el pretendiente y el padre de la pretendida" (Palacios 98).

Así las cosas, y para concluir este primer apartado, solo resta decir que la novelística del siglo XIX en Colombia pondera el ejercicio de la autoridad patriarcal como extensión vívida de la autoridad colonial. El sostenimiento de la tradición, cabe precisar, tiene una intención mucho mayor que la idealizada preservación del orden, la moral, la religión y las buenas costumbres. En tanto hecho estético la literatura textualizó la conformación de poderosos clanes familiares cuya función consistía en dinamizar el progreso comercial y el asentamiento de la burguesía como clase dominante en el suroccidente del país. La entronización de la figura del padre es, en síntesis, un proceso casi típico si se tiene en cuenta la agitación socio-política del siglo XIX; periodo en el cual líderes y caudillos fungieron como patriarcas de las naciones en ciernes. Al tiempo que surgía en la conciencia nacional el concepto de padre de la patria, se hacía más sólida y venerable la figura del padre de familia como reflejo del primero.

### 3.4. Legitimación de la sociedad burguesa

En lo concerniente a este punto es importante advertir que el énfasis en los asuntos de clase está más matizado en *El Alférez Real*. Con esto no pretendemos negar el hecho de que *María* es también una novela clasista que promueve los valores de la élite regional y, al mismo tiempo, plantea una relectura de la ubicación del subalterno en el espacio social y doméstico. Esto último acontece sin dejar de lado el proyecto de consolidación de la sociedad burguesa en el Valle del Cauca, territorio que rápidamente se ubicó dentro de los principales focos de desarrollo del país dada su variedad agrícola y la ubicación estratégica del puerto de Buenaventura.

La indagación realizada en torno a la novela de Palacios nos permite establecer un diálogo con *María* a partir de los siguientes puntos, cuya finalidad es analizar el binomio literatura/élites: a) A través del Alférez don Manuel el lector asiste a la estructuración de una sociedad influida por los ecos de la Colonia y sus modelos de diferenciación jerárquica; b) El idilio, contrario a lo que acontece en *María*, es sancionado porque, hasta que todo se aclare, Inés y Daniel pertenecen a estratos socio-económicos antagónicos. Esta situación evidencia la consolidación de una sociedad con acentuadas diferenciaciones sociales; c) En los capítulos VII y VIII se elabora una representación urbana excluyente y segmentada. Según el alto o bajo tono de los habitantes se reafirma el proceso de consolidación de clanes o el distanciamiento de la burguesía del vulgo. Véase cada categoría en profundidad.

### **3.5. Don Manuel de Cayzedo y Tenorio, Alférez Real, férreo defensor de la tradición religiosa, la diferenciación de clases sociales y la burguesía emergente**

A lo largo de la narración de Eustaquio Palacios, el Alférez don Manuel se erige como el personaje que con mayor empeño defiende la consolidación y asentamiento de la burguesía en el Valle del Cauca. Visto en detalle, es él quien encabeza las simpatías que sostienen la jerarquía social de arraigo español. Su presencia en el espacio ficcional no solo genera interpretaciones particulares del contexto geográfico y cultural sino que sintetiza todo el rechazo hacia las acciones que pudieran llegar a vulnerar el orden social de molde ibérico. Insistimos en esto puesto que la novela es explícita en la legitimación del poder católico y monacal proveniente de Europa. Para dar cuenta de ello, véanse a continuación dos situaciones puntuales. La primera sucede en el capítulo X y se describe de la siguiente manera:

Una de esas orgullosas y nobles señoras –caleñas– podía ver con desdén a un plebeyo; pero si éste llegaba a enfermar de gravedad, deponía al instante su orgullo y se constituía enfermera al borde de la cama del paciente, con tanto mayor esmero cuanto más desvalido fuera. Creemos que de todas las noblezas del mundo la española es la más a propósito para producir hermanas de la caridad (Palacios 113).

A partir de esto pueden inferirse dos intenciones: reforzar la presencia idealizada de la mujer virtuosa en América y, esto es lo más significativo, reivindicar las virtudes morales y espirituales de España. Para Palacios, este país constituyó el modelo de sociedad ideal; sobre todo altruista y caritativa. La segunda situación acontece en el capítulo XII, "*La jura de Carlos IV*", así: "el buen pueblo caleño manifestaba querer probar su lealtad y amor a su soberano" (Palacios 219).

Estos dos ejemplos, entre otros, estructuran tanto el carácter clasista de la novela de Palacios como las simpatías generales hacia la figura del rey; signo supremo del poder colonial. Las interacciones que propone la obra a partir de la relación pueblo/poder son armónicas y exentas de cualquier tensión capaz de fracturar la simpatía comunitaria por las formas de gobierno español. Desde nuestra lectura, Eustaquio Palacios no funda sino que re-acomoda el territorio geográfico, económico y espiritual ya advertido por Isaacs en *María*. Lo novedoso de su novela, dada la estructuración de la trama, radica en el gozoso saldo de las deudas históricas entre dominados criollos y dominadores españoles. Es decir, en *El Alférez Real* se textualizan interacciones en las cuales no hay malestar con Europa a causa de la dominación colonial. La novela se exime de la crítica histórica y la observación objetiva de los hechos que en América significaron el violentamiento de un pasado socio-cultural rico y autónomo.

Al evadir la indagación crítica, lo que resulta en la trama es la legitimación del modelo político, social y cultural europeo. Más allá de la personalidad del Alférez, de la presencia del Padre Escobar y de toda la réplica de las formas de vida española, hay un hecho clave en la novela que soporta el carácter pro hispánico que pretendemos evidenciar: la presencia de Juan Zamora dentro del séquito de servidores de don Manuel. En el capítulo IV, "*Daniel*", se le describe de la siguiente forma:

Don Juan Zamora era un español de gran talla, muy esforzado y de buen carácter. Era andaluz, y a pesar de eso, en su lenguaje se percibían la c y la z bien pronunciadas con sus sonidos dentales. Los amos lo trataban con mucha familiaridad y lo admitían por la noche en sus conversaciones en la sala; las señoras gustaban de jugar con él a los naipes, juego en el cual siempre perdía porque los muchachos le hacían trampa, mientras que él era incapaz de hacerla. Rígido en el cumplimiento de su deber, era, sin embargo, afable con los esclavos. Así eran los demás españoles que había entonces en Cali, que no

eran pocos: hombres formales, esclavos de su palabra, celosos de su dignidad. Difícil habría sido ver a unos de estos tocando el organillo en una esquina para ganar la subsistencia. El hidalgo castellano en América, cuando era pobre, en vez de ostentación de miseria, trataba de ocultar su pobreza y, como dice Cervantes, estando aún en ayunas en altas horas del día, salía a la calle limpiándose los dientes para hacer creer que ya había almorzado (Palacios 46).

Esta postura autoral marca, junto con las alusiones a lo urbano, la principal diferencia con *María*. Mientras Palacios se empeña en trasladar lo más fielmente posible las formas de vida europea a América, incluyendo y legitimando como positiva la presencia de personajes como Juan Zamora, Isaacs opta por otros modos de construir región. Con esto no pretendemos negar que él también descansó su novela sobre tradiciones heredadas de la Colonia; aludimos en particular a las religiosas y la jerarquización social de tipo patriarcal. No obstante, su novela tiene un carácter mucho más práctico en lo político: la reinterpretación incipiente de la historia del negro en Colombia.

Mientras Palacios ubica a Zamora dentro del epicentro del poder, es decir, la casa del Alférez, y a través de esto refuerza positivamente la presencia extranjera en el país, Isaacs replantea las formas tradicionales en que se relacionaban negros esclavos y señores. Por consiguiente, lo que se produce a partir del discurso literario es una valoración más auténtica y secular de la realidad socio–demográfica colombiana, de su mixtura, limitaciones y reivindicaciones. El negro, que desde ningún punto de vista es redimido de la esclavitud ni mucho menos, es observado como un sujeto con evidentes deberes pero también con derechos otorgados por la ley que representaban las élites.

Desde nuestra óptica, *María* es también una novela clasista en la que se defienden los valores burgueses y los modos de producción económica propios de la élite terrateniente; sin embargo, el elemento novedoso para la época radica en la construcción de

un proyecto regional donde los subalternos van ganando no solo románticas consideraciones paternalistas sino espacios concretos dentro del ámbito institucional en Colombia. Si en *El Alférez Real* es el español quien ingresa al centro del poder, la hacienda del Alférez don Manuel, insistimos, en *María* es el negro quien lo hace a la hacienda del padre de Efraín.

Cuando la novela de Isaacs introduce, tangencialmente desde luego, al negro al interior de la casa patriarcal, se propone una variación en las formas de relación con el poder: el espacio privado se abre al subalterno para nivelarlo, para dotarlo de acceso al centro; espacio siempre excluyente, vedado e inexpugnable. En virtud de ello, y dado el trato ciertamente afable hacia las negritudes, podría llegar a pensarse que en *El Alférez Real* también se produce una integración demográfica reivindicativa que se suma al carácter multiétnico del país; no obstante, juzgamos que lo hecho por Isaacs en *María* es de un tenor mucho más real. ¿Por qué?

Dadas las diferencias entre el lugar de por sí hegemónico de España en América, y la voz subalterna de África como continente colonizado, no colonizador, la presencia de la negritud que textualiza *María* se amalgama con el proceso de emergencia de las masas que en Colombia estaban completamente por fuera de los círculos de poder. Mientras en *El Alférez Real* Zamora se integra gozosamente al centro de la toma de decisiones que representa la hacienda de don Manuel, en la novela de Isaacs hay una reivindicación tibia de los subalternos negros que ocupan un importantísimo porcentaje en la constitución demográfica de la nación y más del Valle del Cauca. Mientras en la novela de Palacios se mantiene la pervivencia de una tradición, en la de Isaacs se esboza la



ampliación o modificación gradual de la misma. Es por esta razón que el dominado accede muy lentamente a ganarse un espacio dentro del contexto hegemónico y dominante.

Insistimos en lo lento del proceso de consecución de espacio, reconocimiento y consideraciones puesto que en ambas novelas, por igual, son evidentes las marcas de la diferenciación de clases. De tal suerte, un aspecto a destacar en torno a los distanciamientos de la sociedad burguesa y la popular se explica a través de la educación. Aludimos en particular a la de los hijos del Alférez Real y a la de los hijos de los otros ricos del Valle. Dice la narración de Palacios: "si no había médicos sí había abogados, graduados en Santafé o en Quito, y todos ellos de las principales familias. No había colegios: los hijos de los pobres solían aprender algo con los frailes. A los colegios de Santafé y de Quito solo iban los hijos de los nobles, para lo cual se hacían informaciones de limpieza de sangre" (70). Esto puede explicarse con claridad a partir de lo planteado por el crítico Jonathan Brown en su artículo "La tradición cortés en la cultura colombiana del siglo XIX":

Los nobles y los hombres de letras se educaban en un sistema pedagógico de acceso limitado, que hacía hincapié en la educación clásica y en el refuerzo de los valores conservadores de las clases altas colombianas. Aunque en 1913 el número de estudiantes de las escuelas públicas superaba al de las privadas en una relación 16 a 1, la educación pública en el siglo XIX fue estadísticamente de menor peso. Entre 1873 y 1883, el gobierno cerró muchas escuelas públicas y el número real de estudiantes disminuyó. En todo caso, las escuelas privadas proporcionaban la educación para la élite, y en muchas ocasiones estaban ubicadas en los hogares mismos de los literatos, como José Joaquín Ortiz o Santiago Pérez. Por 204 pesos al año, pagaderos trimestralmente por adelantado, los hijos de la aristocracia estudiaban idiomas, estética, redacción, gramática, moral religiosa y el dogma católico. La lista de libros incluía siempre textos de historia sagrada e instrucción religiosa. Además, por seis pesos mensuales, los tutores iban a las casas de la élite tres veces a la semana para las clases de idiomas extranjeros. Las niñas iban a los internados —las visitas eran los domingos en la tarde— donde recibían lecciones de música, manualidades y urbanidad, además de la obligatoria educación

religiosa. En una sociedad percibida como depravada y corrupta, la formación católica buscaba disciplinar a un individuo que de otra manera estaría inclinado al mal (5).

La cita en mención sintetiza de manera precisa el rol diferenciador de la educación tanto en *El Alférez Real* como en *María*: los hijos de don Manuel al igual que Efraín disfrutaron de una vasta formación dentro y fuera del país, como estipulaban las costumbres de la élite del siglo XIX en América Latina. De los herederos del Alférez se comenta lo siguiente: "los hijos varones de don Manuel estaban ausentes: don Manuel José, don Fernando y don Joaquín, en Popayán, en el Real Seminario de San Francisco de Asís; y don Manuel Joaquín en Cali, estudiando con los Padres de la Merced" (Palacios 16). A su vez, y como ya se indicó en el capítulo anterior, Efraín salió de la hacienda de su padre a cursar estudios de secundaria en Bogotá para ir posteriormente a Londres a estudiar medicina. No obstante, en la novela de Palacios es mucho más acentuado el distanciamiento de clases según las condiciones de riqueza o pobreza. Da fe de ello este fragmento del capítulo VIII, "*La pascua*".

El intruso que quiso cargar el palio se dio por ofendido por la vergüenza que se le había hecho pasar de una manera tan solemne, y después de la pascua se quejó ante las autoridades de la violencia de que había sido víctima. Se siguió juicio ante él y el Cabildo; ese juicio fue a la audiencia de Quito y por último a España; el Alférez real era el principal sostenedor del pleito. Al cabo de tiempo vino la sentencia definitiva en que se declaraba que ese tal no tenía derecho a cargar vara de palio. Pero había habido otra insolencia del mismo género. El día de pascua un señor Juan Núñez se había atrevido a salir a la calle con capa colorada. El Alférez Real, que tal lo vio, ordenó a su paje Roña que le arrancara de los hombros la capa a ese sujeto: este se defendió vigorosamente contra el criado; el Alférez Real se presentó ante la autoridad competente quejándose contra Núñez, por usurpación de honores. Pero Núñez era hombre de recursos y aceptó el pleito y lo sostuvo en todas las instancias y con todas sus fuerzas, sin omitir gastos. Este pleito, como aquel otro, fue a la audiencia de Quito y, por último, a España. Después de dos o tres años vino la sentencia en que se declaraba que Núñez tenía perfecto derecho a

usar capa colorada y espadín, porque había probado plenamente la limpieza de su sangre (Palacios 81).

A modo de conclusión, es preciso decir que ambas novelas dan cuenta de las formas de vida de las élites. Sin embargo, en ese proceso aparentemente homogéneo, *El Alférez Real* resulta ser más explícita en el refuerzo de los valores burgueses que dificultaron la construcción de un tejido social más y mejor integrado. La defensa del legado español, la presencia de hidalgos castellanos y la fidelidad a los designios del rey, hacen de esta novela un texto que se distancia totalmente de cualquier vinculación con la secularización como proceso socio-histórico en Colombia. Lejos de plantear alguna separación de poderes o relecturas de las dinámicas de poder, se produce un refuerzo de los esquemas de vida conservadora.

Podría pensarse que el señalamiento es extremo dado que *María* también gira en torno a ejes temáticos comunes; sin embargo, no es así porque Isaacs incorpora a los esclavos al cuerpo de la patria, que es la hacienda de su padre como ya hemos señalado, cosa que no sucede en la narración de Palacios. Decimos esto pues Daniel, quien en apariencia era el "otro", el que resultaba diferente y pobre, es finalmente integrado al centro del poder una vez es comprobado su parentesco con el Alférez don Manuel. Así, pues, lo que plantea la novela es tanto la consolidación como el arraigo de una sola clase social: la burguesía. Daniel deja de ser ese otro despreciable y de representar a los otros para ser un integrante más de la hegemonía. Su condición de joven educado, blanco, rico y esposo de una mujer también poderosa, lo convierte en un continuador de la tradición clasista en el Valle del Cauca.

### 3.6. El idilio: entre la espada y la pared, entre el amor y el poder económico

Gran parte de los análisis críticos de ambas obras han contribuido a engrosar, muchas veces tendenciosamente, las lecturas sentimentalistas de la literatura del siglo XIX en Colombia. A pesar de esto, cabe señalar que el idilio cumple en las dos novelas una función no solo particular sino propia y modélica de la literatura hispanoamericana. Con esto aludimos a dos aspectos puntuales: la necesidad de textualizar la alianza entre familias poderosas y, a su vez, matizar, para los sectores populares, las diferentes tensiones socio-políticas nacionales. Obsérvese la siguiente apreciación crítica de Noé Jitrik en torno a algunas formas de interpretación de *María*; esto con el fin de establecer cómo pueden ser extrapolables al análisis de *El Alférez Real*:

La primera se expande en comentarios sobre lo que presenta el texto como situación o como drama de personajes cuyos actos suscitan interpretaciones variadas; la segunda informa sobre las presencias literarias en el texto, Saint Pierre, Chateaubriand y otros, y refiere la filosofía –el romanticismo– que daría consistencia a la novela; la tercera tiende a mostrar la relación que existe entre la obra y el autor, tentación prologuista o enciclopédica, típica de las historias de la literatura que no se proponen ir más lejos que los prólogos; la cuarta, por fin, se propone ubicaciones del autor en su contexto, o sea la masa política e histórica en sus diversas facetas que podría adivinarse detrás de la conmovedora trama (13).

La primera forma es una de las que más y mejor nos permite establecer los vasos comunicantes entre ambas novelas. Si bien la obra literaria, en general, está revestida de la multiplicidad de interpretaciones propias de los signos que componen el texto, resulta claro que tanto *María* como *El Alférez Real* dialogan justamente a partir de los dramas o situaciones/tensiones de los personajes. Más aún, ambos textos se tocan en tanto historias dado que el *pathos* trágico afecta a los lectores dada la desventura que frustra, o casi frustra

en el caso particular de la novela de Palacios, el amor como ideal romántico en la literatura nacional de América Latina durante el siglo XIX.

La uniformidad de lecturas, académicas y no académicas, ha hallado en el motivo reiterado del romance en latente peligro de no realización un importante vaso comunicante. Lo complejo de esta situación es que reduce o minimiza la interpretación; la limita o condiciona. Observemos a continuación cómo en ambas novelas la presencia del drama sentimental ahoga la lectura otra o connotada que sugiere como posibilidad semántica la semiótica narrativa. En *El Alférez Real* la arquitectura romántica se edifica con el mismo molde lírico e idílico de *María*. Muy rápido, en el capítulo I, "*De Cali a Cañasgordas*", se da la apertura que anuncia la presencia del romance hasta el final de la historia:

Daniel levantaba a veces los ojos y los fijaba tímidamente en Inés, con esa mirada respetuosa propia de los veintidós años. Pero a veces Inés también levantaba los suyos y recorría con una mirada a todos los circunstantes, y al fijarlos en Daniel, sin intención particular, Daniel bajaba los suyos y quedaba inmóvil, sintiendo estremecimientos inexplicables. Para todo hombre de impresionable corazón había un gran peligro en que sus ojos llegaran a encontrarse con los ojos de doña Inés de Lara (Palacios 18).

A través de situaciones como esta se establecen no solo las tensiones del pudor juvenil sino las distancias de clase que separan, en primer lugar, al héroe frustrado de su amada. Asimismo, y en segundo lugar, emerge la noción de imposibilidad que establece tanto las limitaciones de los subordinados como la puesta en marcha de acciones para impedir involucramientos sentimentales contrarios a la tradición. Dado que la novelística del siglo XIX tenía por objeto contribuir al establecimiento de naciones jerarquizadas en las cuales imperaba una perspectiva económica diferenciadora, Daniel se presenta desde el inicio en condición de inferioridad. Él, en tanto servidor, habita el mismo espacio doméstico de la élite terrateniente pero está por fuera de sus dinámicas más íntimas y definitorias.

Accede tangencialmente al interior del centro de poder a través de su condición de empleado del Alférez, de servidor, mediante una suerte de transacción en la cual el reconocimiento se le prodiga a la luz de su brillantez como amanuense y auxiliar contable. En torno a la dualidad permanente que suponen los constantes encuentros y desencuentros entre los sectores de élite y populares cabe traer a colación lo propuesto por el investigador Julio Arias Vanegas. Según él:

Los proyectos de unificación no han pasado necesariamente por la búsqueda de una homogeneización cultural real, aun si pensamos que esto es posible. Más bien, la nación se funda en una imagen de homogeneidad que genera patrones jerárquicos de incorporación. En la Colombia del siglo XIX, la generación de sentimientos de igualdad y de pertenencia estuvieron supeditados a la delimitación y construcción de una unidad como orden, que jerarquiza, contiene, controla y normaliza (4).

Desde nuestra lectura, en *El Alférez Real* no es posible la construcción de la unidad referida por Arias Vanegas. Incluso el romance, en principio, no une sino que por el contrario distancia todo cuanto es posible a los actores que esperan involucrarse a través de él. El hecho de que Daniel sea pobre y por lo tanto no provenga de una familia de categoría, como se hace creer durante gran parte de la novela, hace posible el establecimiento de jerarquías diferenciadoras. Daniel se erige como la metáfora a través de la cual se niega una integración real entre los estratos bajos y las principalías. El romance entre él e Inés se frustra porque atenta directamente contra los patrones jerárquicos –y aceptados– de consolidación social propios del siglo XIX.

Esta consolidación, de evidente carácter regional y nacional, sancionaba las uniones desiguales puesto que no contribuían ni al fortalecimiento institucional, en general, ni mucho menos al económico de los sectores hegemónicos, en particular. Daniel, antes de revelarse su verdadera identidad, no hubiera podido sumar capital a la fortuna heredada por

doña Inés de Lara; con lo cual sería tan solo un subsidiario de ésta. Situación a todas luces inadmisibles al interior de los círculos de la élite. De acuerdo a Arias Vanegas:

Uno de los propósitos centrales de las élites estatales neogranadinas fue construir la unidad nacional desde estrategias y dispositivos especialmente escriturarios. Pero no una unidad en el sentido al que remite la categoría culturalista de comunidad, sino una en la que se procuró enmarcar a una población bajo una misma visión u horizonte, donde se compartan los mismos términos y criterios para delimitar lo nacional y para definir el quién y qué es, lo que en últimas permite establecer una hegemonía de lo nacional (56).

Es justamente el imperativo de fundar una sociedad a partir de una misma visión u horizonte lo que impide, hasta que todo se esclarece, insistimos, la unión de Daniel e Inés. En esta situación, cabe recordar, no se presenta en *María*. En ésta el problema no es de diferencias económicas ni de clase. María es digna de Efraín y viceversa. La sanción al amor pasa por la percepción del padre del narrador de que el romance con la joven podría arrastrarlos, a todos como familia, a la desgracia dada la mortal enfermedad que ésta padecía. Ahora bien, la oposición a la unión de los jóvenes pasa principalmente por un hecho concreto: el temor a que Efraín, en tanto heredero, descuidara la administración de las haciendas de su padre una vez ocurriera la muerte de éste.

Es importante destacar cómo en ambas novelas, tanto Isaacs como Palacios legitiman el fortalecimiento de una sociedad cerrada y endogámica. La mujer se reafirma en su rol de madre fundante de la patria y requiere un hombre noble con el cual poblar una nación no solo robusta económicamente sino culta y blanca en la medida de lo posible. Así visto, el amor no era solo un sentimiento, una experiencia sensible, sino un trámite que debía satisfacer ciertos requisitos para poder ser. Si bien en ambas novelas hay múltiples obstáculos que impiden su realización, cabe enfatizar que es a través del idilio como se logran matizar las tensiones socio-políticas ante las cuales se debatía la sociedad del siglo

XIX. Ambas obras son minuciosas a la hora de explotar este recurso sensible. En *María*, por ejemplo, la estructura romántica incluye fragmentos de fuerte intensidad dramática como este que acontece después de la muerte de la joven:

Los días y las noches de dos meses habían pasado sobre su tumba y mis labios no habían murmurado una oración sobre ella. Sentíame aún sin la fuerza necesaria para visitar la abandonada mansión de nuestros amores, para mirar ese sepulcro que a mis ojos la escondía y la negaba a mis brazos. Pero en aquellos sitios debía esperarme ella: allí estaban los tristes presentes de su despedida para mí, que no había volado a recibir su último adiós y su primer beso antes que la muerte helara sus labios. Emma fue exprimiendo lentamente en mi corazón toda la amargura de las postreras confidencias de María para mí. Así, recomendada para romper el dique de mis lágrimas, no tuvo más tarde cómo enjugarlas, y mezclando las suyas a las mías pasaron esas horas dolorosas y lentas. En la mañana que siguió a la tarde en que María escribió su última carta, Emma, después de haberla buscado inútilmente en su alcoba, la halló sentada en el banco de una piedra del jardín: dejábase ver lo que había llorado: sus ojos fijos en la corriente y agrandados por la sombra que los circundaba, humedecían aún con algunas lágrimas despaciosas aquellas mejillas pálidas y enflaquecidas, antes tan llenas de gracias y lozanía: exhalaba sollozos ya débiles, ecos de otros en que su dolor se había desahogado. ¿Por qué has venido sola hoy?, le preguntó Emma abrazándola: yo quería acompañarte como ayer. Sí, le respondió; lo sabía; pero deseaba venir sola; creí que tendría fuerzas. Ayúdame a andar. Se apoyó en el brazo de Emma y se dirigió al rosal de enfrente a mi ventana. Luego que estuvieron cerca de él, María lo contempló casi sonriente, y quitándole las dos rosas más frescas dijo: tal vez serán las últimas. Mira cuántos botones tiene: tú le pondrás a la Virgen los más hermosos que vayan abriendo. Acercando su a su mejilla la rama más florecida añadió: ¡adiós, rosal mío, emblema querido de su constancia! Tú le dirás que lo cuidé mientras pude, dijo volviéndose a Emma, que lloraba con ella. Mi hermana quiso sacarla del jardín diciéndole: ¿Por qué te entristeces así? ¿No ha convenido papá en demorar nuestro viaje? Volveremos todos los días. ¿No es verdad que te sientes mejor? Estémonos todavía aquí, le respondió acercándose lentamente a la ventana de mi cuarto: la estuvo mirando olvidada de Emma, y se inclinó después a desprender todas las azucenas de su mata predilecta, diciendo a mi hermana: dile que nunca dejó de florecer. Ahora sí vámonos. Volvió a detenerse en la orilla del arroyo, y



mirando en torno suyo apoyó la frente en el seno de Emma murmurando: ¡yo no quiero morir sin volver a verlo aquí! (Isaacs 399–400).

Por su parte, *El Alférez Real* también apela a hondos momentos de dramaticidad sentimental como este del capítulo XX, "*Remedio desesperado*":

Ya hemos dicho que no estando Daniel presente, crecía en méritos a sus ojos, en proporciones heroicas, lo que era tanto más natural cuanto que Daniel era en realidad un mancebo de gallarda postura y de alma nobilísima. Arrullada por sus dulces recuerdos permanecía largo rato embebecida, pensando y pensando, y arrebatada en alas del amor, que no reconoce categorías ni respeta dificultades, iba a veces demasiado lejos. Pero de repente, volviendo en sí de su arrobamiento, exclamaba: ¡Desdichada de mí! ¿Qué es lo que estoy pensando? Yo estoy loca: estos desvaríos solo son propios de una imaginación enferma. ¡Sea que él esté vivo o que haya muerto, no hay para mí esperanza! Ya toda felicidad me ha sido negada en la sima de mi alma, en esta agonía sin descanso, en este dolor que no me deja, no me queda otro refugio que los claustros de un convento (Palacios 196).

En los dos fragmentos se destaca un hecho concreto: es el sufrimiento de las mujeres, María e Inés, el que conmueve. Con esto lo que se acentúa en el imaginario hispanoamericano es la asociación de la novela como género proclive a la afectación sentimental. Ahora bien, esto no es determinante para ignorar los fragmentos en que Efraín y Daniel se muestran conmovidos y, por qué no, derrotados. Ellos también rechazan con sus resistencias y negaciones la aceptación del destino trágico que los acecha de manera constante. No obstante, es a partir del sacrificio de ellas como se configura el perfil del personaje con vocación de mártir; es a partir de los requiebros de una feminidad subyugada como se legitima la casi natural inclinación al sacrificio que tipifica con notable acierto la novela del siglo XIX.

Daniel y Efraín lloran y sufren pero para ellos la vida no se detiene en la nostalgia. Al uno, Efraín, lo esperaba Londres y su escuela de medicina; mientras que al otro, Daniel, lo esperaba el ejército a raíz del ardid tramado por don Fernando de Arévalo. Así, pues, el uno serviría al país desde la ciencia mientras que el otro lo haría desde las armas. Ambas formas, observadas en detalle, también consolidan una masculinidad volcada más a la acción que a la contemplación. En cualquier caso, el quehacer práctico del hombre decimonónico es el que dinamiza el desarrollo de las naciones de Hispanoamérica. Su vocación no es al sacrificio sino al cumplimiento de deberes orientados a la dimensión del hacer, del viajar, del combatir y del negociar.

### **3.7. *María y El Alférez Real: entre lo agrario y lo urbano***

Si bien ambas novelas transcurren en contextos rurales típicos de la geografía del Valle del Cauca, hay un hecho que marca una diferencia entre ambas en lo concerniente a las coordenadas narracionales no de tiempo pero sí de espacio. En *El Alférez Real* las constantes alusiones a Cali sugieren de manera enfática, mucho más que en *María*, la existencia y presentación del villorrio que gradualmente empieza a devenir en ciudad. Muy rápidamente, en el capítulo VII, "*Cali en 1789*", se lleva a cabo una extensa descripción sobre cómo era la capital del Valle en las postrimerías del siglo XVIII:

Cali no tenía en aquel tiempo la misma extensión que tiene ahora, ni menos el número de vecinos que cuenta actualmente. Según el riguroso empadronamiento hecho en 1793, el recinto de la ciudad solo contenía seis mil quinientos cuarenta y ocho habitantes; y de éstos, mil ciento seis eran esclavos. Sabido es que Cali fue fundada el 25 de julio de 1536 por el capitán Miguel López Muñoz, de orden de don Sebastián de Belalcázar; que fue la ciudad que más prosperó de todas cuantas los españoles fundaron en el Valle, y que en poco tiempo llegó a ser muy populosa; pero que después muchas familias principales se

trasladaron a Popayán en busca de mejor clima. En ese año, pues, de 1789, la ciudad se extendía desde el pie de la colina de San Antonio hasta la capilla de San Nicolás, y desde la orilla del río hasta la plazuela de Santa Rosa. Ese extenso barrio que existe hoy desde la plazuela hasta el llano es enteramente moderno. Aunque el área de la población era grande, los edificios no eran tanto como podían caber en ella; porque había manzanas con solo dos o tres casas, cada casa con un espacioso solar, y cada solar sembrado de árboles frutales, principalmente cacao y plátano y algunas palmas de coco. Los árboles frutales eran los mismos que hay ahora, con excepción del mango, que no era conocido todavía. Casi todos los solares estaban cercados de palenques de guadua, y solo uno que otro, pertenecientes a los vecinos más ricos, tenían paredes de tapia, aunque muy bajas. No había empedrados sino al frente de algunas de las casas de la plaza y en algunas calles inmediatas a ella, en la parte de arriba; esta circunstancia hizo que se le diera a este barrio el nombre de El Empedrado. El resto, y todo El Vallano, carecían de ellos. En tiempo de lluvias se formaban en las calles profundas lodazales; pero los caballeros y las señoras usaban altos zuecos de madera y andaban en ellos por el lodo con asombrosa agilidad (Palacios 64–65).

Cabe destacar que este mapeo se constituye en uno de los primeros levantamientos de planeación urbana en el suroccidente del país. El trazado evidenciado da cuenta del incipiente diseño de lo que hoy es la ciudad moderna y enriquece el valor documental de la novela. En *María*, por el contrario, Isaacs prescinde de la observación urbanística profunda y detallada a pesar de que también hace alusión a ciudades importantes como Bogotá y Londres. Resulta pertinente destacar, además, que en *El Alférez Real* se aprovecha la caracterización de la ciudad de Cali para reafirmar su pulcritud y su acentuado carácter tanto católico como conservador. En cuanto a lo primero se dice lo siguiente: "el pueblo caleño ha sido siempre extremado en el amor a la limpieza y al aseo, en los días de fiesta. Si en tales ocasiones se encuentra en la calle algún individuo sucio o andrajoso, se puede echar apuestas a que es forastero" (Palacios 80). Por su parte, del carácter religioso que actúa como vaso comunicante entre esta novela y *María*, se advierte lo siguiente:

Había entonces las mismas iglesias que hay hoy, porque aunque tenemos como nuevos los templos de San Francisco y de San Pedro, consagrado como el primero en 1828 y colocado el segundo en 1842, estaban en servicio en lugar de éstos la iglesia vieja de San Francisco y una capilla en donde está hoy la matriz, y que servía de parroquial. Había, además, la de Santo Domingo, que ya no existe. Cinco conventos de frailes tenía la ciudad: San Francisco, Santo Domingo, San Agustín, La Merced y San Juan de Dios. Además de estos conventos existía ya el Beaterio, casa de asilo fundada en 1741 por el respetable sacerdote Fray Javier de Vera, prior de San Agustín, y concluida por el presbítero Tomás Ruiz Salinas. Esa casa era la que sirve hoy de hospital de San Juan de Dios, edificio que las beatas cambiaron después por el convento de La Merced, en donde están ahora. La comunidad se compone, por su institución, de mujeres y niñas honestas que quieren vivir recogidas, entregadas a ejercicios devotos y al trabajo para ganar la subsistencia. Ellas se consagraban también a la enseñanza de niñas, y allí era la principal escuela que para ese sexo había entonces (Palacios 65–66).

El carácter conservador, a su vez, subyace casi como una obviedad: "ricos y plebeyos consagraban gran parte de su tiempo a las fiestas religiosas, que eran muchas" (Palacios 72). Hasta aquí puede apreciarse cómo la religiosidad deviene en signo homogeneizador; sin embargo, Palacios tipifica los espacios, rurales y urbanos, como diferenciadores de estratos sociales y en dicho proceso la ciudad emergente se erige como receptora de una fuerza de trabajo representada en los sectores artesanos:

La vida de los caleños en aquella época era bien parecida a la vida que hoy se vive, si exceptuamos el oficio de la política y el negocio de las revoluciones, que eran desconocidas entonces. El movimiento comercial era limitadísimo, y el país producía mil veces más de lo que alcanzaba a consumir. Por lo demás, los nobles y los ricos vivían consagrados al cuidado de sus haciendas o de sus tiendas de mercancías, que eran muy pocas, o al desempeño de empleos civiles; los plebeyos trabajaban en la ciudad como artesanos, o en el campo como agricultores, o aquí y allá como jornaleros; o traficaban con otros pueblos, principalmente con el Chocó (Palacios 71).

De acuerdo con José Luis Romero, esta acentuada diferenciación social tiene un origen no solo antiquísimo sino legitimado por la historia. Según él, "solicitadas por diversos estímulos, las sociedades urbanas de los dos primeros siglos que siguieron a las fundaciones se caracterizaron por la preeminencia de los grupos hidalgos. Ellos les imprimieron su propia concepción de la vida y procuraron borrar los signos de otras influencias que pugnaban por insinuar otros sectores sociales" (84). Si bien en *El Alférez Real* no se borran los signos de lo plebeyo –pues se necesitan para el efectivo establecimiento de las jerarquías– sí se ubican como subsidiarios de la voluntad y poder del Alférez don Manuel. Es decir, la novela traza a partir del discurso "un mapa social que prefigura la situación de las clases privilegiadas" (Palacios 84).

Uno de los mayores aciertos de la novela radica en el hecho de correlacionar la aparición de la ciudad como concepto moderno con el desarrollo de los sectores burgueses. Al suceder esto se da una operación socio–literaria no llevada a cabo hasta el momento en la incipiente literatura nacional. Mientras Isaacs textualiza en *María* la predominancia de una burguesía de tipo agrario –también presente en *El Alférez Real*, desde luego–, Palacios relaciona lo rural con el cumplimiento de labores civiles y mercantiles, con lo cual articula una triple forma de habitar la región a partir de una praxis necesaria para el desarrollo y posterior consolidación de la clase dirigente. De acuerdo a Romero, "en las metrópolis, como en toda Europa, las ciudades habían logrado su esplendor originario sobre la base del desarrollo mercantil y del desarrollo de unas incipientes burguesías" (84).

Si bien el mencionado esplendor de las ciudades europeas no llegó a América Latina por razones no solo económicas sino de lentitud en los procesos de asimilación y recepción, es preciso señalar que tanto la novela de Isaacs como la de Palacios dan cuenta de las bases

industriales del Valle del Cauca. La perspectiva de territorio abierto al comercio es no solo latente sino remarcado de manera constante. El cultivo de productos como la caña de azúcar y la crianza de ganado esbozan desde el interior del país una perspectiva económica que se mantiene hasta hoy. Solo la esclavitud está ausente del panorama productivo nacional actual. Finalmente, desde esta perspectiva territorial hay que indicar que en *María* solo hasta el final de la narración se puede apreciar la posible transición de las lógicas rurales a las urbanas. Cuando Efraín huye entristecido tras visitar el sepulcro de María puede asumirse que acontece la clausura del mundo de hacienda que se desvanece para dar paso al nuevo escenario urbano inspirado, tardíamente, por los avances de la Revolución Industrial y la bonanza del capitalismo. El escape de Efraín hacia el final de la novela, que ya hemos reseñado, puede actuar como metáfora de una diáspora mucho mayor: la de la burguesía agraria que tras una exitosa "colonización" del campo se muda –o es obligada a mudarse– a la ciudad para devenir en burguesía de tipo industrial.

### **3.8. Defensa de los valores católicos**

Tanto *María* como *El Alférez Real* legitiman la presencia del catolicismo en la literatura del siglo XIX en Colombia. Ambas novelas exponen con ahínco el modo en que la religión moldea y determina las tradiciones familiares, individuales y regionales en el Valle del Cauca. Asimismo, ambas, también, normalizan a través del discurso de la obediencia la continuidad del modelo jerárquico europeo que llegó a América, lo cual las incorpora al corpus de la literatura nacional que percibe en la religión un elemento fundante de la república. Ahora bien, como se indicó en el capítulo II, el uso de la religión en *María* no impide la vinculación de la novela con la secularización como proceso socio–histórico.

En ningún momento se hace apología del Estado confesional, como sí sucede en *Cumandá*. Las constantes alusiones al catolicismo no van más allá del empleo de éste como recurso narrativo transversal a la novelística romántica del periodo. Teniendo en cuenta el contexto político de la época en que se escribieron tanto *María* como *El Alférez Real*, resulta apenas lógico que sea la religión la que funde y establezca no solo el carácter sagrado de la patria sino los rituales y efemérides cívicas e institucionales en relación con ella.

En ese orden de ideas, cabe destacar que la pervivencia del discurso católico se da básicamente del mismo modo tanto para Isaacs como para Palacios. La forma en que se hace de la religión una práctica que garantiza las adecuadas interacciones sociales no difiere en ambas narraciones. La oración realizada por los amos y los esclavos convertidos al catolicismo, las lecturas de los evangelios hechas por las mujeres, el acatamiento de los hijos a la voluntad "divina" del padre y el permanente obsequio de rosarios o simbolismos religiosos son apreciables en ambas obras. Mientras en *El Alférez Real* es la propia familia de don Manuel la que se manifiesta celosa con el cumplimiento del rito católico, como se observa a continuación: "la familia Cayzedo se había trasladado a Cali con anticipación para cumplir con el precepto de la comunión anual. Don Manuel era el primero en dar ejemplo de obediencia a las leyes de la Iglesia" (Palacios 74); en *María* la voz del narrador sale del núcleo patriarcal y hacendado para permear de religiosidad a José, servidor del padre de Efraín, y a su familia, como se evidencia en el capítulo IX: "puse en el cuello de Tránsito y Lucía preciosos rosarios, y en manos de Luisa un relicario que ella había encargado a mi madre" (Isaacs 39).

Nótese, además de este carácter expansivo de la religiosidad que cobija a señores y plebeyos, con lo cual se uniforma el panorama espiritual regional, cómo se reitera la directa relación de la mujer con la religión dado que a ella le correspondía el cumplimiento de una función social pedagógica: acentuar las virtudes de la familia burguesa en Colombia a través de la devoción:

La ciudad entera estaba entregada a la devoción y al ayuno. Las iglesias, particularmente las de los conventos estaban todo el día colmadas de mujeres que iban a confesarse; así como los claustros se llenaban de hombres por la noche. Esos claustros eran alumbrados por faroles colocados en las esquinas; allí, en esos largos, opacos y silenciosos corredores, ponían los frailes sus sillas de brazos a prudente distancia unas de otras y sentados en ellas iban oyendo y absolviendo a los penitentes. Esto se hacía todas las noches desde las ocho en adelante. Cuando la cuaresma estaba para terminarse, era tanta la afluencia de gente de los campos, que no alcanzan a despacharla temprano, y tenían que prolongar el trabajo hasta las once de la noche (Palacios 74).

Si bien los hombres también asistían a los oficios litúrgicos, es la mujer quien principalmente adquiere las idoneidades de la virtud a través del rito católico. Teniendo en cuenta su importante rol como soporte moral y espiritual de las familias presentes en ambas novelas, ella es quien tiene la obligación primordial de educarse en la fe para adelantar con éxito la educación cristiana de los hijos en el hogar. Un hecho importante para destacar en este punto, sobre todo en *El Alférez Real* dada la articulación temporal entre su fecha de publicación, 1886, y la llegada al poder del presidente Rafael Núñez, promotor de la Constitución de ese mismo año, es el siguiente: la novela, que nunca llega al extremo de *Cumandá* en cuanto al reclamo de una "dictadura teocrática", sí parece alinearse, esta es nuestra hipótesis, con el espíritu político del presidente en mención. Véase la explicación a esta posible y eventual articulación:



Las elites positivistas colombianas desean crear un estado-nación para consagrar su desarrollo material y encontrar un lugar respetable en el concierto de los países civilizados del mundo. Núñez, aparece entonces como la figura primordial de esos cambios políticos que el país necesita. Aunque, sí es importante aclarar que no descansará en sus intentos por conllevar al país hacia la ruta de la regeneración y el orden, antes que hacia el progreso y la modernidad. Pues, apoyado por los conservadores, reanuda el Concordato, con el propósito de encargar a la Iglesia católica de recristianizar al país a través del culto y de la educación, a fin de lograr la cohesión social e imponer el orden (Álvarez 161).

Si bien la novela no hace alusión a asuntos políticos con nombre propio, como tampoco sucede en *María*, resulta pertinente la vinculación entre el momento histórico político nacional, agitado e inestable por demás, y el espíritu conservador que emana de ambas obras objeto de estudio, sobre todo de la de Palacios. Una observación detallada permite constatar cómo los círculos familiares se encargan de mantener vivas las tradiciones cristianas y con ellas, a su vez, los valores inherentes al catolicismo.

En efecto, en la familia de Efraín la defensa de los valores católicos se sintetiza en la probidad del patriarca quien, como ya se advirtió, era no solo románticamente bondadoso sino justo y celoso guardián de las buenas maneras. Efraín, por su parte, cuida el católico valor del respeto al no ceder a las ardorosas insinuaciones de Salomé y otras beldades locales. María, a su vez, es no solo piadosa sino noble, fiel también y entregada a la oración, lo cual la perfila, aunque no suceda, con aptitudes para ejercer la vida monástica. En torno a este tema cabe mencionar que Inés, en la novela de Eustaquio Palacios, perturba constantemente a don Manuel con la posibilidad de tomar los hábitos; la razón, claro está, es vedada a los ojos clasistas del patriarca pero pública a los del lector: la imposibilidad de asumir la vida sin el idealizado amor de Daniel.

Para finalizar, es de singular importancia la presencia del padre Escobar, quien a lo largo de la narración es sinónimo permanente de ecuanimidad, servicio, caridad y altruismo sin restricciones. De igual modo, es preciso señalar que una vez se consolida la unión matrimonial de Daniel e Inés, lo cual no sucede con la pareja María–Efraín, se garantiza la presencia de una nueva generación no solo burguesa sino defensora de los mismos valores, y de la misma altura moral que don Manuel, último Alférez de la ciudad de Cali.

### **3.9. La mujer como ángel del hogar**

Tanto *María* como *El Alférez Real* representan de manera fiel la presencia y situación de la mujer en Colombia durante el siglo XIX. Las constantes marcas de sumisión, sacrificio y lealtad pueden identificarse no solo en el posicionamiento social instaurado por la masculinidad hegemónica, sino a través de la asignación y cumplimiento de importantes funciones domésticas en relación con la construcción del proyecto republicano. En relación con esta última idea, cabe traer a colación lo planteado por la investigadora Sandra Pedraza en su artículo "*La educación de las mujeres: el avance de las formas modernas de feminidad en Colombia*". Según ella:

La transición hacia la constitución republicana significó para la organización familiar que la condición de subordinación jurídica de la mujer se justificara a partir de aspectos localizados en la corporalidad y subjetividad femeninas, que durante el siglo XVIII consiguieron relegar a las mujeres del pacto social. La exclusión estuvo acompañada de un proceso que apostó a la mujer en el ámbito del gobierno doméstico y comenzó a alejarla de la clausura piadosa, característica de la vida colonial. Por su condición de ama de casa, la mujer se insertó de una forma nueva en la vida ciudadana. Las obligaciones recientemente adquiridas no significaron que las mujeres abandonaran las prácticas asociadas a las virtudes católicas, pero sí acarrearón un cambio del sentido de estas

prácticas en el hogar, porque la casa dejó de ser el sitio de retiro de la vida pública para convertirse en bisagra del vínculo con el mundo público, y el hogar pasó a ser el lugar donde se comenzó a administrar técnicamente la economía doméstica y a generar la riqueza de la nación. En el hogar y en el cumplimiento de los deberes de la hacienda doméstica, la mujer ocupó un nuevo lugar práctico y simbólico donde encarnar las virtudes que hasta la Colonia debía cumplir preferentemente en el aislamiento y la clausura de la devoción. En el nuevo escenario las actividades domésticas se transmutaron en expresión de virtud católica, y esta innovación llevaría paulatinamente a las mujeres a construir un sentido moral afincado en la conducción del hogar y en la identidad del "ama de casa", elementos ambos que producen y reproducen el cuerpo moderno, tanto el propio como el de los ciudadanos y el de la nación (2).

De acuerdo con lo planteado por Pedraza puede decirse que, en efecto, la representación de la feminidad en ambas obras pasa por la censura o control del cuerpo. Éste, en las dos novelas, es engalanado con trajes y ornamentos que sofocan, o intentan sofocar, cualquier atisbo de pasión capaz de desbordar una sensualidad apenas insinuada<sup>47</sup> y legalizada para el consumo público a través de los deliquios del poeta. "Un pañolón de algodón fino, color de púrpura, le ocultaba el seno hasta la base de su garganta" (Isaacs 13). Fragmentos como este establecen cómo la noción de ángel del hogar implica el ocultamiento del propio cuerpo ante el otro que lo reconfigura a través de la mirada y la observación pertinaz.

No obstante, en *María*, por lo menos, la construcción del carácter angelical de la joven beldad no logra suprimir la picardía propia de una narración de adolescentes, lo cual le otorga un importante rasgo de verosimilitud a lo contado. "Buscó por un instante con ojos cobardes los míos, que la hicieron sonrojar" (Isaacs 95). En *El Alférez Real*, a su vez, el resplandor de los trajes también desvía la mirada osada con que Daniel, lleno de trémula

---

<sup>47</sup> Con respecto a este tema véase el trabajo de la profesora María Ximena Hoyos Mazuera: *El lenguaje erótico detrás del discurso del decoro en María de Jorge Isaacs*. 2009.

pasión, intenta observar el cuerpo de Inés que funge como objeto de deseo. Dice la novela en relación con las vestiduras de las señoras de sociedad:

Las grandes señoras vestían sayas lujosísimas de diferentes ricas telas: unas de terciopelo azul, amarillo, colorado o verde, con adornos de oro o plata; otras de brocado, que era una tela de seda con grandes flores de oro bordadas; otras de tisú, tela tejida con hilos de plata u oro, con flores que pasan del haz al envés; otras de glasé, tela también de seda, de diferentes colores, tejida con plata u oro, muy lustrosa o relumbrante (Palacios 77).

En medio de la artificialidad de los atuendos el cuerpo desaparece y con él cualquier modificación del panorama conservador y costumbrista de la novelística colombiana del siglo XIX. Paralelo al hecho de que la sensualidad sea negada y al mismo tiempo proyectada a través de los trajes y las alhajas, subyace la entrega total, consagrada y sacrificada a la familia. Por lo tanto, una vez negadas sus libertades, Inés y María se hallan habilitadas tanto para la futura crianza de los hijos, como para acompañar al esposo católico y burgués.

Vista desde otro vértice, la mujer, en tanto coautora de la construcción del proyecto republicano se aleja, como acertadamente indica Pedraza, de la vida monástica y por lo tanto solitaria para integrarse a la sociedad a través del cuidado doméstico del hogar. Por supuesto, es la masculinidad la que impera y determina lo realizable o no; no obstante, la mujer, que ya no se confina a la vida de los claustros, participa gradualmente de la construcción de clanes familiares que de modo sinérgico construyen el progreso local y posteriormente nacional mediante la interacción de las burguesías regionales.

Para cumplir este rol de singular importancia, la mujer decimonónica se ha elevado en su calidad moral a través del celoso cumplimiento de los valores y mandamientos católicos. Con esto, lo que se busca en medio de la zozobra y la inestabilidad política

nacional, es que ella sea prenda de integridad y lealtad para que asista con fidelidad los proyectos económicos que debe emprender, en razón de su figuración social, el esposo. De acuerdo con lo planteado por la investigadora Isabel Cristina Bermúdez, a través de este proceso arquetípico y de purificación "la mujer salda el estigma histórico que se arraigó sobre ella desde las centurias coloniales andinas" (1).

Una vez superado este atavismo, ellas resultan habilitadas para cohabitar el espacio social que durante siglos les fue negado. En virtud de su nueva condición, las mujeres, representadas en María e Inés, abrazan la ilusión del matrimonio como posibilidad de progreso social e ingreso a los centros de poder. Una vez satisfechas todas las exigencias históricas ambas, en las novelas estudiadas, están listas para fungir como de madres de la patria, aptas no solo para la procreación sino para una función cultural mayor: "la domesticación del ciudadano moderno" (Bermúdez 5) a través de las preclaras virtudes que las definen.

### **3.10. La valoración del negro como sujeto, no solo como siervo**

Evidenciar diferencias en lo concerniente a la percepción y tratamiento de las negritudes en ambas novelas constituye un ejercicio complejo. En primer lugar, porque la representación de la vida de las burguesías agrarias del suroccidente del país no varía; es decir, tanto el padre de Efraín, como ya se indicó, como el Alférez don Manuel intensifican la producción económica de sus latifundios a través de la mano de obra esclava, africana. Así como el patriarca de *María* compra a la princesa Nay, hija de Magmahú y esposa de Sinar, don Manuel hace lo propio con los negros traídos al país a través del puerto de Cartagena, principal dinamizador de la economía nacional junto con el también puerto de

Buenaventura. En segundo lugar, la dificultad para identificar diferencias en cuanto al trato que recibe la plantación esclavista en las dos obras pasa por lo siguiente: bien sabido es que dentro de la novelística decimonónica en Colombia la mirada hegemónica en torno al negro se teje a partir de un "romanticismo cálido"<sup>48</sup> que suaviza el drama propio del cautiverio, del desarraigo y de la inminente reconfiguración no solo idiomática sino cultural, mítica y axiológica.

En ese orden de ideas, los esfuerzos por mostrar la consolidación de una principalía pujante y emprendedora, pero al mismo tiempo justa y católica, sobreviene como marca propia de las dos novelas aquí estudiadas. Asimismo, uniforma la mirada en torno al negro el hecho de que tanto en *María* como en *El Alférez Real* los esclavos transterrados se reconozcan a través de vínculos tanto simbólicos como dialectales en lo que podría denominarse una identificación no filial, en la mayoría de casos, sino ancestral, como se aprecia a continuación. "Los negros bozales sintieron mucha alegría cuando encontraron en la hacienda otros negros congos, que hacía tiempo habían salido de su patria, pero que recordaban perfectamente su nativa lengua, porque en ella se comunicaban entre sí" (Palacios 193).

A la luz de la revisión historiográfica, lo que se deriva de estos encuentros es el reconocimiento, en una geografía extraña, de un importante sector poblacional que

---

<sup>48</sup> En torno al revestimiento romántico, coincidimos con la interpretación del ensayista Fernando Cruz Kronfly cuando refiere lo siguiente: "Isaacs como persona, y *María*, como ficción, están situados con nitidez en el universo romántico, que es uno de los componentes del Gran Siglo de la Independencia. Pedir que una novela retrate o refleje a modo de espejo, la historia, es colocarse por fuera de la naturaleza del género, es simplemente no entender lo propio de la ficción. El espíritu romántico de la Independencia, como lo hemos llamado, está por el contrario de cuerpo entero no solo en *María*, sino en Isaacs. Y este es el modo como la época brilla en los textos, como los procesos históricos encarnan en las ficciones literarias más allá de las simples anécdotas históricas" (41).

modificó el panorama étnico resultante del cruce entre españoles e indígenas raizales. Tanto *María* como *El Alférez Real* plantean con vigor en el imaginario demográfico regional y, dicho sea de paso nacional, cómo las comunidades africanas se constituyeron en un sector representativo de la etnicidad de la región. Usamos el adjetivo *representativo* y no el adjetivo *importante* puesto que lo primero alude a una cuestión de orden estadístico, mientras que lo segundo implica una valoración no solo cuantitativa sino cualitativa que no manifestó una evolución positiva hasta después de 1850, cuando se instauró con plenitud la ley de manumisión ya sancionada desde 1821 en la Constitución de Cúcuta.

Desde nuestra lectura de los textos, hay varias aristas desde las cuales se puede analizar el tratamiento de las negritudes en el país decimonónico. En primer lugar, la posibilidad que se le otorga a la plantación esclavista de hacer familia permite no solo reducir su salvajismo, según la mirada eurocéntrica, sino abrir una primera puerta que la integre al panorama social colombiano, así sea desde la subalternidad. A través de las conformaciones familiares negras con asiento en las haciendas de los ricos terratenientes del Valle, es como se empezó a gestar el concepto de negritud civil, no servil, que sería defendido por las leyes liberales de finales del siglo XIX y principios del XX.

Véase a continuación cómo en las obras se refieren los procesos de conformación familiar esclava de cara a la integración al entorno de las principalías blancas: "desde la puerta de golpe hasta la casa, a un lado y a otro del patio y alineados, estaban las habitaciones de los esclavos, hechas de guadua con techos pajizos. En todas ellas se veía, por entre las tablas de las paredes, el fuego del hogar en que esposas y madres preparaban la cena de sus maridos y de sus hijos" (Palacios 15). Por su parte, en *María* se ofrece la siguiente descripción:

En la casa llamaban la atención a un mismo tiempo la sencillez, la limpieza y el orden: todo olía a cedro, madera de que estaban hechos los rústicos muebles, y florecían bajo los aleros macetas de claveles y narcisos con que la señora Luisa había embellecido la cabañita de su hija: en los pilares testas de venados, y las patas disecadas de los mismos servían de garabatos en la sala y la alcoba (Isaacs 340).

Resulta evidente, huelga decirlo, que es la mirada hegemónica blanca la que configura las formas de vida y organización de las negritudes. A pesar de esto, es preciso resaltar que es a través de esta realidad ficcional como se pone en escena la manifestación de saberes, expresiones culturales, ancestrales e idiosincrásicas que ampliaron el panorama social del Valle del Cauca y del suroccidente del país. En las dos citas arriba referidas se sientan las bases para la consolidación de comunidades organizadas o con incipientes procesos de organización; situación que durante muchos años tardó en reconocer la crítica colombiana de cuño conservador.

En tanto esclavo, el negro es dotado de una organización que faculta su integración al proyecto nacional moderno. Así las cosas, la dinámica del cautiverio no niega la gradual consecución de espacios dentro del contexto hegemónico tanto doméstico como productivo en el Valle del Cauca. La organización que se impone en los tiempos de servidumbre es la misma que, en tiempos de libertad, permitirá la relación, más o menos armónica, con una sociedad normativizada a partir de códigos no solo culturales sino de socialización y acción colectiva. Ahora bien, lo hasta aquí expuesto permite establecer más similitudes que diferencias. Esto sin profundizar en lo más mínimo en los muchos puntos de contacto que surgen a través de la religión, la religiosidad y el rol de evangelizadores y sacerdotes.

En cuanto a la figuración de estos últimos, por ejemplo, se destaca el siguiente pasaje de *El Alférez Real*: "mi amo el padre es un santo y un sabio. Todos dicen eso. Para



nosotros los esclavos es nuestro mayor consuelo, siempre nos defiende" (Palacios 15). Asimismo, *María* no se queda atrás en lo relacionado con la devoción por el sacerdote sino que, incluso, va más allá al introducir en la narración símbolos religiosos muy principales y venerados por las gentes del Valle, como se aprecia a continuación. "Fueron largas las despedidas y las promesas que me hizo mi comadre de encomendarme mucho al Milagroso de Buga<sup>49</sup> para que me fuera bien en el viaje y volviera pronto" (Isaacs 329).

Sin embargo, un hecho dentro de las muchas intertextualidades resulta clave para identificar las formas en que se asume el posicionamiento de las negritudes en los mundos posibles propuestos por cada texto. Aludimos desde luego al capítulo XXI de *María* en que acontece la caza del tigre. A pesar de lo corto del fragmento, se plantea en éste una fugaz inversión en torno a la tenencia del poder: ya no es Efraín el que manda sino el que obedece a José. Además de esto, y en otras circunstancias, el joven protagonista se despoja, quizá como reflejo de la conciencia autoral del propio Isaacs, de su superioridad jerárquica y se relaciona con Luisa, Tránsito, Braulio y el resto de la familia de José en términos de cálida igualdad:

Mis comidas en casa de José no eran como las que describí en otra ocasión: yo hacía en ellas parte de la familia; y sin aparatos de mesa, salvo el único cubierto que se me destinaba siempre, recibía mi ración de frisoles, mazamorra, leche y gamuza de manos de la señora Luisa, sentado ni más ni menos que José y Braulio, en un banquillo de raíz de guadua. No sin dificultad los acostumbre a tratarme así (Isaacs 102–103).

---

<sup>49</sup> La del Cristo Milagroso de Buga es tradición religiosa que se remonta al siglo XVII, y una de las más difundidas de la nación. Desde 1884 el culto a este símbolo ha estado bajo el cuidado y estímulo de la Congregación de los Padre Redentoristas, a la cual, con la cooperación pública, se debe la sustitución de la antigua capilla por el magnífico templo concluido a principios de este siglo, en 1907, y en 1938 elevado a la categoría eclesiástica de Basílica Menor (Carvajal 330).

Por fuera de estos dos momentos, solo uno más, desde nuestra perspectiva, hace posible rastrear diferencias en los modos de figuración de los esclavos. Nos referimos en concreto al momento en que Juan Ángel, hijo de Nay, tras la muerte de ésta, deja de ser esclavo para convertirse en empleado doméstico y solo en eso, como ya se indicó con anterioridad.

Por fuera de estos tres momentos específicos campean las similitudes de forma y contenido que hemos venido enunciando. Así, tanto Efraín como Daniel tienen pajes. El de Efraín podría ser Juan Ángel mientras que el de Daniel es Fermín. Ambos muchachos entablan cálidas relaciones con sus amos y por momentos parece difuminarse la condición siempre presente de subalternidad. Hasta ahí no hay, tampoco, una variación notoria entre ambas novelas en lo concerniente a la valoración del negro. De todos modos, algo interesante sucede en *María* cuando se reconocen los conocimientos prácticos de los subalternos:

Laureán se internó en el bosque algunos pasos para regresar trayendo unas hojas: después de estregarlas en un mate lleno de agua, hasta que el líquido se tiñó de verde, colocó éste en la copa de su sombrero y se lo tomó. Era zumo de hoja hedionda. Único antídoto contra las fiebres, temibles en la costa y en aquellas riberas, que reconocen como eficaz los negros (Isaacs 383).

Mientras esto describe la narración de Isaacs, en *El Alférez Real* Palacios elabora otra percepción del negro, definiéndolo como aficionado al baile y los placeres sensuales:

¿Qué haces aquí a estas horas? No se enoje, niño Daniel, contestó Matías: supe que usted era padrino de un matrimonio y vine pensando que habría baile. No hay tal baile; al fin harás que don Juan Zamora o el mismo don Manuel lleguen a saber de estas tus venidas a Cali sin objeto y sin licencia, y de seguro te castigarán. Tú no sabes si no causarle pesadumbres a la pobre Toribia. No, niño Daniel nadie sabrá que he venido, pues ahora mismo me voy y no faltaré al rezo de las cinco de la mañana. Toma para que compres cigarros; pero cuidado con beber aguardiente, y vete. Diciendo así le puso en las manos

dos reales. El negro dio las gracias y desapareció en la oscuridad (Palacios 150–151).

A pesar de estas pequeñas diferencias en cuanto a la representación de los esclavos, la lectura que proponen ambas novelas se cruza cuando se refiere la situación particular de las matronas de la plantación esclavista. Si en la novela de Isaacs Nay goza de los miramientos de la familia y recibe de ésta un trato evidentemente especial, en *El Alférez Real* la negra Martina, madre de Fermín, también es tratada con evidente deferencia:

La negra Martina gozaba en la casa de ciertos privilegios, porque había sido la carguera de los niños y había vivido mucho tiempo de recamarera en la casa de Cali, cuyo oficio le proporcionó el tener ese hijo que tenía, que se conocía no ser hijo de padre negro. Martina no se confundía con los demás esclavos: ella tenía ocupaciones especiales adentro (así designaba la casa grande) en el servicio de la despensa y cocina. El roce constante con las señoras y con la gente blanca de Cali le había comunicado cierta finura en el trato y cierta dignidad en el porte y le había limado un poco el lenguaje. De entre todos los esclavos, ella y Andrea eran las únicas que trataban de cerca a la señorita Inés, y ellas eran las dueñas de toda la ropa que su ama iba desechando. Estas dos criadas estaban, pues, siempre mejor vestidas que todas las demás (Palacios 36).

En resumen, puede decirse que tanto *María* como *El Alférez Real* abordan el tema de la esclavitud dentro de las coordenadas típicas del siglo XIX. Ninguna de las dos se escapa de la elaboración de arquetipos narrativos en torno a la diferenciación de clases. Los hacendados blancos y los negros esclavos se relacionan dentro de la subordinación propia de una sociedad tradicionalista donde la narrativa, como acertadamente propone Álvaro Pineda Botero, estaba en proceso de despegue más que de consolidación. En dicho proceso inicial las artes, incluida la literatura, buscaron afanosamente explicar los resultados y marcas de la empresa colonial; lo cual no logró impedir una evidente dualidad. Si por un lado a los esclavos se les remarca constantemente su condición de tal, por otro se abren pequeños márgenes de posicionamiento o cercanía al poder. En síntesis, al tiempo

que se legitima la explotación y se evidencia la precariedad del desarraigo y el cautiverio, se ponderan las primeras luces de una nueva condición civil en la cual la libertad fungía como el ideal por excelencia de la nueva república. Tanto *María* como *El Alférez Real*, cada una a su manera, sientan las bases de una literatura que por momentos asume al esclavo como sujeto merecedor de espacios, a veces simbólicos, a veces concretos, de reconocimiento. De ahí que sean tan importantes los pasajes en que se textualizan los miramientos hacia Nay y hacia Martina que se acaban de traer a colación.

Estas pequeñas muestras textuales abrieron luces para que al negro se le empezara a reconocer el estatus racional y, en cierta medida espiritual, que se le negó desde los tiempos de furor de la trata esclavista. Esto, es importante aclarar, no se traduce en un equiparamiento entre *María* y *El Alférez Real*. Desde todo punto de vista es a la novela de Isaacs a la que le corresponden los laureles por su espíritu radical y abolicionista. No hay en la narrativa del Valle del Cauca una obra en la que pueda reconocerse el interés por establecer la transición del mundo esclavista al mundo libre. De ahí que sea tan pertinente acercarse a esta novela con una lectura, si se quiere en clave de incendio, como bien lo plantea Tejeda, donde se quemen los velos de la lectura tradicional y se reivindique desde el enfoque histórico el significado implícito del texto.

### **3.11. El caso ecuatoriano: una mirada panorámica a algunas novelas fundacionales de la literatura ecuatoriana del siglo XIX**

Estudiar el surgimiento de la literatura ecuatoriana durante este periodo implica comprender dos hechos históricos importantes: en primer lugar, la presencia del catolicismo que determinaba de manera significativa el imaginario nacional en términos políticos,

morales y culturales. En segundo lugar, hay que observar el hecho de que hayan sido los intelectuales pertenecientes a las élites letradas y económicas, al igual que en el resto de Hispanoamérica, quienes hayan establecido y definido conceptos no solo estéticos sino, a través de éstos y desde una perspectiva funcional, la idea misma de lo nacional y algunas marcas de identidad. Con respecto a este segundo aspecto histórico, evidentemente clasista, resulta esclarecedor el concepto de Flor María Rodríguez–Arenas al referir que:

Los intelectuales ecuatorianos no fueron una excepción; pertenecientes en su mayoría a las clases altas, comenzaron a solidificar la identidad cultural nacional como resultado de la selección e imposición de aspectos impuestos de arriba hacia abajo, que transmitieron a través de las artes y de la literatura. A tal punto se llegaron a unificar los mensajes que recibía el pueblo, que al cotejar los textos producidos durante la mayor parte del siglo XIX, emerge de ellos una imagen distribuida e implantada como identidad cultural, de la que sólidamente se desprendían ideas religiosas y éticas. Nociones que pasaron a configurar el funcionamiento del campo literario ecuatoriano (13).

En torno a la estrecha correlación entre los procesos de ideologización nacional a través del catolicismo y el desarrollo de la literatura en el país vale la pena hacer algunas observaciones: en primera instancia, la pervivencia del catolicismo ubicó la narrativa en las antípodas de la secularización estatal, ideológica y cultural que se libraba en Hispanoamérica durante el siglo XIX. En segundo lugar, y esto atañe a la novelística en particular, la narrativización del indígena no procuró una reivindicación histórica del mismo; de hecho, una revisión del amplio corpus de la literatura ecuatoriana<sup>50</sup> comprendida

---

<sup>50</sup> En un estudio realizado en 2009, Flor María Rodríguez-Arenas elaboró un listado de algunas de las más representativas novelas ecuatorianas del siglo XIX. Dentro de ellas se destacan: 1. *La emancipada* (1863), Miguel Riofrío. 2. *El hombre de las ruinas leyenda fundada en sucesos verdaderos acaecidos en el terremoto de 1868* (1869), Francisco Javier Salazar Arboleda. 3. *Plácido*. Novela (1871), Francisco Campos. 4. *La muerte de Seniergues, leyenda histórica* (1871), Manuel Coronel. 5. *Chumbera, Leyenda original* (1876), José Peralta. 6. *Cumandá o Un drama entre salvajes* (1879), Juan León Mera. 7. *Soledad (apuntes*

entre 1810 y 1880 evidencia la ausencia casi total del aborígen como sujeto social con derechos y aspiraciones no solo demográficas sino institucionales. Solo hasta la primera y segunda década del siglo XX, como puntualiza la investigadora Trinidad Barrera, autores como Gonzalo Zaldumbide, Fernando Chávez y Luis A. Martínez se ocuparon no solo de incorporarlo a una novelística ahora de denuncia, sino, y esto es lo más importante, de reconfigurar su presencia, asignaciones legales y tradiciones dentro del Ecuador que se enfilaba tambaleante a la modernidad capitalista.

Dicho esto, y antes de pasar al establecimiento del diálogo entre *Cumandá* y *La Emancipada*, proponemos realizar una valoración panorámica a dos importantes novelas ecuatorianas: *Plácido* y *Titania*, en las cuales, justamente, el indígena se halla ausente. Si bien en la introducción de la presente tesis se indicó que la contextualización literaria de *Cumandá* implicaría la revisión de otras obras ecuatorianas en las cuales el indígena estuviera presente de manera importante, no tangencial o mínima, la revisión de la

---

*para una leyenda* (1885), José Peralta. 8. *Entre el amor y el deber. Escenas de la campaña de 1882-1883 en el Ecuador* (1886), Teófilo Pozo Monsalve. 9. *A través de los Andes. Leyenda histórica* (1887), Francisco Campos. 10. *Timoleón Coloma* (1887), Carlos R. Tobar. 11. *Los capítulos que se le olvidaron a Cervantes* (c.a.1889), Juan Montalvo. 12. *Entre dos tías y un tío* (1889), Juan León Mera. 13. *Paulina* (1889), Cornelia Martínez. 14. *Alma y cuerpo* (1890), Antonio José Quevedo. 15. *Porque soy cristiano* (1890), Juan León Mera. 16. *Campana y campanero* (1891), Honorato Vázquez. 17. *Titania* (1892), Alfredo Baquerizo Moreno. 18. *Impresiones de viaje* (1893), Elena. 19. *Un matrimonio inconveniente. Apuntes para una novela psicológica* (1893), Juan León Mera. 20. *Evangelina* (1894), Alfredo Baquerizo Moreno. 21. *La hija de Atahualpa. Crónica del siglo XVI* (1894), Francisco Campos. 22. *Relación de un veterano de la independencia* (1895), Carlos R. Tobar. 23. *El señor Penco* (1895), Alfredo Baquerizo Moreno. 24. *Nankijukima. Religión, usos y costumbres de los salvajes del Oriente del Ecuador* (1895), Fray Enrique Vacas Galindo. 25. *Abelardo* (1895), Eudófilo Álvarez. 26. *El suicida* (1896), Miguel Ángel Corral Salvador. 27. *Luz* (1897), Alfredo Baquerizo Moreno. 28. *Sonata en prosa* (1897), Alfredo Baquerizo Moreno. 29. *Carlota* (1898), Manuel J. Calle. 30. *Tierra adentro. La novela de un viaje* (1898), Alfredo Baquerizo Moreno. 31. *Sebastián Pinillo* (1898), José Peralta. 32. *Un manuscrito* (1898), Miguel Ángel Corral Salvador.

novelística del periodo no arrojó un corpus que cumpliera con lo que se requería de manera satisfactoria. La novela que más y mejor aborda la vida y problemáticas del indígena es *Huasipungo*, de Jorge Icaza; pero dada su fecha de publicación: 1934, desborda el marco temporal que delimita esta investigación.

Nuestra hipótesis en torno a esta ausencia se sustenta a partir de dos aspectos puntuales: un continuismo estético–histórico a través del cual la novelística del periodo tendía a reproducir los arquetipos narrativos habituales en torno al patriarcado y la vindicación de la autoridad eclesial con su modelo de jerarquías verticales; y la sinergia existente entre lo que Francisco Morales Padrón denominó "la trilogía enemiga del indio, formada por los latifundistas, el clero y los militares" (25). Dentro de estas características también pueden hallarse ciertos visos de insurrección individual como acontece en *Cumandá*, *Plácido* o *Titania*, incluso.

Hecha la presente acotación, se iniciará el recorrido panorámico con *Plácido* (1871), novela del escritor Francisco Campos. En ésta, muy acorde al espíritu ultraconservador que el presidente Gabriel García Moreno había impuesto en el Ecuador durante la segunda mitad del siglo, se aprecia un particular uso de la literatura: a partir del empleo de la hagiografía se construye la historia de un mártir católico durante la época del Imperio Romano gobernado por Adriano. Si bien la trama resulta no solo anacrónica sino evasiva ante la búsqueda de estabilidad tras la independencia del país, cabe destacar el guiño frontal a la permanencia del catolicismo y su conjunto de valores en la sociedad de la época. No es casual el hecho de que *Plácido* pueda leerse como un eslabón más en la cadena que pretendía enlazar el Ecuador a la religión y el conservadurismo. ¿Por qué? Si bien Gabriel García Moreno llegó al extremo de sancionar que "constitucionalmente, si no se era

católico no se era ciudadano" (Carrasco 54), Campos, a su manera, también propuso una situación extrema en la novela, dialogante con la contundente sanción presidencial:

Eustaquio presenta a sus hijos al emperador Adriano y este les otorga ascensos en el Ejército y los considera como miembros de la familia imperial; pero los envidiosos le informan al emperador, que lo conocía como Plácido, que es cristiano y que su nombre es Eustaquio. El emperador le pide que reniegue de la fe y se salve; como Eustaquio se niega a hacerlo, lo condena a morir incinerado dentro de un toro de bronce con su esposa, sus hijos y con Athenais, la nieta de Nerva que también se había convertido (Carrasco 53).

En *Plácido*, el uso del discurso literario cumple una evidente función ideológica que supera la artística. En un momento de cambios políticos y de desafíos administrativos y económicos, la novela se vuelca al sostenimiento de la tradición católica que percibe en el conservadurismo el mejor aliado para evitar los "desvíos morales" a los que instaba el liberalismo. De ahí que la hagiografía haya sido empleada para perfilar un modelo de sujeto capaz de transformar la nueva república. Con su inmolación, Plácido/Eustaquio, se convierte en el más firme defensor del catolicismo y sobre todo de la lealtad al dogma. Cuando elige la muerte, antes que renegar de su fe, se perfila como un héroe que lo sacrifica todo por su ideal.

El problema surge cuando el valiente defiende con su vida valores que están reorganizándose y en cierta medida intentando superarse dentro del Ecuador post-independentista por los sectores liberales. El mártir no se sacrifica por la libertad sino por la perpetuidad de un sistema de creencias; su lucha no es a favor de la emancipación mental y espiritual del pueblo sino en contra de la superación de una doctrina. De ahí que el uso de la hagiografía haya sido la fórmula elegida por Campos. Puede decirse, de acuerdo con André Vauchez, que en tanto género narrativo la hagiografía se refiere a:



Las vidas de santos y las colecciones de milagros que apuntan a convertir a los servidores de Dios en modelos, cada uno de los cuales corresponde a una categoría reconocida de la perfección cristiana –mártires, vírgenes, confesores, etc.– y, más allá, a la figura de Cristo. En efecto, cada santo o santa que merece este nombre ha buscado en vida, si no identificarse con la persona del Hijo de Dios, sí, por lo menos, aproximarse lo más posible a esta norma absoluta. [...] Partiendo de los relatos cuyo objetivo preciso es el de borrar las particularidades de los individuos y transformar su vida en fragmentos de eternidad, es difícil imaginar cómo haya podido ser la existencia concreta de esos personajes, que se reduce a menudo a un montón de estereotipos. Así pues, la hagiografía, y luego cierta historiografía, se han inclinado a presentar a los santos no solo como seres excepcionales, sino, sobre todo, como figuras repetitivas, en cuya vida el único elemento susceptible de variación era el marco espacio–temporal en el que se insertaban; marco, por otra parte, esbozado también de forma esquemática, como una especie de escenario apropiado para valorar la perfección del héroe o de la heroína (15).

Lo señalado por Vauchez permite señalar dos cosas puntuales en relación con la novela de Campos: la primera es que Plácido se convierte en un personaje ejemplar: "humilde sin bajeza, grave sin altanería" (Campos 291) y, en segundo lugar, en un ser que inicia una peregrinación a través de la cual pretende el máximo grado de perfección espiritual; metáfora que dialoga con los éxodos de los tiempos bíblicos en busca de la tierra prometida. La novela, como consta en la dedicatoria que el autor hace a su padre, tiene de acuerdo a su estilo y estructura notables objetivos didácticos y moralizantes; lo cual la ubica en las antípodas del discurso liberal:

Dedicar a U. las páginas que hoy doy a luz, y ofrecerle mi trabajo, imperfecto sin duda, es la mayor de mis glorias, porque es la manifestación pública del cariño profundo que a U. profeso. [...] Describir el triunfo del cristianismo en su marcha progresiva desde el primer siglo de su fundación; verle derribando poco a poco, y uno por uno, los templos del hombre, y elevando también uno por uno los templos de Dios [...] es el cuadro más hermoso, es el espectáculo más sublime que es dado contemplar a la raza humana. De este cuadro de inmensas dimensiones, he tomado uno de sus interesantes episodios, y sobre él he escrito algunas páginas, que doy al público. Si ellas nada valen bajo el punto de vista

literario, si tienen valor bajo el punto de vista religioso, porque ellas son la ofrenda del alma, cuya fe está intacta, cuya creencia no ha vacilado... Reciba U., pues, querido padre mío, esta débil muestra del profundo e inalterable cariño que le profesa su amante hijo, Francisco (1-2).

A la luz de lo que el propio autor consigna en estas líneas, hay que mencionar cómo este texto, para un amplio sector de la crítica en contravía de la emancipación política del pueblo, ignora la construcción de una república moderna y adelantada intelectualmente a los remanentes del catolicismo colonial. No obstante, y desde la perspectiva conservadora, es el texto modelo e idóneo para formar la ciudadanía de la nación; abstracción que necesita ser encauzada por los derroteros de la virtud. Entre estos dos extremos se ha debatido el análisis de los críticos y de los académicos ecuatorianos desde el momento de aparición de la obra. Algunas valoraciones han advertido su pobre valor literario y han condenado su carácter abiertamente ideológico. A su vez, otras revisiones del texto han exaltado la fusión entre literatura e ideología.

Desde nuestra perspectiva, *Plácido* es un texto que prefigura novelas posteriores como *Cumandá*. De una obra a otra, temas, formas, estilos e intenciones van perfilando y estructurando parte de la novela ecuatoriana moderna de tipo conservador. Una de las diferencias entre ambas es que mientras Mera sacraliza hechos y gestas acaecidas en el espacio-tiempo del oriente del país, Campos deslocaliza la narración del territorio ecuatoriano para ubicar al mártir en un contexto donde sus acciones combatan frontalmente al paganismo en su epicentro: Roma. Plácido se inmola en el corazón mismo de aquel imperio contrario a la moral y las buenas costumbres occidentales, lo cual lo convierte en un adalid típicamente quijotesco por la empresa que emprende y le vale la muerte.

En torno a la recepción de *Plácido* se plantean tres posibles interpretaciones que se recuperan a continuación:

La recepción de esta novela en el ambiente cultural ecuatoriano del momento debió ser de tres clases, teniendo en cuenta la autoridad que le otorgaran al autor. Algunos creerían en la veracidad y aceptarían que los hechos narrados eran “reales”, que habrían ocurrido; potencialmente alguno habría deseado emular a los personajes. Otros lo leerían como una historia entre la frontera de la verdad y la ficción al aceptar que los santos habían existido, que los milagros también se podían producir y que hubo y había seres con una conducta ejemplarizante. Estos leerían ya el relato como literaturizado, pero la lectura seguiría siendo ejemplar. En estos dos grupos se aceptaría que lo interpretado podía modificar conductas. Pero también habría un tercer grupo que consideraría total ficción lo representado; posiblemente sería el grupo más reducido. No debe olvidarse que el ambiente cultural circundante impulsado, vivido y aceptado por muchos estaba impregnado de religión y de percepciones religiosas donde el mundo de Plácido no solo era verosímil, sino, para algunos, verdadero (Carrasco 63).

A raíz de estas tres hipótesis de lectura, y si no se ignora el estrecho vínculo entre la literatura y la fundación de las naciones hispanoamericanas, resulta evidente la fractura en relación con lo planteado por Ramón Maíz Suárez cuando refiere que "el imaginario de la identidad nacional –los símbolos y el lenguaje del nacionalismo– es contemporáneo con los primeros discursos y las instituciones políticas que proclamaron la independencia de la corona española" (70). En *Plácido*, de manera contraria a lo propuesto por Maíz, el imaginario nacional es contemporáneo al momento en que la Iglesia se asienta en América con la Colonia. La estructura religiosa que se construye hace posible que una novela como esta, con pretensiones moralizantes, se convierta en un instrumento para combatir el pensamiento liberal y sus valores reformadores de la institucionalidad y la cultura en el Ecuador.

La segunda novela que se aborda en este panorama, donde también el indígena se halla ausente, es *Titania* (1892), de Alfredo Baquerizo Moreno. Si bien esta obra saluda por su fecha de publicación el ingreso del Ecuador a la modernidad o modernización literaria, como denominó Ángel Rama al periodo transcurrido desde finales del siglo XIX hasta la segunda década del siglo XX, cabe señalar que gira sobre los mismos ejes de la novelística decimonónica hispanoamericana de cuño romántico. Ahora bien, en torno a esta afirmación hay que mencionar una verdad indiscutible: no ha sido poco el malestar que la narración ha generado en diversos ámbitos académicos. Investigadores como César Andrés Ospina Mesa, por ejemplo, conceptúan que:

Baquerizo Moreno ha sido encasillado dentro del movimiento romántico ecuatoriano, pasando por alto elementos estéticos contenidos en su obra, que para nada pueden ser referidos a dicho movimiento literario. *Titania* es una obra que pone en tensión elementos del realismo y del naturalismo como parte de una búsqueda estética que se va insertando en lo que luego se denominará el modernismo (190).

El mismo Ospina Mesa propone, adicionalmente, una guía de lectura que ayuda a abordar desde otra óptica el texto. Desde su punto de vista:

La hipótesis de lectura de la obra de Baquerizo Moreno radica en que ésta puede ser entendida a la luz de la modernidad/colonialidad/decolonialidad por varias razones: la primera, porque es una obra que surge en la entrada de la modernidad–capitalista del Ecuador y trata de dar cuenta de los principales conflictos sociales que ella trae consigo: el surgimiento de las clases sociales, el centralismo económico y político de los terratenientes, además de los imaginarios de progreso creados por el flujo de dinero. Ahora bien, desde la colonialidad, Baquerizo Moreno moviliza el imaginario letrado y patriarcal sobre la mujer. *Titania* es caracterizada como la sin moral, libertina, hechicera que no hace caso de los derroteros impuestos por el hombre y que vende su conciencia, al igual que su madre; además de ser blanca, de ojos claros y de facciones bien definidas, lo que hace referencia al ideal de mujer que se tenía en la época. Por su parte, desde el punto de vista decolonial, aunque Baquerizo Moreno fue un letrado que reprodujo el

patriarcalismo colonial, sí contribuyó a la construcción de una literatura propia ecuatoriana, que para nada se encontraba sumergida en galicismos mentales (191).

De acuerdo con lo planteado por este autor, el primer elemento que salta a la vista, como sucede en *Cumandá*, es que Titania también es poseedora de los rasgos físicos que dentro del entorno burgués debía tener la mujer para convertirse en madre de la patria: ser blanca y bella. Además de esto, y como también sucede en la novela de Juan León Mera, Titania reivindica comportamientos rebeldes que contrarían el decálogo de buenas maneras de la época. Estas características permiten establecer lo siguiente: por un lado, Titania, blanca y bella, niega la presencia de la mujer indígena que sigue invisibilizada o sometida al anonimato por las élites económicas y letradas. Por otro lado, su belleza física, muy europeizada, así como sus ansias de libertad, no son suficientes para posicionar su individualidad ante el patriarcado controlador, católico y conservador, al igual que sucede con Cumandá.

A raíz de estas características, Ospina Mesa plantea la siguiente reflexión: "si bien las creaciones de Baquerizo Moreno estaban ancladas en el marco de la actitud modernista latinoamericana, sus contenidos siguieron movilizand o imaginarios coloniales que de una u otra forma contribuyeron a reproducir la exclusión de la mujer" (191). La ambigüedad que se deriva de la coexistencia de procesos de emancipación–dominación permitió a Marshall Berman advertir lo siguiente en relación con los intelectuales del tiempo que aquí se estudia; según él, "los pensadores del siglo XIX eran, simultáneamente, enemigos y entusiastas de la vida moderna, en incansable lucha cuerpo a cuerpo con sus ambigüedades y sus contradicciones; la fuente primordial de su capacidad creativa radicaba en sus tensiones internas y en su ironía hacia sí mismos" (11).

Ahora bien, el carácter irreverente y en permanente ebullición de *Titania* puede leerse como una marca de romanticismo social o metáfora de éste, lo cual permite discutir la hipótesis de Ospina Mesa en cuanto a la reactualización de los códigos coloniales como único atributo de la narración. Si bien el aludido romanticismo social tuvo un matiz político, principalmente, el hecho de que el elemento dialogante con la novela de Baquerizo Moreno sea "la exaltación de la libertad del individuo frente a la opresión de las autoridades" (Velasco 38), desvirtúa la teoría de que lo narrado no tenga ninguna relación con el sustrato ideológico del movimiento romántico.

La actitud de la joven, en tanto gesto emancipatorio, es metáfora que dialoga con la pretendida autonomía de Hispanoamérica frente al dominio colonial; lo cual supone confianza en un futuro más o menos autónomo en términos institucionales. Ahora, si lo que la crítica pretende dar por superado con respecto a esta novela es el halo nostálgico propio del neoclasicismo naturalista, hay que anotar un acierto. Esto, hay que advertirlo, no elimina de ningún modo las alusiones a la exuberante geografía ecuatoriana.

Hecha esta salvedad, consideramos que *Titania* sí textualiza tímidamente procesos de la modernidad pues, de acuerdo con José Joaquín Brunner, "en el trasfondo de ésta hay toda una transformación de época y civilización, que trae consigo nuevas ideas, instituciones, experiencias y discursos" (245). Si bien lo hecho por *Titania* no es tan ambicioso dado que no alcanza a transformar una época, sí propone, a través de su forma de habitar el espacio-tiempo de la narración, una revaloración de las formas de autoridad sobre la mujer.

Ante este panorama, abiertamente civil, la preocupación por el indígena es inexistente. A él también lo ha devorado el sueño del progreso en la imaginación de los escritores nacionales. La incursión de la modernidad como proyecto económico, político y estético implicó, en no pocos casos, que la narrativa reivindicara otros grupos poblacionales. Debido a esto, Titania ve con asombro la transformación que toma su vida en cuanto a prácticas y sucesos de la cotidianidad se refiere. Justamente por eso rechaza sus circunstancias a través del sueño. "Su evasión de la realidad, le hacía sentir que en otra vida su ser era vagabundo, etéreo y libre: *mi ser no es mi ser* dice con gran nostalgia al creer recordar que en otra vida fue una doncella que habitaba los bosques y se alimentaba de sus frutos" (Ospina Mesa 195).

Si en novelas como *Cumandá* (1879) el indígena fue sometido a cambios en su cultura, sistema de creencias y relaciones ancestrales con la naturaleza para poder ser parte de la modernidad, en *Titania* sucede lo mismo; todas las modificaciones recaen sobre la joven que, a pesar de ser blanca, debe ser redefinida a la luz de los códigos de clase occidentales. Ella no tiene rasgos indígenas pero al igual que los éstos es señalada y asumida como un ser problemático dentro del nuevo proyecto nacional. Por esta razón, es a través de su presencia como se materializan las tensiones entre pasado y presente. Si como lo hace explícito el texto ella estaba presta para ser feliz con Oberón, su primo, en la quietud de la tierra virgen, la realidad le da muestras de lo que se avecinaba: la transición de lo rural hacia lo urbano con todo el cambio de lógicas que ello implicaba:

Lo que veía venir Titania era un mundo lleno de opulencia, interés, derroche y carente de moral, característico del modo de vida de los terratenientes y comerciantes que poco a poco empezaban a tomar el poder y el rumbo de la nación. Titania solo podía soportar ese mundo dándole el sí a Creso quien representaría ese rostro de la modernidad capitalista;

de otra manera, tendría que vivir sujeta a lo poco que pudiera conseguir con su primo Oberón. La decisión de Titania de irse al polo opuesto de sus deseos, tuvo que ver, además, con la intervención que su madre hizo ante Creso: los dos negociaron el matrimonio gracias a una serie de prebendas que éste ofrecía y que potenciaron el impulso codicioso de doña Medianía por ser parte del sueño del progreso (Ospina Mesa 197).

La aquí expuesta celebración de matrimonios pactados permite establecer uno de los denominadores comunes de la novelística hispanoamericana del siglo XIX. Si Cumandá no puede ser feliz con Carlos, Titania tampoco lo es con Oberón; si en *Cumandá* la heroína se inmola para preservar la vida de su amado, en *Titania* acontece un auto-sacrificio en el que se renuncia a la felicidad en vida. A su vez, y de modo contrario a lo sucedido en *Plácido*, en esta novela no se reivindica el hecho religioso sino el económico; con lo cual se sintetizan perfectamente nuevos procesos de sacralización inherentes a la modernidad capitalista.

En conclusión, puede decirse que la novelística decimonónica en Ecuador presenta matices que semejan unas obras con otras en medio de la innegable heterogeneidad que existe. No obstante, la dominación ideológica sobre sectores necesitados de encauzamiento, dentro de la percepción política del Estado, caracteriza una literatura que empezaba a asumir las tensiones propias que se derivaban de la consolidación de un proyecto nacional y artístico en busca de autenticidad.



### **3.12. *Cumandá* y *La Emancipada*: novelas fundacionales de la literatura ecuatoriana del siglo XIX. Bases para la construcción de un canon**

Al igual que sucede en *María* y *El Alférez Real*, en estas dos novelas capitales de la literatura ecuatoriana es posible identificar varios temas comunes. Dentro de estos se destacan la autoridad patriarcal, la exaltación de la patria, la satisfacción de intereses económicos para ascender socialmente, el poder de la religión y la pauperización del indígena. Estas marcas permiten identificar el tipo de proyecto nacional que se pretendía consolidar y, al mismo tiempo, alejar de las tentativas liberales ilustradas y guerreristas en boga por la época.

Cabe destacar, no obstante, un aspecto que zanja la principal diferencia entre una novela y otra: Miguel Riofrío (Loja, Ecuador, 1822–Lima, Perú, 1879) defensor de las ideas liberales –lo cual lo exilió al Perú– procuró a través de *La Emancipada* (1863) una revaloración de las tradiciones que legitimaban el espíritu conservador y colonial del Ecuador post–independentista. Ahora, esto hay que entenderlo de acuerdo a la siguiente contextualización: Riofrío no escribió las páginas de una novela transgresora que redefiniera el para entonces incipiente panorama literario del Ecuador. Por el contrario, repitió una vez más el esquema general de una novelística hispanoamericana que reiteraba como marca de época temas, percepciones políticas, civiles y filosóficas que testimoniaron una visión a veces católica y a veces laica del continente.

Esta aparente contradicción entre liberalismo y continuismo de las tradiciones conservadoras, totalmente traspasada de la política al arte, explica el hecho de que muchas de las novelas del siglo XIX luzcan ambiguas en cuanto a su posición política. Sin embargo, en *La Emancipada* el ideal liberal resulta claro si se sabe leer la propuesta

reivindicativa de los derechos de la mujer, por ejemplo, con lo cual se fractura la rigidez de la sociedad patriarcal. Puede decirse que la novela de Riofrío no escapa a la dualidad constante entre la pervivencia de elementos políticos, culturales y espirituales propios de la época y el cuestionamiento de los mismos. Es a partir de esta tensión como se hace viable la fractura de un modelo de sociedad. Algunas voces críticas, como la de Pío Jaramillo Alvarado, respaldan el carácter liberal del autor: "el liberalismo tuvo en él – en Riofrío– un apóstol y en el libre pensamiento un convencido" (Aguirre 28).

Partiendo de lo expuesto por Jaramillo Alvarado, pensamos que *La Emancipada* se aleja de toda ambigüedad al promover una relectura contundente de las relaciones de subordinación existentes entre hombres y mujeres en el Ecuador contemporáneo. Desde luego, con esto no se pretende decir que se supere el patriarcado ni que la mujer viva la experiencia romántica de la libertad y la igualdad. Con *La Emancipada*, Miguel Riofrío sienta las bases de la novela moderna que después reivindicaría, mediante generaciones posteriores, a los grupos indígenas de la nación. Para entrar en materia, se presentará a continuación un resumen general que explique y contextualice la trama de esta narración.

En medio de la festividad de la Circuncisión, acontecida en 1841, Rosaura descubre el poder negativo del patriarcado que determina lo "deseable" y descalifica el libre albedrío como manifestación patente de subjetividad. A ella, joven revestida con los más preciados atributos físicos, y vecina de "las hoyas de los ríos Malacatus, Uchima, Chambo y Solanda" (Riofrío 40), se le obliga a casarse con Anselmo de Aguirre, rico propietario de tierras en Quilanga, cuando su verdadero amor era Eduardo: "joven de mediana estatura, de facciones regulares y un tanto cogitabundo" (Riofrío 23). Si bien en medio de esta tensión se llevan a cabo los sucesos de la novela, conviene precisar que el correlato liberal

que reivindica la feminidad se hace presente con notoriedad tanto temática como dramática, como se observará en páginas posteriores.

Por ahora anotamos cómo la dualidad opresión–reivindicación es transversal a la narración pues cobija no solo las acciones de los personajes sino la presencia y el rol de instituciones como la Iglesia y la familia. Para don Pedro de Mendoza, padre de Rosaura, la opresión sobre su hija reivindicaba su "derecho" al ascenso social; razón por la cual no solo arregló la mencionada boda sino que inmiscuyó en sus planes a otros actores sociales para que se sumaran a su causa: "él va a ser tu marido con la bendición de Dios, del cura y mía y hemos concluido este asunto" (Riofrío 46). Hay que anotar que este sofocante proceso de coerción, como bien señala Antonio Sacoto en su estudio crítico de 1983, se remonta a los años de la infancia de Rosaura, con lo cual se legitima el poder del patriarcado a lo largo de toda la experiencia vital del personaje protagónico:

Tú estarás siempre en la recámara y al oír que alguien llega, pasarás inmediatamente al cuarto del traspatio; no más paseos ni visitas a nadie ni de nadie. Eduardo no volverá aquí. Lo que te diga tu padre lo oirás bajando los ojos y obedecerás sin responderle, sino cuando fueres preguntada. – ¿Y no podré leer alguna cosa? Le pregunté: –Sí, me dijo, podrás leer estos libros– y me señaló *Desiderio* y *Electo*, los sermones del padre Barcia y los cánones penitenciales (Riofrío 41–42).

Bajo esta dominación Rosaura comienza a tramar el ardid de su emancipación; la misma que da continuidad a la iniciada por su fallecida madre años antes, y que aquí se refiere de la siguiente manera:

Un maldito fraile (perdóneme su corona), que vino a esa tontera de escuelas normales, hizo leer malos libros a la muchacha. Con ese veneno se volvió respondona, murmuradora de los predicadores, enemiga de que se quemaran ramos benditos para aplacar la ira de Dios, y amiga de libros, papeles y palabras ociosas; de modo que nadie quiso casarse con ella en la ciudad, y con justa razón, porque ella en vez de hilar y

cocinar, que es lo que deben saber las mujeres, le gustaba preguntar en dónde estaba Bolívar, quiénes se iban al Congreso, qué decía la Gaceta, y guardaba como cosa de reliquia esos libros de Telémaco y no sé qué otros extravagantes que le había dejado ese fraile, que ni sé cómo se llamaba: unos le decían padre normal, otros padre masón y otros padre maestro. Pero volvamos al asunto, como nadie quiso casarse con la masoncita remilgada, me la endosaron a mí diciéndome que era una perla. Bastante me hizo rabiarse con sus resabios; pero ya se murió y todo se lo he perdonado por amor de Dios (Riofrío 45–46).

La presente cita pone sobre la mesa un aspecto sobre el cual es pertinente hacer una acotación: la condena al lado liberal de la Iglesia demuestra la censura a toda aquella expresión capaz de desafiar el proyecto de consolidación de la nación conservadora en el Ecuador. La figura del sacerdote se convierte en anatema cuando, como en el caso del fragmento, siembra la semilla del discurso ilustrado. Por el contrario, cuando se trata de un religioso conservador se exalta su defensa de la apuesta ideológica oficial que persigue intereses políticos y sobre todo económicos.

Esta tensión entre liberalismo y conservadurismo al interior de los estados hispanoamericanos evidencia el porqué de las dificultades para crear un proyecto continental político, económico y cultural capaz de hacer frente a los embates tanto económicos como ideológicos de las potencias capitalistas. A la luz de esta imposibilidad para definir un derrotero, John Gunther precisa lo siguiente: "lo que existe en realidad son veinte países independientes extremadamente individuales que difieren notablemente entre sí" (11).

En medio de las numerosas contradicciones y pugnas sale a relucir el sino trágico que le confiere a la novela su halo romántico: Rosaura se suicida tras casarse con Anselmo de Aguirre mientras que Eduardo, pasivo, toma los hábitos y se hace fraile al saberse

abandonado. Con su muerte, la heroína consolida un gesto desesperado de libertad, lo cual la hermana con Cumandá. A su vez, la acción del joven se erige como típico dentro de la narrativa decimonónica: el sacerdocio no solo expía culpas sino que refuerza en el imaginario nacional la importancia de la Iglesia como institución. A continuación se realizará, como se hizo con *María y El Alférez Real*, un análisis de los puntos de diálogo a partir de las categorías ya establecidas: a) predominancia del patriarcado, b) legitimación de la sociedad burguesa, c) defensa de los valores católicos, d) la mujer como ángel del hogar y e) la valoración del indígena como sujeto, no solo como siervo.

### **3.13. Patriarcado, feminidad y legitimación de espacios marginales**

Decir que *Cumandá* y *La Emancipada* no rompen el modelo patriarcal en la narrativa ecuatoriana del siglo XIX, no aporta nada nuevo al estudio de estas dos novelas. De igual forma, ahondar en los métodos que permitieron a Yahuarmaqui y a Pedro de Mendoza dirigir las vidas de una comunidad entera, en el caso del primero; y la de su hija, en el del segundo, tampoco marca una diferencia en relación con los estudios críticos precedentes. Con el propósito de ir más allá, este apartado tendrá por objetivo interpretar cómo las desafiantes acciones de Rosaura, principalmente, abrieron un espacio para la reivindicación de género como acto político. Para iniciar la reflexión es fundamental partir del siguiente hecho histórico: los procesos de afianzamiento social y jurídico de la mujer han sido entorpecidos por dinámicas no solo antiguas sino bastante complejas, como lo precisa William Schurz:

Era la mujer la que, como una roca de estabilidad social y familiar, tenía el papel principal. Era ella la fuerza motriz de la nueva cultura colonial. Era a ella a quien le sobraba energía y tiempo, la que se encargaba de sus deberes con ánimo y gusto:

la familia y la Iglesia, las dos grandes instituciones de la nueva sociedad. Era ella la que nutría la familia, y la iglesia existía gracias a su apoyo y diligencia en llevar a cabo sus responsabilidades (111).

De cara al diálogo que se propone entre ambas novelas, es preciso indicar que tanto en *Cumandá* como en *La Emancipada* las mujeres son excluidas de las decisiones políticas sancionadas por el Estado. En el caso de la obra de Juan León Mera, la vida cotidiana que representa la ficción pregonada como indispensable la presencia de varones ilustrados; razón por la cual solo el dominico José Domingo de Orozco fue capaz de instalar en las selvas del oriente las luces de la razón y la regeneración. Ahora bien, a falta de interlocutores válidos el conjunto de saberes del religioso no aporta absolutamente nada a la construcción del Ecuador moderno. Su labor, por el contrario, normalizó dos procesos sumamente negativos desde una perspectiva liberal: el enraizamiento del catolicismo como doctrina y la continuidad del patriarcado y los modelos de autoridad vertical.

Así las cosas, Julia/Cumandá está siempre lejos de cualquier posibilidad de negociar o rechazar las decisiones que irrevocablemente toma Yahuarmaqui, caracterizado como un salvaje rústico de descomunal fuerza física, polígamo, no afectuoso y hostil en el trato. A la joven se le niega por tradición histórica el derecho a disentir y se le conduce a obedecer las imposiciones de un autoritarismo incuestionable. La sola caracterización del viejo líder cumple dos funciones simultáneas: subordina a la joven al tiempo que a él lo entroniza en el poder y lo consolida como la principal resistencia a las formas de vida y valores occidentales modernos. Dicho esto, resulta congruente mencionar lo siguiente en relación con Cumandá, quien funge como metáfora de la mujer no burguesa en el Ecuador: al estar desprovista de los atributos que definen y dan poder al viejo líder, su reducción como sujeto es apenas lógica dentro de una literatura nacional escrita por hombres. Su fragilidad, edad,

inexperiencia y rebeldía la excluyen del aparato de poder que constituyen Yahuarmaqui y su séquito.

Sin embargo, surge un hecho que reviste de fuerza a la joven: su deseo de transgredir las normas de su comunidad y de su época. En tal virtud, tanto el sabotaje a la ilimitada autoridad del patriarca, como a la consolidación de una familia con él, sintetizan los deseos de lograr una configuración nacional nueva; es decir, católica en este caso. La joven quiere ser madre del pueblo civilizado y no del primitivo. En consecuencia, es claro que Carlos es el futuro y Yahuarmaqui el pasado que se resiste a ser superado. Paralelo al deseo de transgresión permanente de la heroína, su capacidad de acción es la que fractura en sí el sistema social que presenta la novela y le permite poner en crisis normas y tradiciones a través de la experiencia del amor. Mediante la emancipación del sentimiento se legitiman los valores occidentales y se superan las formas de vida e ideologías del pasado.

Nótese cómo con Carlos Cumandá realiza todo lo que en otro momento negó a Yahuarmaqui: acepta el liderazgo masculino, abraza con fervor la religión hegemónica y quiere casarse y ser madre para regenerar demográficamente la patria. El amor, más allá del gesto edulcorante, es un artefacto a través del cual se replantea la experiencia social, cultural y política de la nación pre-moderna. La textualización de grandes rebeliones, como la de la joven Cumandá a través del sentimiento, suaviza la homogeneización ideológica. Ahora bien, lo problemático de esto radica en una suerte de encasillamiento de la novela hispanoamericana del siglo XIX. No en vano, a ésta "se le ha tratado de catalogar y clasificar como seguidora de un canon europeo, se han forzado taxonomías literarias en la búsqueda de ascendentes e influencias en las ficciones

latinoamericanas concediéndoles a menudo el status de embriones de un modelo original foráneo en detrimento de los rasgos originales de estas obras" (Lander 11).

Lo complejo de esta teoría de la emulación radica en invisibilización de los procesos de emancipación hispanoamericana; más en tiempos del Romanticismo. Por su parte, *La Emancipada* plantea desde el inicio una condición de subalternidad que no difiere mucho. Quizá, la principal diferencia es que Rosaura no arrastra, como Cumandá, un ficticio pasado indígena y es presentada desde el inicio de la novela como una mujer occidentalizada:

En la joven, su altura, su flexibilidad y gentileza se ostentaban como el bambú de las orillas de su río: su tez fina, fresca y delicada la hacía semejante a la estación en que los campos reverdecen; la ceja negra, y las pupilas y los cabellos de un castaño oscuro le daban cierta gracia que le era propia y privativa; su mirar franco y despejado, una ondulación que mostraba el labio inferior como desdeñando al superior y el atrevido perfil de su nariz, daban a su rostro una expresión de firmeza incommovible. No había una perfecta consonancia en sus facciones; por eso el conjunto tenía no sé qué de extraordinario: la limpieza de su frente y la morbidez de sus mejillas que se encendían con la emoción, parecían signo de candor, la barba perfectamente arqueada imprimía en todo su rostro cierto aire de voluptuosidad: una contracción casi imperceptible en el entrecejo mostraba haber reprimido de tiempo atrás alguna pasión violenta: el cuello levemente agobiado le daba una actitud dudosa entre la timidez y la modestia: de modo que ningún fisónomo habría podido adivinar su carácter moral y fisiológico con bastante precisión (Riofrío 39).

A pesar de esta caracterización física, su experiencia transcurre, también, entre la sanción y el cumplimiento de voluntades ajenas. Riofrío no recurre al artilugio de Mera al hacer transitar a Cumandá los predios de lo indígena y lo occidental al mismo tiempo. Rosaura, por el contrario, se mueve en las coordenadas de un Ecuador mucho más moderno. En éste, el indígena tiene apariciones no solo fugaces sino marcadas por el rechazo de los nuevos



varones, comerciantes y religiosos. En segunda instancia, se produce un distanciamiento de las selvas para dar cuenta de un país en el que el incipiente concepto de urbanidad es sinónimo de progreso para los varones, claro está, como se aprecia a continuación:

De qué hablaban, se puede adivinar fácilmente si se atiende a que el joven había estudiado las materias de enseñanza secundaria en la ciudad más cercana a la parroquia de que nos ocupamos, y que iba a pasar temporadas de recreo en casa de la joven. Se conocerá más claramente cuál había sido su pensamiento dominante, cuando se sepa que después de terminado el curso de artes, había pasado a hacer sus estudios profesionales en la Capital, y había estudiado con todo tesón necesario para recibir la borla, dar media vuelta a la izquierda y volver a cierto lugar que sus condiscípulos deseaban conocer porque le había pintado muchas veces en los ensayos literarios que se le obligaba a escribir en clase de Retórica (Riofrío 24)

De *Cumandá* a *La Emancipada* la mudanza de las selvas a los espacios incipientemente urbanos testimonia los cambios que el panorama político iba imponiendo: la inserción de los países de América Latina a la economía global, la explotación de materias primas con fines industriales, la creación de constituciones políticas nacionales y la definición de poderes centrales y regionales. Dentro de este contexto de configuración del Estado, es hondo el significado del suicidio de Rosaura puesto que simboliza el rechazo a la forma en que se construía la institucionalidad del Ecuador que, en el siglo XIX, afectaba ámbitos como el matrimonial. Rosaura reprocha estos alcances y renuncia a fundar la patria a partir del matrimonio percibido como negocio. Con su muerte, la joven defiende el tránsito angustiante hacia "la región del libertinaje" (Riofrío 66).

En Rosaura, las cuerdas con que su padre la había atado al estúpido cautiverio, fueron estrechadas hasta romperse. Un mal ministro del altar la ató con el vínculo matrimonial que también por tiránico e injusto hubo de romperse y se rompió. Un ministro de justicia intentó castigar en la víctima los delitos de los verdugos y ella hubo de detestar a los jueces de su tierra. Entre la corrupción que tiraniza y la corrupción que halaga no es

dudosa la elección para una criatura inexperta y de alma ardiente como Rosaura. (Riofrío 65–66).

Una lectura atenta de la novela constata que Pedro de Mendoza, padre de Rosaura, es al mismo tiempo déspota y fanático: no de la fe sino del dinero y los privilegios de la vida burguesa en la que el hombre es el centro de lo familiar, lo económico y lo moral. En estos ámbitos, como ya hemos remarcado, la mujer no tiene derecho a participar o decidir pero sí tiene deberes asignados. El incumplimiento de éstos se traduce en reconvenciones y castigos, como se aprecia a continuación:

El bando más numeroso era el de los tradicionalistas o partidarios de las fuertes providencias: éstos decían, como el padre de Rosaura, que el hombre ha sido creado para la gloria de Dios y la mujer para gloria y comodidad del hombre; y que, por consiguiente, el uno debía educarse en el temor de Dios obedeciendo ciegamente a los sacerdotes y los jueces, y la otra en el temor del hombre obedeciendo ciegamente al padre y después al esposo, y que el crimen de Rosaura debía ser severamente castigado, para vindicta de la sociedad y ejemplo vivo de todas las hijas. Estos acababan siempre por lamentar los buenos tiempos del Rey y por maldecir la independencia americana y el nombre de Bolívar (Riofrío 55).

Si bien el fragmento en mención evidencia el modelo de sociedad conservadora, hay que abonarle a Riofrío el hecho de que presente la contraparte a través del discurso vivo, público y desafiante de Rosaura:

Llegó Rosaura en su alazán hasta el vestíbulo del convento precedida de cuatro hombres de a caballo y seguida de la multitud. Estaba encantadora. Sobre su vestido blanco de bodas se había echado una capita grana: su espesa cabellera en dos crenchas flotaba sobre la capa: su sombrerito de jipijapa sostenido por dos cintas blancas sentaba perfectamente en ese rostro encarnado por el calor y animado por la emoción. –Que entre– gritó una voz. –Que salgan los que quieren hablarme– contestó Rosaura. –Que entre, mandan el cura y el teniente. –Que salgan, digo, y si se tardan me voy. –Que salgan, sí, que salgan– gritó a su vez la multitud. Salió un vejete de poncho rojo y cuello aplanchado, ostentando las borlas de su bastón de guayuro: éste dijo con voz que tenía pretensiones de terrible:

–¿No sabe usted que la hembra casada ha de seguir a su marido porque así lo manda la ley? –Cuando mi esposo quiera que le siga podrá irse delante de mí. –¿Quiere usted hacerse desgraciada causando pesares a su padre? – ¿Le pesará a mi padre que me haya sacrificado por obedecerle? –Esta muchacha está muy insolente, dijo el cura. Es preciso, señor juez, que usted la mande a rezar algunos días a la cárcel hasta que cese su altanería. Rosaura amartilló una pistola de dos tiros y dijo en voz de amazona: –señor cura, aquí hay dos balas que irán veloces hasta el tuétano del atrevido que me insulte: quiero descubrir lo que puede hacer el brazo de una hembra como yo resuelta a arrostrar por todo. Una palabra más y volarán los sesos de mis verdugos: quise perdonarlos a nombre de mi madre; pero ya veo que se empeñan en que descargue sobre ellos mi venganza: ¿lo queréis? Pues enviadme a la cárcel. El cura y el teniente político retrocedieron asustados y Rosaura partió sin que nadie se atreviese a detenerla (Riofrío 52–54).

La partida de Rosaura es sin duda el acto que desafía la institucionalidad religiosa, militar, política y familiar del espacio sobre el cual se desarrolla la ficción de la novela. El cura, el juez, el teniente y el padre son despojados del poder que la tradición les otorga y retroceden ante una nueva figuración femenina: la de la mujer que se abre espacio en un ambiente no solo hostil sino creador de seres marginados y subordinados ante autoridades y jerarquías. El hecho de que Rosaura no huya cobardemente sino que se marche después de enfrentar a las autoridades es un hecho muy significativo que después recogerá con fervor la literatura feminista del siglo XX. Rosaura, mujer de armas tomar, es la estrategia liberal de Riofrío para cuestionar las tradiciones coloniales en el Ecuador. De ahí no solo su valor estético sino político. El discurso de la libertad empieza a tener con la joven un carácter expansivo que cobija a las minorías y grupos subordinados ante la autoridad tradicional. Sus desafíos y posterior suicidio son manifestaciones que afectan tanto la paz como las formas de vida de los sectores hegemónicos que empezaban a coexistir con las protestas y las acciones de hecho por parte de los estratos bajos de la sociedad.

En síntesis, puede decirse que tanto en *La Emancipada* como en *Cumandá* la presencia femenina es sinónimo de cambio y revaloración de la tradición y la cultura. El hecho que diferencia a las jóvenes como personajes es que en el trance del amor Rosaura no hace una apología política del catolicismo como sí lo hace Cumandá sirviendo al objetivo de Juan León Mera. Ambas jóvenes desafían lo mismo: la familia, las viejas tradiciones y procesos de sumisión propios del contexto heteropatriarcal. Igualmente, ambas legitiman a través del manipulado tema del amor reflexiones en torno a la libertad y la utilidad de la mujer. Ambos procesos son a todas luces claves dentro de la construcción del nuevo proyecto nacional ecuatoriano. A pesar de esto, en *La Emancipada* la defensa de los valores liberales es mucho más clara y punzante; empezando por la voz del narrador que remarca las reformas sociales que debían llevarse a cabo, como se aprecia a continuación:

Señor cura, le dije yo, el asunto es grave y si me permitiera le haría algunas reflexiones. – ¿qué reflexiones serían esas? – Me respondió sin mirarme y con la vista fija en los que empezaban a bailar. –La primera es que las hijas no son esclavas ni de sus padres ni de sus curas. –Y es un pascasio el lancasteriano quien ha de venir a enseñarme? – Sí señor, un pascasio lancasteriano, tiene derecho para decir a un señor cura que si en verdad somos cristianos, debemos ser sustancialmente distintos de aquellos pueblos, en que la mujer es entregada como mercancía a los caprichos de un dueño, a quien sirve de utilidad o de entretenimiento, mas no de esposa. El cristiano debe penetrarse de lo que es una esposa conforme al cristianismo, y de que las hijas de la que fue madre de Dios, deben valer algo más que los animales que se encierran en un redil para que vivan brutalmente (Riofrío 32–33).

### **3.14. Legitimación de la sociedad burguesa**

Además de los valores políticos e ideológicos que se defienden en *Cumandá* y *La Emancipada*, la pervivencia de la sociedad burguesa ocupa un lugar principal.

Esto puede apreciarse en ambas novelas pues tanto el grupo familiar de Julia, antes de ser Cumandá, como el de Rosaura, aspirante al ascenso y el reconocimiento, perfilan un modelo de colectividad con dos características definidas: por un lado, son latentes el deseo de lucro y la ambición de poder; mientras que por otro, el rechazo a los sectores indígenas propone una identidad que desconoce los orígenes étnicos y culturales de la nación. Para ilustrar lo primero, obsérvese el siguiente fragmento de *La Emancipada*: "bien se comprenderá que era don Pedro uno de aquellos tipos que caracterizan a la vieja aristocracia de las aldeas, cuyos instintos tradicionalistas les hacían feroces para con sus inferiores, truhanescos con sus iguales y ridículamente humildes ante cualquier signo de superioridad" (Riofrío 40).

Nótese cómo la ambición de poder contiene en sí los matices de la inferioridad, la igualdad y la humillación. Una lectura atenta podría arrojar una hipótesis interesante: por fuera del ámbito doméstico, la seguridad de la autoridad patriarcal se fractura debido a la existencia de diversos complejos sociales. Además, y en paralelo a esta minusvalía interior del padre de Rosaura, corre otra de tipo extraliterario: se trata de un correlato de tipo político relacionable con la falta de autenticidad política, cultural y económica de los proyectos nacionales en América Latina.

No es un secreto que durante el siglo XIX se implantaron en el continente, muchas veces de manera poco práctica y clara, tanto el modelo educativo lancasteriano como el capitalista en lo económico; de igual modo, se adoptó el positivismo como doctrina filosófica y Francia y Londres, *súmmum* de la alta cultura, hicieron que tanto artistas criollos como burgueses adscritos a la principalía percibieran nuestro arte como provinciano, precario y carente de refinamiento. El complejo del padre de Rosaura en la

novela es extrapolable a la construcción de la identidad ecuatoriana. De lo particular que sucede con él a lo general que sucedió en el Ecuador decimonónico al definir culturalmente el espíritu nacional hay un evidente diálogo. En esa medida, movimientos como el Romanticismo desempeñaron un papel importante de cara a repensar las tradiciones y relaciones con el pasado. He ahí uno de los más sutiles aciertos de esta novela.

Ahora bien, en relación con las variables formas de interrelación social del padre de Rosaura –inferioridad, igualdad, superioridad– resulta pertinente ubicar desde dónde se producen en el caso de la obra de Riofrío. Don Pedro de Mendoza es tan solo un aldeano emergente, como los que odia y de los cuales pretende distanciarse afanosamente a través del casamiento de su hija con un hombre rico, como Anselmo. Así lo pone en evidencia el capítulo II de la narración; el mismo que problematiza sobre el dualismo deseo–realidad, como se observa a continuación: "Según acaba de decirme, a usted no lo reconocen como noble: en tal caso, ¿no podría casarme como a plebeya, es decir, con alguna persona a quien mi voluntad se inclinara, siempre que esa persona fuese honrada, virtuosa, desinteresada y trabajadora? Yo creo que así sería feliz" (Riofrío 38). Lo anhelado choca con el deseo, inviable por demás, de adhesión a la burguesía; lo cual pone de manifiesto el poco de interés de ciertos sectores emergentes por pertenecer a las élites; bien sea a través de los refinamientos que otorga la formación cultural, o bien por la prestancia económica.

En el caso de *Cumandá* la situación tiene una presentación muy distinta. Recuérdese que Julia, antes de la asonada que la convierte en la niña Cumandá, aparece en la novela como integrante de la familia del déspota y rico terrateniente José Domingo de Orozco, el mismo que, ha de recordarse, se convierte en sacerdote dominico cuando su familia es masacrada por los indígenas que una vez él pauperizó y maltrató. Juan León Mera dispone

desde el principio un escenario burgués, católico y ultraconservador típico de las burocracias terratenientes del Ecuador. La familia burguesa que describe la novela reivindica tanto la presencia de los blancos hacendados como la dinámica del peonaje.

Si con estas características inicia el texto, cabe recordar cómo con el transcurrir de las acciones se diluye la perspectiva del terrateniente para que emerja, de acuerdo al interés político-religioso de Mera, la figura del sacerdote piadoso que lucha y protege a las comunidades indígenas antes explotadas. Si bien las acciones pierden el carácter clasista propio de los hacendados quienes mandaban grandes cuadrillas de esclavos, es latente el hecho de que es la burguesía, ahora unida con la Iglesia, la que dirige el desarrollo espiritual de la nación. Fray Domingo de Orozco no pierde el rol de liderazgo que tenía cuando era un déspota. Lo que se invierte es el lugar simbólico desde donde realiza el acto de dominación.

Ya no es a través de los azotes sino del discurso cristiano. El poder lo sigue manteniendo aquel blanco ya no rico pero sí ilustrado, y los subordinados siguen siendo los aborígenes de las selvas del oriente. Éstos ya no son martirizados a través de la agresión física sino exhortados a civilizarse para poder ser incorporados al proyecto nacional que requería una homogeneización espiritual y, en lo posible, así lo ocultaran los discursos demagógicos, racial. De *La Emancipada* a *Cumandá* sigue imperando el discurso hegemónico en lo político y lo espiritual de las clases altas. Los procesos de subordinación recaen por igual sobre las mujeres y los indígenas; ambos considerados actores capaces de entorpecer, por su naturaleza precaria, la construcción del sueño republicano.

Desde luego, y sin olvidar que la literatura es un hecho estético con alto poder de sugerencia, tanto Juan León Mera como Miguel Riofrío interpretaron la sociedad de su

tiempo desde el lugar que ocuparon como pensadores y políticos. Es por esta razón que tanto *Cumandá* como *La Emancipada* concentran el poder en los protagonistas hombres y promueven una visión del mundo llevada a cabo desde un lugar cultural, económico, político y espiritual que no se ve afectado sino que afecta a los demás. El hecho de estar dentro del establecimiento, de ser parte de él, habilitó tanto a Mera como a Riofrío para reconvenir a aquellos sectores que, diseminados por la geografía nacional, atentaran contra la formulación de un proyecto nacional claramente pensado y estructurado.

La presencia de las élites en ambas novelas no se traduce en acciones políticas o económicas tendientes a acercar el país a la modernidad; por el contrario, resulta evidente la existencia de una burguesía estática y defensora de las lógicas coloniales. A la luz de esta reflexión, hay que destacar un aspecto fundamental: las obras carecen de una observación profunda y cuidadosa tanto del entorno económico como del tiempo y el contexto donde transcurren. Así, pues, tan solo sobresale el gesto ideológico. Las hegemonías están interesadas no en el despertar nacional hacia nuevas formas de vida sino en un mejoramiento de clase individual; es por esto que procuran afanosamente la pervivencia de valores coloniales con los cuales sostener sus privilegios. Para lograr esto, la religión permitió cambiar a aquellos que necesitaban ser adecuados a las exigencias del país pretendido.

### **3.15. Defensa de los valores católicos**

Teniendo en cuenta las marcas textuales o pretensiones de poder en cada novela, consideramos que *Cumandá* presenta una carga ideológica mayor que la existente en *La Emancipada*. Una observación clave respalda esta afirmación: mientras Riofrío era



defensor acérrimo del liberalismo, Juan León Mera lo era del conservadurismo y los modelos católicos de desarrollo basados en la labor pedagógica de la Iglesia. Mientras Riofrío fue perseguido por dirigentes como Ascázubi y García Moreno, Juan León Mera gozó no solo de la protección del régimen conservador sino de un importante número de privilegios diplomáticos.

Estos antecedentes ayudan a entender por qué en *Cumandá* el guiño hacia la consolidación de la república católica es explícito y transversal a toda la trama histórica de la ficción. La protonación que textualiza Mera solo alcanza un mínimo grado de madurez cuando llegan al territorio nacional los jesuitas y los dominicos. Los religiosos de estas órdenes son quienes, por encima de los precarios desarrollos institucionales y civiles, ordenan y regularizan la nación a partir de la occidentalización de la población indígena.

Mientras en *Cumandá* el avance cultural y espiritual lo ejecuta el clero, en *La Emancipada* Riofrío se permite el cuestionamiento directo del mismo. Mientras en *Cumandá* fray Domingo de Orozco defiende a los nativos y se erige como el sujeto nacional idóneo, en *La Emancipada* la figura del sacerdote pierde su carácter sacralizado y se reviste con las marcas de la brutalidad debido el trato hacia los menos favorecidos: "Cuando veía que el cura de nuestro pueblo mandaba azotar a los indígenas y ponía presas a las viudas que no podían pagar los derechos funerales de sus maridos difuntos, yo decía sin vacilar: la religión del cura no es la religión de mi madre" (Riofrío 74). En este punto resulta interesante observar cómo en la novela de Riofrío hay un proceso inverso al que se sigue en *Cumandá* en lo que al ejercicio del catolicismo, profesado por hombres y mujeres, se refiere. Mientras en la novela de Mera es el religioso varón quien posee todas las virtudes del patriota ejemplar, culto y piadoso que la nación requiere, en *La Emancipada*

este actor social se presenta déspota. Es la mujer la que encarna desde el hogar los ideales de lo bueno y lo justo:

Mi madre me enseñó a conocer a Dios, llevándome a las colinas de nuestro pueblo y diciéndome con acento cariñoso: mira la hermosura de estos campos, escucha el cantar de los pajarillos. Observa ese cóndor perdiéndose entre las nubes, fija tus ojos en el azul del firmamento, mira ese sol que sale tan brillante, ¿Sabes quién hizo todo esto y nos puso aquí porque nos quiere? -Esto es muy grande y muy bonito, le respondía yo, apostemos a que lo ha hecho alguno de esos reyes que nombra papá sacándose el sombrero. No, hija, esos reyes eran hombres como todos: el que hizo esto es un espíritu que no se puede ver; pero que te quiere tanto como nadie puede quererte porque es tan bueno que tú no has de comprender su bondad, sino cuando seas más grandecita: es amigo de los pobres, de los niños y de todos los que son buenos: él se pone bravo con los soberbios, con los rabiosos y con los que maltratan a sus prójimos. De este modo iban calando las ideas de mi madre en mi infantil inteligencia. Yo aprendí a adorar a Dios porque era padre, porque era bueno y porque había hecho cosas tan grandes y tan hermosas (Riofrío 73).

A través de fragmentos como este se pueden dilucidar dos cosas: una acentuada reivindicación de la feminidad/maternidad, y un hondo cuestionamiento a la masculinidad que se presenta como generadora de conflictos: "mi padre en vez de hacerme amar las cosas santas, me imponía la tarea de rezar como una veintena de padrenuestros y avemarías por centenares cada noche, de modo que lo largo de la faena y la dureza con que se me obligaba a cumplirla me hicieron temible la devoción" (Riofrío 73).

Lejos de hacer apología del Estado confesional, la religión se presenta en la novela tal como se asumía en la arena política; esto es, como una mediación social que podría ser "pura y simpática, o pesada y odiosa" (Riofrío 73). Dentro del proceso de consolidación del Ecuador el hecho religioso se interpretará de formas particulares: aparecerá catalogado como "simpático" o gozoso cuando se integra, diferenciado en sus funciones y delimitado en sus alcances, a la creación de la nación liberal, y se representa como "pesado" cuando

obstaculiza los procesos de conformación nacional para satisfacer los intereses de los sectores conservadores. Teniendo en cuenta que no sería hasta 1877 cuando sucedería una nueva separación de la Iglesia y el Estado, *La Emancipada* puede asumirse como una obra que atizó las tensiones político–religiosas de la segunda mitad del siglo XIX en el Ecuador, momento durante el cual:

Las reformas liberales modernizaron el Estado y no se limitaron solamente a un esfuerzo por robustecer la autoridad del poder central frente a las instancias locales descentralizadas, controladas por los señores de la tierra (parte de lo cual se había logrado ya anteriormente), sino que se orientaron hacia una separación creciente de la sociedad civil y el Estado; es decir, el surgimiento de lo político como una esfera específica (Cueto 78–79).

Es importante resaltar que tanto la especialización del Estado como su distanciamiento de la influencia eclesiástica fueron consolidando las bases de una cultura secular a la cual se sumó la literatura. Si bien *La Emancipada* transita los predios ya típicos y mencionados de la novelística del siglo XIX, no se puede desconocer que se adhiere tanto al replanteamiento del catolicismo como doctrina, como al cuestionamiento de la cultura católica. Pensamos que en la novela de Riofrío la religión actúa como una fuerza modélica y arquetípica que, al contrario de lo que sucede en *Cumandá*, acentúa la crisis de un modelo de sociedad ubicada entre la encrucijada del pasado y la inestabilidad de la modernidad.

En medio de esa tensión, el discurso religioso, precisamos, no media para la concreción del amor. Una vez Eduardo se hace sacerdote exhorta a Rosaura a encaminar su vida a la luz de la cordura, la resignación y los valores tradicionales. La religión que separa a los jóvenes amantes en *La Emancipada* es la misma que los une en *Cumandá*, con lo cual se explican las diferentes orientaciones de cada novela en relación con la consolidación de los proyectos liberales y conservadores en el Ecuador.

Ahora bien, el énfasis ideológico de *Cumandá* supera con creces el asunto amoroso entre la joven y Carlos, su hermano. En el afán de contribuir a la cristianización del Ecuador, Juan León Mera expele un último aliento narrativo que congrega a dos personajes separados por el odio: fray Domingo y Tubón. Cuando el primero asiste en los visajes de la muerte al segundo, quien asesinó a su familia durante la asonada indígena descrita al inicio de la novela, se produce una aceptación del catolicismo con la cual se impone la religiosidad occidental sobre la indígena. Con esto no queremos decir que haya un vuelco absoluto hacia la religión oficial; simplemente anotamos el hecho de que un sector de la comunidad aborígen acepta la fe imperante a pesar de las resistencias evidentes. La novela no se termina sin la sobreimposición de los valores en los cuales creyó fervientemente el escritor:

!Ah!... ¡blanco!...¡te conozco! contesta el moribundo volviendo a abrir los apagados ojos. tú eres uno de los tiranos de mi raza...; tú... tú martirizaste y mataste a mis padres... ¡tú eres el odiado blanco llamado José Domingo de Orozco... sí, te conozco muy bien... ya que no puedo alzarme para despedazarte, ¡quítate de mi presencia! ¡Tubón! ¡oh, Tubón! No verás lucir más el sol de este cielo que cobija las selvas del desierto; pero te espera otra luz más brillante en el cielo de la eternidad; ¿no quieres gozarla, hermano mío? Lo quieres, sí, lo anhelas. Comprendes mis palabras; sabes lo que debes a Dios y lo que a ti mismo te cumple en esta hora suprema y decisiva. Hermano, ¿no es verdad que te arrepientes de tus pecados y te acoges a la misericordia eterna? ¡Ah, Tubón, dímelo! ¡dímelo! 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! El signo de la cruz desciende de la diestra del religioso, y el alma de Tongana abandona para siempre su morada de arcilla (Mera 298–301).

### 3.16. La mujer como ángel del hogar

Si algo valioso presentan estas dos novelas en contraposición a otras como *María*, es la presencia activa y beligerante de la mujer en los contextos donde se desenvuelve. Si bien Rosaura y Cumandá abrazaron el catolicismo y con él se supeditaron a normas, sacrificios y tradiciones, sus acciones las ubican en las antípodas del decálogo de comportamiento oficial. Con esto, aclaramos, no desconocemos que ambas cumplen una función modélica dentro de la novelística del siglo XIX: consolidar grupos de poder y ampliar, a través del matrimonio, el espectro demográfico nacional, como ya hemos mencionado.

Lo interesante, desde nuestra perspectiva, radica en el hecho de que tanto Rosaura como Cumandá se rebelan contra el tradicionalismo de sus contextos con una firmeza que quebranta el orden patriarcal dominante. Ellas encarnan no solo el desafío a la autoridad sino la apertura a una reconfiguración social en la cual está implícita la mixtura racial. No vamos a ahondar, pues ya se hizo, en las formas mediante las cuales Rosaura y Cumandá desafiaron la autoridad de los poderosos de su espacio-tiempo. Por el contrario, lo que proponemos es sugerir algunas hipótesis que permitan entender el porqué ellas rompieron con el modelo clásico que en torno a la mujer existía, y que bien sintetiza el investigador Pedro Sabater:

El “ángel del hogar”, invento del capitalismo liberal burgués, ponderó “la familia” como principio fundamental de organización social burguesa. El modelo de familia que fue evolucionando a lo largo de los siglos, acorde con el grupo social que protagonizó cultural y económicamente cada momento histórico, ahora en el XIX, con la burguesía como protagonista, demanda una mujer que sea decente, pura, casta, controladora de sus pasiones, abnegada, sacrificada... De esclava, la mujer pasa a ser conceptualizada como

“reina del hogar”, y exaltadas sus cualidades de sensibilidad, entrega, emotividad y afecto, emanadas de su supuesta naturaleza angelical: especie de ángel descendiente del cielo, carente de deseo físico (115).

Si empezamos la reflexión por la joven Cumandá, resulta apenas evidente que ella anhela encarnar todas estas características a través de la unión sentimental con Carlos. El problema surge cuando dada la necesidad de darle un giro narrativo a la trama, ella, quien se desenvuelve como personaje en movimientos de ida y vuelta: de Julia a Cumandá, fractura la cotidianidad de las tribus indígenas del oriente ecuatoriano. Con esto, se ponen en jaque tradiciones diversas para abrazar los nuevos ideales del desarrollo republicano.

De acuerdo con la intención ideologizante de la novela, el desarrollo nacional implica al mismo tiempo una doble operación de rechazo y aceptación; es decir, en el contexto indígena Cumandá rehúsa con vigor todo lo que añora junto a Carlos y que tendría que vivir con Yahuarmaqui. A raíz de esto, tiene diferencias con su grupo familiar, especialmente con sus hermanos y su padre. De igual forma, el concepto de familia a partir de la unión matrimonial con el polígamo líder también se fractura. Si bien el rechazo se plantea en la ficción en términos de no querer al viejo caudillo, la metáfora sugiere la imposibilidad de poner en diálogo lo indígena y lo occidental.

Teniendo en cuenta que Cumandá representa los valores de la sociedad burguesa desde pequeña, nos referimos a sus primeros años como Julia, no es viable el encuentro de mundos pues, en el fondo, toda la narración gira sobre un mismo discurso hegemónico de clase y credo. Así las cosas, la novela no alcanza a plantear un panorama nacional en el que se vislumbre una salida al futuro que respete o sea contemplativa con la otredad indígena. Con la muerte de Cumandá muere también la posibilidad de que las comunidades nativas puedan hacer un tránsito reivindicativo hacia los predios de la nueva vida republicana.

Esta metáfora tiene una fuerte carga simbólica en la medida en que incorpora solo a través de la homogeneización. Ella, en su calidad de sujeto social, se sacrifica y muere por el desafío que plantea, y las tribus del oriente, a su vez, mueren simbólicamente al no adoptar los ideales estipulados por la clase política y el clero.

En lo que respecta a *La Emancipada*, Rosaura también es transgresora; lo cual la aleja diametralmente de ser ángel del hogar. Al igual que en *Cumandá*, es a través del *leitmotiv* del amor desde donde se teje la protesta y el desafío a las tradiciones. La diferencia sustancial entre ambos textos en lo que a revaloraciones se refiere pasa por lo siguiente: Rosaura se casa con Anselmo, el pretendiente oficial, mientras que Cumandá no lo hace con Yahuarmaqui. Dos lecturas podrían inferirse a partir de esto: la primera indica que Rosaura entra a un escenario patriarcal del que luego sale con brío. Ingresas y cumple el mandato que le toca: casarse, para después burlarlo en una operación que pone en crisis los valores del mundo conservador. Una segunda lectura permite observar que Cumandá no solo desafía el patriarcado sino que ignora los mandatos que éste impone. A diferencia de Rosaura, Cumandá experimenta una reprimenda mucho mayor y agresiva que, como se mostró en el capítulo correspondiente, llega hasta los intentos de asesinato de Carlos. Dada la similitud de comportamientos, podría formularse la siguiente pregunta: ¿Cómo puede leerse el rechazo de las tradiciones patriarcales en un contexto político previo a la revolución liberal de 1895?

Teniendo en cuenta que en el liberalismo se "justifica la libertad de cada persona para desarrollar sus propias ideas y fijar sus propios planes de vida" (Cueto 23), lo realizado por Rosaura, en particular, va articulando el reclamo de libertades que teóricamente debía proveer el Estado a sus ciudadanos. Si bien hace un momento se indicó

que Rosaura se casó con Anselmo por imposición de su padre y por el cura que concretó el plan, la separación del viejo y rico comerciante es un paso significativo en la búsqueda y defensa de la individualidad que se sancionó radicalmente durante la hegemonía conservadora de la primera mitad del siglo y gran parte de la segunda.

Si como plantea Cueto "los derechos individuales constituyen frenos frente a la autoridad y derechos que marcan límites frente al Estado" (24), Rosaura no solo desafía a su padre sino que detiene cualquier otra tentativa de dominación sobre ella. No solo por su escape físico, por su huida, sino porque antes de marcharse, *in situ*, enfrenta las autoridades patriarcal y estatal. Con su rebeldía, Rosaura reivindica treinta años antes lo que después sería encumbrado en la revolución liberal de Alfaro: "la libertad de conciencia, la libertad de palabra y la libertad de libre asociación" (Cueto 24). Quizá un elemento faltante, dado que no hay en *La Emancipada* una intención de conversión ideológica como en *Cumandá*, sea la libertad de culto. ¿Por qué? porque de acuerdo a la historiografía que ha rastreado la secularización como fenómeno histórico-político, la religión es necesaria al interior del Estado para generar vínculos de identidad. Si bien los sistemas de creencias ocasionan discrepancias con el Estado, también es cierto que generan, desde la libertad, afinidades con él. En síntesis, lo que planteamos es que es Rosaura y no Cumandá la que exige "el respeto de la autonomía de la persona para autodeterminarse sin acoger patrones externos de conducta o autoridad" (Cueto 24).

Podría pensarse que Cumandá también lo hace, pero no. Esta hipótesis se desvirtúa en la medida en que la joven, enamorada de Carlos, no reclama el liberalismo para redefinir las normas y valores tradicionales. Por el contrario, a través de la gozosa adopción del catolicismo armoniza con el Estado conservador. Ella, en efecto, cuestiona unos modelos



de vida, los indígenas, pero se alinea totalmente y sin protesta con el establecimiento político tradicional. De ahí que no se constituya en emblema del proyecto liberal en el Ecuador.

### **3.17. El indígena como metáfora de la pauperización de una tradición mítico-cultural**

Durante el siglo XIX la edificación del proyecto republicano implicó significativos cambios para las comunidades indígenas del Ecuador. Dentro de éstos, el desplazamiento geográfico, los ataques a la herencia mítica y ancestral y la imposición de nuevas formas culturales y políticas, pueden leerse como algunos de los más importantes. De igual forma, la ubicación al interior del Estado significó un gran problema. Para las élites dirigentes los indígenas debían ocupar un lugar periférico en relación con los criollos de ascendencia europea.

Estos últimos se dieron a la tarea de adoptar lo foráneo y conservar como pieza de museo, en el mejor de los casos, el rico pasado amerindio. Ante tal situación, las tradiciones aborígenes ocuparon un lugar secundario durante la estructuración de nuevas perspectivas nacionales que comprendían la política, la economía y las artes según los cánones de las potencias coloniales. Todo esto generó una sistemática descaracterización del indígena que se vio enfrentado a un panorama extraño en el que otros códigos culturales y doctrinales tipificaron las nuevas formas de vida, así:

Con el advenimiento de la República, la imagen que sobre “el indio” se tenía en la época colonial cambió pero no para mejorar. Las elites criollas afincadas en el poder, con una visión de nación que excluía a un importante número de habitantes, se dedicaron a buscar la manera de construir el tipo ideal del “ecuatoriano” cuyo molde seguía siendo fijado según las ideas en boga. Compartiendo los “sueños patrios” de otras naciones americanas

cuyos referentes estaban al otro lado del mar, los dignatarios de las jóvenes repúblicas se propusieron formular aquellos estándares que debían orientar el futuro. Esos estándares, pensados e implementados por Europa –concretamente Francia con sus ideas todavía no suficientemente arraigadas y comprobadas de libertad, igualdad y fraternidad, e Inglaterra con su revolución industrial y su paradigma de civilización que arrojaba al abismo del salvajismo y la barbarie a la mayor parte de los habitantes del planeta–, fueron adoptados y adaptados por la nueva nobleza criolla que veía en el “blanqueamiento” y en la ilustración, los botes salvavidas para evitar que sus jóvenes naciones naufragaran en el mar tormentoso del atraso y la ignorancia. Novelistas, periodistas, pensadores, poetas y educadores se dedicaron a exaltar las virtudes de los blanco–mestizos que podían y debían llegar a ser el componente fundamental de las repúblicas nacientes utilizando, asimismo, sus plumas y su verbo, para describir al indio desde sus carencias sin dejar ningún aspecto negativo por resaltar para, de este modo, llegar a la conclusión irrefutable: hay que salvar al indio de sí mismo, hay que hacerlo humano –y cristiano por supuesto–, hay que integrarlo al presente, hay que subirlo en el carro de la historia trazada por los fundadores de la patria y por quienes la construían (Botero 1).

Ante tan adverso panorama cabe hacer una aclaración importante: la literatura de la segunda mitad del siglo XIX, en especial, sembró paulatinamente el germen de la modernidad en el continente. Esto, cabe aclarar, no equivale a la corrección de los vicios de una tradición política que empezó desde el momento mismo de la Conquista. Ahora bien, el auge de incipientes ideas emancipadoras tampoco niega lo planteado por Botero Villegas en cuanto a que las letras –y las artes en general– contribuyeron, en ciertos casos, al sometimiento del indígena y de los sectores negros esclavos. Rebelarse de plano contra el aparato ideológico estatal era inviable. Desarticular la sumatoria de fuerzas que sometían y generaban al mismo tiempo el encauzamiento de la nación hacia la prosperidad, la modernidad y la regeneración católica era ir en contra de un orden social muy arraigado.

La Iglesia, los ricos comerciantes dueños de minas, ganado y tierras; así como los nobles pertenecientes a la élite militar, necesitaban estructurar un modelo único de país,

de economía y de sujeto nacional que llenara las expectativas de sus intereses productivos. Como resultante de estas realidades históricas, las tentativas de la literatura de corte liberal, como la de Miguel Riofrío, no rompieron el orden tan sólidamente impuesto por el aparato conservador y, para un lector desatento, incluso, bien parecerían replicar asuntos tan complejos como la negación de las subjetividades y el sacrificio de seres dominados que se diluyeron dentro del mundo católico de aldea y campanario.

No obstante, hay que darle el justo valor a los intentos por generar cambios sociales y jurídicos en Hispanoamérica. En lo concerniente a la revaloración de la feminidad, por ejemplo, se abrieron espacios de resistencia ante el poder patriarcal y la subordinación a que éste conducía. De igual forma, con el cuestionamiento a las dinámicas productivas de base esclavista también se sugirió un nuevo desarrollo, técnico–industrial, tendiente a repensar la puesta en marcha de los sistemas productivos en el continente.

Entrando, pues, en materia, afirmamos que tanto *Cumandá* como *La Emancipada* pauperizan al indígena. Si en la novela de Juan León Mera esto se hace a partir de la asonada católica y regeneracionista que hemos explicado ya en el capítulo II, en la obra de Riofrío se hace desde el ninguneamiento que no reconoce, o reconoce mínimamente, y siempre en desventaja con el aparato cultural de los sectores blancos ilustrados, valores y manifestaciones míticas y rituales. El indígena es tan poco considerado en *La Emancipada* que solo es nombrado en cuatro ocasiones. A continuación las describiremos una a una. Temprano, en el capítulo IV, se refiere lo siguiente:

Él vio que su hija sacaba de su mismo despecho la suprema resolución de sacrificarse, malició con un instinto menos fino que el del tigre, que una mujer resuelta es igual al más grande de los héroes en valor, fortaleza, improvisación de planes y presteza en realizarlos, y tomó una actitud injusta, cruel, estúpida; pero que resultó eficaz para el objeto que se

propuso. Agarró un bastón de chonta con casquillo de metal: salió jadeante y demudado dijo con voz de trueno a Rosaura: –vas a ver los estragos que causa tu inobediencia. La joven presentó serenamente su cabeza para que su padre la matara a garrotazos. Él pasó frotándose con su hija, llegó al traspatio y le dio de palos a un indígena sirviente. –¡Amo mío! ¡perdón por Dios! Yo no he faltado en nada –dijo el indio–. –Sóis una raza maldita y váis a ser exterminados, –replicó el tirano–, dirigiéndose enseguida con el palo levantado a descargarlo sobre la hija del indio que era una criatura de seis años. Rosaura partió como una flecha y paró el golpe diciendo: –yo no quiero que haya mártires por causa mía: seré yo la única mártir: mande usted y yo estoy pronta a obedecer. –¿Te casarás? –Me casaré. –¿Con Don Anselmo? –Con Don Anselmo. –¿El día de los Santos Reyes? –El día de los Santos Reyes. –Pues la paz de Dios sea en esta casa (Riofrío 41–42).

En el capítulo V se da una segunda alusión, así: "el 24 de junio, como día del Santo Patrón, se celebraban allí unas fiestas en que siempre a los indios les tocaba la peor parte, pues sus gustos se reducían a trabajar para que los blancos de la ciudad se divirtieran" (59). Finalmente, la tercera y cuarta mención, respectivamente, acontecen en el mismo capítulo V, así:

Esta ha sido la dueña del animal, y se lo han quitado por la fuerza, según la pena con que le estaba contemplando. –cierto, ama mía, Dios se lo pague, dijo la india. –Colocado el segundo gallo fue Rosaura por segunda vez fácilmente vencedora, porque los indios que tenían la cuerda, seducidos por la hermosura y agradecidos del acto de piedad de esta amazona, aflojaron de modo que el gallo quedase muy accesible. –Reclamo la costumbre– dijo un mozo grosero y arrebató el gallo de manos de la joven causándole una leve lastimadura con el espolón y rasgándole parte del vestido. Los indios, que con su instinto fino conocen a quien los favorece, y le defienden con salvaje tenacidad, corrieron a pie tras el hombre de a caballo que había lastimado a su bienhechora y le alcanzaron (Riofrío 61–62).

Las acciones presentadas permiten entender algo importante: la ubicación del aborigen en el escenario social es periférica y sujeta a la presión que sobre él ejerce el

"establecimiento". Sobre el nativo recaen los rechazos de una sociedad pensada por las hegemonías blancas que se lucraron con su trabajo y, además, lo maltrataron a discreción.

Si se observan los fragmentos con atención, se aprecia cómo el indígena está por fuera del espacio social central/principal que se presenta como único beneficiario de los cuidados del Estado. El fenómeno de exclusión–desatención hacia sectores considerados inferiores es perceptible y, extrapolado a la realidad política, dialoga con un proceso histórico mucho mayor, como bien lo señala la investigadora Diana Flores M. en su estudio *Miguel Riofrío Sánchez y su obra La Emancipada*:

Los años que corresponden a la vida y obra de Miguel Riofrío son los del nacimiento del Ecuador como república. Aún están frescos en la experiencia vital de sus coetáneos, las luchas de la independencia con sus secuelas positivas de libertad respecto de la tiranía española, pero con sus consecuencias de empobrecimiento por los costos que ha significado sostener la guerra propia y apoyar la de los países hermanos. También está reciente la experiencia frustrante de nuestra vinculación a la Gran Colombia, que trajo para nuestra nación la reducción de su territorio, la vivencia de que seguíamos siendo una región de segunda o tercera categoría pues no era considerada en las importantes decisiones ni en la atención a sus demandas específicas por parte de las autoridades. Quizá también formaba parte de esta experiencia vital la idea de que el proyecto de Bolívar de vernos constituyendo la gran nación en la que él soñaba era inviable por la subordinación de los intereses generales a los intereses de determinados caudillos (11).

Como resultante de la sumatoria de eventos adversos y de la subordinación de los intereses generales, es decir, de bien común, a raíz de las acciones de caudillos codiciosos, surge una pregunta importante: ¿Cómo actuó la literatura ante la exclusión y las dificultades para poner en marcha el proyecto nacional en el Ecuador? Desde nuestra perspectiva, lo hizo de modo ambiguo y elitista. Ambiguo porque el vacío institucional se llenó con una incipiente narrativa que creó convenientes versiones de país así como su discurso nacionalista. La novela redime y condena; libera y somete a través de la reactualización de prácticas del

pasado colonial. En consecuencia, ni los conservadores como Juan León Mera liberan con la configuración católica del país, ni los liberales como Riofrío logran construir un proyecto republicano auténtico que establezca con claridad una nueva figuración social para los sectores dominados.

Ahora, el otro elemento en mención, el elitismo, está presente tanto en la conformación del espacio social nacional que excluye y descalifica, como en la dificultad para reconocer, económica y etnográficamente, a los sectores aborígenes y populares. Si se observa *Cumandá* se apreciará, por ejemplo, cómo el discurso hegemónico corresponde a José Domingo de Orozco, terrateniente primero, luego sacerdote. El indígena deambula por el Ecuador excluido y a la luz de los dictámenes de la principalía, lo cual le impide no solo preservar sus tradiciones vitales y ancestrales sino asentar una identidad propia, no impuesta, que lo legitime y defienda de los intereses de los poderosos. Finalmente, pensamos que en *La Emancipada* se textualiza una pauperización en la que, como único aspecto a destacar, la mujer consolida un espacio concreto de libertad y rebeldía.

## Capítulo IV. Conclusiones, diferencias y diálogo intertextual

Para finalizar, este apartado metodológico propondrá conclusiones por ejes temáticos; esto con el fin de que sea más expedito el establecimiento de los puntos de diálogo o ruptura entre las novelas planeta de esta tesis: *María* (1867) de Jorge Isaacs, y *Cumandá* (1879) de Juan León Mera.

### **Historia, raza y concepto de nación: Ecuador y Colombia, repúblicas de papel y tinta.**

Las similitudes históricas entre ambas obras son fácilmente identificables. No solo porque en 1867 y 1879 se estuviera imponiendo el régimen liberal en ambos países, sino porque las luchas intestinas tuvieron como contendientes a los mismos actores políticos y eclesiásticos. Además de esto, los textos vuelven hacia el pasado para presentar la influencia de las hegemonías sobre la cultura y las manifestaciones civiles e ideológicas de las comunidades negras e indígenas; las mismas que fueron incorporadas a la nación a través de la cristianización. En cuanto al asunto etnográfico, tanto *María* como *Cumandá* dan cuenta de la problemática que hubo para incorporar a los subalternos a la vida republicana. Las novelas dan cuenta de las dificultades de la sociedad decimonónica para aceptar a grupos étnicos no blancos con expresiones culturales diferentes. En ese orden de ideas, y si bien es cierto que en *María* la observación literaria reivindica saberes y perspectivas de futuro, no lo es menos que en *Cumandá* las expresiones ancestrales/identitarias son asumidas como tradiciones que debían superarse. A raíz de lo anterior, concluimos que el concepto de nación que hay en *María* y *Cumandá*, sobre todo en esta última, aclaramos, es no solo excluyente sino homogeneizador. Si bien Isaacs realiza un reconocimiento tanto étnico como cultural del negro, no se puede decir que lo

mismo suceda con Juan León Mera. Para él, el indígena, en tanto salvaje, no es apto para integrar una demografía con tendencia al blanqueamiento y la unificación ideológica y dialectal.

### **Estilo, técnica y miradas de autor: tras las huellas de la creación literaria.**

En lo concerniente al estilo es apenas necesario indicar que la novela de Isaacs es más depurada, mejor lograda y auténtica. No obstante, ambos autores bebieron de las fuentes románticas y realistas europeas y a partir de ellas elaboraron sus ficciones en tierras americanas. Si, analógicamente, puede decirse que *María* es a Colombia lo que *Cumandá* a Ecuador, hay que advertir que la destreza narrativa de Isaacs es mucho mayor que la del ambateño Juan León Mera, razón por la cual su obra ocupa el más alto lugar dentro del parnaso romántico hispanoamericano. Vistas desde una perspectiva técnica, *María* es mejor lograda que *Cumandá*. Mientras Juan León Mera fuerza el idilio y la trama para que Carlos y la joven salven la patria a través de la regeneración cristiana, Isaacs presenta un drama menos pretencioso ideológicamente pero, quizá, por eso mismo, mucho más fluido y sugerente. Indiscutible resulta el hecho de que tanto el estilo como la técnica estén ceñidas a las intenciones autorales, evidentemente estéticas pero también políticas. Si se observa el caso de *María*, por ejemplo, podrá constatar un desplazamiento que va desde el espacio de las hegemonías hasta donde viven, trabajan y mueren los esclavos. Si bien Isaacs no plantea una manumisión totalizante, es muy cierto el hecho de que en muchos de los pasajes de su novela se percibe la mano del liberal radical, del hombre con sendas inquietudes humanísticas. *Cumandá*, por su parte, no plantea ninguna fisura en cuanto a la postura tradicionalista y ultraconservadora de su autor. Lejos de un interés humanístico, a Juan León Mera le interesaba usar la literatura como instrumento de



alienación o, en el mejor de los casos, como instrumento de reivindicación de los valores morales y políticos del conservadurismo. Mientras en *María* la religión integra a raizales y a esclavos provenientes de las costas africanas, en *Cumandá* la religión da cuenta del radicalismo de un autor convencido de que solo a través de una dictadura teocéntrica el Ecuador podría encaminarse hacia la modernidad republicana.

### **Patriarcado, presencia femenina y vinculación con el proyecto secular.**

Sin lugar a dudas la presencia de la sociedad patriarcal constituye el principal vaso comunicante entre las dos novelas. Padres e hijos mandaban y dirigían las vidas de las mujeres a ellos unidas a través del ámbito doméstico y productivo. Tanto Isaacs como Mera hicieron una fiel representación de la sociedad en que vivieron y en la cual la voz del padre era la voz de Dios. En los contextos sociales y familiares evocados las mujeres tenían roles asignados y transmitidos de generación en generación: poblar la patria, enarbolar los valores de la sociedad burguesa y católica y ser muestras vivas de decoro y de pudor, eran algunos de los más significativos. Asimismo, es claro que tanto en *María* como en *Cumandá* la instrucción académica y el libre desarrollo del intelecto son negados y confiados a la tutoría de sacerdotes, institutrices y maestros. Las mujeres aprenden a leer el mundo y el contexto inmediato a partir de lo que reciben de quienes están autorizados para formar y dirigir. La presencia femenina es siempre secundaria ante la presencia del hombre que negocia, usa la fuerza y se erige, a veces, como caballero sensible.

En cuanto a la vinculación o no con el proyecto secular hay varios aspectos para matizar: en primer lugar, consideramos que es en *María* donde hay una mayor relación con los procesos de secularización. No queremos dar a entender con esto separaciones entre la Iglesia y el Estado pues no las hay. Lo que pretendemos evidenciar son las idas al pasado

esclavista para introducir paulatinamente el germen de la libertad así como ciertas modificaciones jurídicas. Estas dos acciones constituyen, desde nuestra lectura, las grandes virtudes de la novela de Jorge Isaacs. Insistimos en esto pues son varios los pasajes en que hay sugeridas alusiones a la manumisión. De modo antagónico, *Cumandá* reivindica el adoctrinamiento moral y niega cualquier resistencia ante la homogeneización católica del Estado. No en vano la joven protagonista muere por sembrar semillas de rebeldía. Teniendo en cuenta el fanatismo religioso de Juan León Mera, es apenas comprensible que su obra reclame la presencia de todo cuanto sea necesario para lograr el correcto desarrollo del país. De *María* a *Cumandá* hay una distancia temporal, sí, pero lo más significativo es que hay una diferencia de fondo en la manera de entender el Estado y sus funciones políticas, ideológicas y culturales.

## Referencias bibliográficas

Aedo, María Teresa. "María y la muerte de lo femenino materno". Texto que hace parte de la investigación *Género y Discurso en la configuración de las identidades nacionales en la novela y el ensayo del siglo XIX*. Proyecto Fondecyt n° 1970937. 1997.

Afese (Asociación de Funcionarios y Empleados del Servicio Exterior Ecuatoriano). Disponible en: <http://www.afese.com/img/revistas/revista50/meracumanda.pdf>. (Fecha de consulta: octubre 16 de 2015). Edición número 50.

Aguirre, Fausto. "Estudio introductorio". *La Emancipada*. Quito: Editorial Libresa. 2007.

Alegría, Fernando. *Nueva historia de la novela hispanoamericana*, Hannover, NH: Ediciones del Norte. 1986.

Altamirano, Ignacio Manuel. *La literatura nacional*. México D.F: Editorial Porrúa (ed. de José Luis Martínez). 1949.

Álvarez Andrade, Margot. *Religión, política y educación en Colombia. La presencia religiosa extranjera en la consolidación del régimen conservador durante la Regeneración*. Manizales: Universidad de Caldas. 2011.

Álvarez Gardeazábal, Gustavo. *La novela colombiana: entre la verdad y la mentira*. Bogotá: Plaza y Janés Editores. 2000.

Anderson Imbert, Enrique. *Historia de la literatura hispanoamericana. I. La colonia: cien años de república*. México D.F: Fondo de Cultura Económica. 1954.

Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F: Fondo de Cultura Económica. 1993.

\_\_\_\_\_. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F: Fondo de Cultura Económica. 1993.

Ángel Sánchez, Ricardo. *Jorge Isaacs: Don Quijote de América y su amada María*. Cali: Revista Poligramas edición 23. Universidad del Valle. 2005. 433-440.

Angenot, Marc et al. *Teoría literaria*. Madrid: Siglo XXI editores. 2009.

Annino, Antonio y Guerra, Francois-Xavier. *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX*. México D.F: Fondo de Cultura Económica. 2003.

Arciniegas, Germán. *Genio y figura de Jorge Isaacs*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires. 1967.

Arias Vanegas, Julio. *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales*. Bogotá: Universidad de Los Andes. 2007.

Avelar, Idelber. *Transculturación en suspenso: los orígenes de los cánones narrativos colombianos*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. 2015.

Ayala Mora, Enrique. "La fundación de la república: panorama histórico 1830-1859". En: *Nueva historia del Ecuador*. V. 7. Quito: Corporación Editora Nacional & Grijalbo. 1990. 143-195.

\_\_\_\_\_. *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia*. Quito:1994. Disponible en <http://www.flacso.org.ec/docs/anthisayala.pdf>. (Fecha de consulta: 2 de enero de 2015).

Barrera, Trinidad. *Del centro a los márgenes: narrativa hispanoamericana del siglo XX*. Sevilla: Universidad de Sevilla. Secretariado de publicaciones. 2003.

Barrera, Trinidad. Introducción. "*Cumandá o un drama entre salvajes*". Sevilla: Alfar. 1998. Disponible en: [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/introduccion-cumanda-o-un-drama-salvaje/html/4a799bb3-a11b-47a6-8667-5df9133711f8\\_7.html#I\\_0](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/introduccion-cumanda-o-un-drama-salvaje/html/4a799bb3-a11b-47a6-8667-5df9133711f8_7.html#I_0). (Fecha de consulta: octubre 24 de 2017).

Barthes, Roland. "Introducción al análisis estructural de los relatos". Comp. Silvia Niccolini. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. 1977.

Bastian, Jean Pierre. *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México D.F: Fondo de Cultura Económica. 1997.

Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. Buenos Aires: Siglo XXI editores. 1989.

Bermúdez, Isabel Cristina. *El ángel del hogar: una aplicación de la semántica liberal a las mujeres en el siglo XIX andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. 2008.

Bermúdez, Susy. "El bello sexo y la familia durante el siglo XIX en Colombia". Bogotá: Universidad de los Andes. Disponible en: file:///C:/Users/Alejandro/Downloads/-data-H\_Critica\_08-03\_H\_Critica\_08.pdf (Fecha de consulta: 20 de julio de 2016).

Bertaccini, Tiziana. *Ficción y realidad del héroe popular*. México D.F: Universidad Iberoamericana. 2001.

Bhabha Homi. *Nación y narración: entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Buenos Aires: Siglo XXI editores. 2010.

Bourdieu, Pierre. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama. 1° ed. 1998.

Botero Villegas, Luis Fernando. *Ecuador siglos XIX y XX. República, 'construcción' del indio e imágenes contestadas*. Quito: Gaceta de Antropología. 29 (1), artículo 03. 2013.

Brennan, Tymothy. "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.

Brion Davis, David. *El problema de la esclavitud en la cultura occidental*. Buenos Aires: Editorial Paidós. 1968.

Brown, Jonathan. *La tradición cortés en la cultura colombiana del siglo XIX*. Nueva York: Revista *The Americas* vol. XXXVI, No. 4. 1980. 445-64.

Brunner, José Joaquín. *Modernidad, centro y periferia. Claves de lectura*. Santiago de Chile: Revista Estudios Públicos vol. 83. 2001. 241-263. Disponible en: [http://www.cepchile.cl/cep/site/artic/20160303/asocfile/20160303184847/rev83\\_brunner.pdf](http://www.cepchile.cl/cep/site/artic/20160303/asocfile/20160303184847/rev83_brunner.pdf). (Fecha de consulta: 7 de enero de 2017).

Calasso, Roberto. *La literatura y los dioses*. México D.F: Anagrama. 2000.

Campos, Francisco. *Plácido*. Guayaquil: Imprenta y Encuadernación de Calvo y Ca. 1871.

Cantero Rosales, Ángeles. *De perfecta casada a ángel del hogar o la construcción del arquetipo femenino en el XIX*. Granada: Ediciones Universidad de Granada. 2007.

Carrasco G, Patricia. *Hagiografía e invención en Plácido (1871), novela de Francisco Campos*. Quito: Kipus, Revista andina de letras. 2011. 51-75.

Carilla, Emilio: *Hispanoamérica y su expresión literaria*. Buenos Aires: Editorial Eudeba. 1969.

Carrión, Benjamín. *El nuevo relato ecuatoriano*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1958.

Carvajal, Mario. *María*. Cali: Edición del Centenario de la obra: 1867-1967. Universidad del Valle. 1971.

Ceballos Gómez, Diana L. "Desde la formación de la república hasta el radicalismo liberal (1830-1886)". En: *Historia de Colombia* (Luis Enrique Rodríguez Baquero et al). Bogotá: Punto de lectura. 2011. 165-217.

Chanady, Amaryll. "La conceptualización del otro en las sociedades periféricas". Comp. Francisco Theodosiádis. *Alteridad. ¿la (des)construcción del otro?* Bogotá: Editorial Magisterio. 1996.

Chávez Bueno, Raúl. *Antonio Cornejo Polar y los avatares de la cultura latinoamericana*. Lima: Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 2004.

Cortázar, Julio. *Clases de literatura. Berkeley 1980*. México D.F: Editorial Alfaguara. 2000.



Corvalán, Luis. "El proyecto conservador". En: *Los proyectos nacionales en el pensamiento político y social chileno del siglo XIX*. Santiago de Chile: Ediciones UCSH. 2002. 55-60.

Cros, Edmond. *Teoría literaria*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. 2009.

Cruz Kronfly, Fernando. *El contexto cultural en dos novelas colombianas del siglo XIX*. Bogotá: Editora Richmond, S.A. 2016.

\_\_\_\_\_. *La sombrilla planetaria: modernidad y postmodernidad en la cultura*. Medellín: Sílabo Editores. 2016.

Cueto Vásquez, Carlos César. *Liberalismo radical en Colombia (1863-1885) y Ecuador (1895-1915)*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. 2010.

Curcio Altamar, Antonio. *Evolución de la novela en Colombia*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. 1957.

Dabéne, Olivier. *América Latina en el siglo XX*. Madrid: Editorial Síntesis. 2000.

Darío, Rubén. *María*. Edición de Consuelo López Rodríguez. Biblioteca EDAF, S.A. Madrid: 2003.

Díaz Castro, Eugenio. *Manuela*. Ediciones Universales. Bogotá: 1988.

Dobbelaere, Karel. *Secularización: un concepto multidimensional*. México D.F: Universidad Iberoamericana. 1994.

Duchet, Claude. "Posiciones y perspectivas Sociocríticas". En: *Sociocríticas y prácticas textuales: cultura de fronteras*. M.-Pierrette Malcuzyński. Amsterdam: 1991.

Durkheim, Émile. *The Division of Labour in Society*. New York: The Free Press. 1964.

Eco, Umberto. *Interpretación y sobreinterpretación*. Londres: Cambridge University Press. 1992.

\_\_\_\_\_. *Lector in fabula*. Barcelona: Editorial Lumen. 1979.

Esteban Porrás del Campo, Ángel. *Introducción al estudio de Cumandá*. Centro Virtual Cervantes. Disponible en: [www.centrovirtualcervantes.com](http://www.centrovirtualcervantes.com). (Fecha de Consulta: 4 de diciembre de 2015).

Fernando, Nina. *La letra con sangre entra. La emancipada (1863) de Miguel Riofrío, primera novela ecuatoriana*. Quito: Kipus. *Revista Andina de Letras*. Edición XXII. 2007.

Flores M. Diana. *Miguel Riofrío Sánchez y su obra La Emancipada*. México D.F: Fondo de Cultura Económica. 2003.

Florián Buitrago, Maribel. *La María de Jorge Isaacs y su aporte en la construcción de la identidad de los sujetos*. Disponible en: <http://www.revistatabularasa.org/numero-9/15florian.pdf>. (Fecha de consulta: 17 de febrero de 2016).

Folger, Robert. *Escribiendo la independencia: perspectivas postcoloniales sobre la literatura hispanoamericana del siglo XIX*. Madrid: Editorial Iberoamericana. 2010.

Franco, Jean. *La cultura moderna en América Latina*. México D.F: Joaquín Mortiz. 1971.

Friedemann, Nina. *La saga del negro: presencia africana en Colombia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. 1993.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método*. Salamanca: Ediciones Sígueme. Quinta edición. 1993.

Galeano Sánchez, Juan Camilo. *Repensando a María: esclavismo, antisemitismo y machismo en la obra de Jorge Isaacs*. Medellín: Revista Ratio Juris. Vol 6 N° 13. Universidad Autónoma Latinoamericana. 2011. 17-36.

García García, Emilio. *Bartolomé de las Casas y los Derechos Humanos*. Salamanca: Editorial San Esteban. 2011.

Giberti, Eva y Fernández, Ana María. *La mujer y la violencia invisible*. Buenos Aires: Editorial Suramericana. 1989.

González Suárez, Federico. *Historia general de la República del Ecuador tomo I*. Quito: Fundación Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 2016.

González, Fernán. *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá: Editorial Cinep. 1997.

Guerra Vilaboy, Sergio. *Breve Historia de América Latina*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. 2006.

Guerra, Francoise-Xavier. *Modernidad e independencias: Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México D.F: Fondo de Cultura Económica. 1993.

Gunther, John. *El drama de América Latina*. Buenos Aires: Editorial Claridad. 1942.

Grillo, Max. *En defensa de María*. Revista de América. Vol 6. 1946. 174.

Gutiérrez Girardot, Rafael. *Modernismo. Supuestos históricos y culturales*. México D.F: Fondo de Cultura Económica. 1983.

Halperin Donghi, Tulio. *Historia Contemporánea de América Latina*. Madrid: Alianza Editorial. 1986.

Heidegger, Martin. *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Universidad 1997.

Henao, Darío. *Memorias del Primer Simposio Internacional Jorge Isaacs: el creador en todas sus facetas*. Cali: Programa editorial Universidad del Valle. 2005.

Henríquez Ureña, Pedro. *Historia de la cultura en la América Hispánica*. México D.F: Fondo de Cultura Económica. 1947.

Henríquez Ureña, Pedro. *La Novela Romántica Latinoamericana*. La Habana: Casa de las Américas. 1969.

Hoyos Mazuera, María Ximena. *Erotismo velado y decoro en María de Jorge Isaacs*. Cali: Universidad del Valle. 2010.

Isaacs, Jorge. *María*. Ed. crítica de Alfonso Reyes. Bogotá: Editorial Norma. 1990.

\_\_\_\_\_. Ed. crítica de Donald McGrady. Madrid: Cátedra. 1986.

\_\_\_\_\_. Ed. crítica de Flor María Rodríguez Arenas. Colorado: Ediciones Stockcero. 2008. Impreso.

\_\_\_\_\_. Edición del centenario de la obra: 1867-1967. Cali: Universidad del Valle. 1967.

Izard Llorens, Miquel. *Latinoamérica. Siglo XIX. Violencia, subdesarrollo y dependencia*. Madrid: Editorial Síntesis. 1990.

Jarrín, Humberto. *Lógica narrativa. Nivel morfosintáctico, nivel semántico y plano de la narración*. Cali: Universidad Autónoma de Occidente. 2008.

Jitrik, Noé. "El secreto encanto de Jorge Isaacs". En: *Memorias del Primer Simposio Internacional Jorge Isaacs: el creador en todas sus facetas*. Cali: Universidad del Valle. 2005.

Kaplan, Marcos. *Formación del Estado Nacional en América Latina*. Buenos Aires: Amorrortu editores. 1976.

Kushner, Eva. "Articulación histórica de la literatura". En: *Teoría literaria*. México D.F: Siglo XXI Editores. 2009.

Lander, María Fernanda. *Modelando corazones. Sentimentalismo y urbanidad en la novela hispanoamericana del siglo XIX*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora. 2003.

León, Catalina. *Hispanoamérica y sus paradojas en el ideario filosófico de Juan León Mera*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. Ediciones Abya-Yala. 2001.

Loaiza Cano, Gilberto. *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación. Colombia, 1820-1886*, Bogotá: Universidad Externado de Colombia. 2011.

Maíz Suárez, Ramón. *Nación y literatura en América Latina*. Ediciones Prometeo. Buenos Aires: 2007.

Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Editorial Amauta. VII. 1977.

Marramao, Giacomo. *Cielo y tierra: genealogía de la secularización*. Barcelona: Paidós 1998.

Martínez Cabrera, Érika. *Carnaval negro: veinte poetas argentinas de los años 80*. Granada: Universidad de Granada. 2008.

\_\_\_\_\_. *La novela histórica en Colombia. 1844-1959*. Bogotá: Editorial Kelly. 1962.

Martínez, Fabio. *Las biografías de Jorge Isaacs*. Cali: Revista Poligramas. Edición 23. Programa editorial Universidad del Valle. 2005. 57-75.

\_\_\_\_\_. *El viajero y la memoria: un ensayo sobre la literatura de viaje en Colombia*. Cali: Programa editorial Universidad del Valle. 2005.

Marx, Karl y Engels, Friedrich (1848): *El manifiesto comunista*, Madrid: Cenit. 1932.

Mayos Goncal, Solsona. *La Ilustración*. Barcelona: Editorial Universitat Oberta de Catalunya. 2007.

Mejía Duque, Jaime. *Isaacs y María: el hombre y su novela*. Medellín: Editorial Lealon. 1979.

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

Menton, Seymour. *La novela colombiana: planetas y satélites*. México D.F: Fondo de Cultura Económica. 2007.

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

\_\_\_\_\_, Ed. crítica de Trinidad Barrera. Sevilla: Alfar. 1989.

\_\_\_\_\_. *Cumandá*. Ed. crítica de Ángel Esteban. Madrid: Cátedra. 1998.

\_\_\_\_\_. *Ojeada histórico-crítica sobre la poesía ecuatoriana desde su época más remota hasta nuestros días*. Quito: 1868. 2.<sup>a</sup> edición, aumentada con apéndices, Barcelona. 1893. Disponible en: [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/introduccion-cumanda-o-un-drama-salvaje/html/4a799bb3-a11b-47a6-8667-5df9133711f8\\_7.html](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/introduccion-cumanda-o-un-drama-salvaje/html/4a799bb3-a11b-47a6-8667-5df9133711f8_7.html). (Fecha de consulta: 10 de junio de 2015).

Monsiváis, Carlos. *Aires de Familia: sociedad y cultura en América Latina*. México D.F: Anagrama. 2000.



\_\_\_\_\_. *Los ídolos a nado*. Madrid: Penguin Random House Grupo Editorial España. 2011.

Morales Padrón, Francisco. *América en sus novelas*. Madrid: Ediciones cultura hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana. 1983.

Moraña, Mabel. "Transculturación y latinoamericanismo". Bogotá: Cuadernos de Literatura 21.41. (153-166). Disponible en: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cl21-41.trla> (Fecha de consulta: 15 de julio de 2017).

Moreno Durán, Rafael Humberto. "Vaticinio desde el paraíso". En: *Denominación de origen*. Bogotá: Tercer Mundo editores. 1998.

Navarrete Barzola, Olga Clementina. *Análisis narratológico de la obra Cumandá del escritor ecuatoriano Juan León Mera y su aporte axiológico a la Literatura Infantil y Juvenil*. Tesis de Maestría. Loja: Universidad Técnica Particular de Loja. 2014.

Navarrete, María Cristina. *Génesis y desarrollo de la esclavitud en Colombia siglos XVI y XVII*. Cali: Programa editorial Universidad del Valle. 2005.

Navascués Martín, Javier. "Imagen de la Iglesia en la literatura hispanoamericana contemporánea". J.I. Saranyana, E. de la Lama, M. Lluch (eds.). *Qué es la Historia de la Iglesia*. Pamplona. Eunsa, 1996. 367-384.

Navia Velasco, Carmiña. *María: una lectura desde los subalternos*. Cali: Revista Poligramas edición 23. Programa editorial Universidad del Valle. 2005. 31-54.

Neruda, Pablo. *Antología fundamental*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello. 1997.

Novoa, Alejandro. *Recopilación de Mensajes dirigidos por los Presidentes y Vicepresidentes de la república, Jefes Supremos y Gobiernos Provisorios a las Convenciones y Congresos Nacionales*. Guayaquil: Ediciones. A. Novoa. 1900.

Ong, Walter. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. México D.F: Fondo de Cultura Económica. 2011.

Orrego Penagos, Juan Luis. *Liberales y conservadores en el siglo XIX: un viejo debate*. Barranquilla: Historia Caribe. Vol. III. Núm. 8. Ediciones Universidad del Atlántico. 2003.

Ortiz Mesa, Luis Javier. *Ganarse el cielo defendiendo la religión. Guerras civiles en Colombia. 1840-1902*. Bogotá: Ediciones Unibiblos. 2005.

Ospina Mesa, César Andrés. "El sueño de la modernidad en *Titania* (1892) de Alfredo Baquerizo Moreno". En: *La novela ecuatoriana del siglo XIX*. Bogotá: 2012. 189-217.

Palacios, Eustaquio. *EL Alférez Real*. Bogotá: Ediciones Universales Bogotá. 1960.

Patiño Villa, Carlos Alberto. *Guerra y construcción del Estado en Colombia: 1810-2010*.

Universidad Militar Nueva Granada. Bogotá: División de Publicaciones. 2010.

Paz, Juan José; Cepeda, Miño. *Eloy Alfaro: pensamiento y políticas sociales*. Quito:

Ediciones del Ministerio Coordinador de Desarrollo Social. 2012.

Pedraza, Sandra. "La educación de las mujeres: el avance de las formas modernas de feminidad en Colombia". Bogotá: Revista de Ciencias Sociales N° 41. Universidad de Los Andes. 2011. 72-83.

Pageaux, Daniel – Henri. "Eléments pour une lectura de *Cumandá*". *Le roman romantique latinoaméricaine et ses prolengements*. París: L'Harmatan, 1984, 2013 – 228

Peña Gutiérrez, Isaías. *Manual de Literatura Latinoamericana*. Bogotá: Educar Editores, S.A. 1987.

Perús, Françoise. *De selvas y selváticos: ficción autobiográfica y poética narrativa en Jorge Isaacs y José Eustaquio Palacios*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 1998.

Pineda Botero, Álvaro. *La fábula y el desastre: estudios críticos sobre la novela en Colombia. 1650-1931*. Medellín: Ediciones Eafit. 1999.

Pozas, Mario A. *El liberalismo hispanoamericano en el siglo XIX*. Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/EI%20Liberalismo%20iberoamericano%20en%20el%20siglo%20XIX.pdf>. (Fecha de consulta: 5 de diciembre de 2014).

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

Propp, Vladimir. *Morfología del cuento*. Madrid: Segunda edición. Editorial Fundamentos. 1970.

Quezada Plata, William Elvis. El catolicismo liberal (o liberalismo católico) en la Colombia decimonónica. Disponible en: <http://revistas.usbbog.edu.co/index.php/Franciscanum/article/view/99/97> (Fecha de consulta: 16 de agosto de 2015).

Rama, Ángel. *La crítica de la cultura en América Latina*. Caracas: Monte Ávila. Biblioteca Ayacucho. 1972.

Ramos, Julio. *Desencuentros de la modernidad en América Latina, literatura y política en el siglo XIX*. México D.F: Fondo de Cultura Económica. 1989.

Ricoeur, Paul. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente sentido*. Buenos Aires: Siglo XXI editores. 1995.

\_\_\_\_\_. *Tiempo y narración*. Buenos Aires: Siglo XXI editores. 1995.

Riofrío, Miguel. *La Emancipada*. Cuenca: Publicaciones del Departamento de Difusión Cultural de la Universidad de Cuenca. 1983.

Rodríguez–Arenas, Flor María. "Del realismo descarnado al naturalismo mediante la ética en *El hombre de las ruinas*, (1869). de Francisco Javier Salazar Arboleda". En: *La novela ecuatoriana del siglo XIX*. New York: Ediciones Stockcero. 2012.

Rojas, Cristina. *Civilización y violencia, la búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá: Ediciones Norma. 2001.

Romero, José Luis. *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, S.A. 2001.

Sabater, Pedro. *La mujer*. El Semanario Pintoresco Español, 2º ser. 4, 1842. 115-116.

Sánchez Ángel, Ricardo. "Jorge Isaacs: Don Quijote de América y su amada María". Comp. Darío Henao. *Memorias del Primer Simposio Internacional Jorge Isaacs: el creador en todas sus facetas*. Cali: Programa editorial Universidad del Valle. 2005.

Sanders James, E. *Ciudadanos de un Pueblo Libre: liberalismo popular y raza en el suroccidente de Colombia en el siglo XIX*. En: *Revista Historia Crítica*, Ed. n° 38. Universidad de los Andes, Bogotá, 2009. 172-203. Disponible en:

<http://historiacritica.uniandes.edu.co/view.php/592/index.php?id=592>. (Fecha de consulta: 2 de enero de 2015).

Schurz, William Lytle. *This New World: the Civilization of Latin America*. Londres: George Allen and Unwin. 1961.

Sommer, Doris. *El mal de "María": (con)fusión en un romance nacional*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Alicante: 2010.

\_\_\_\_\_. *Ficciones fundacionales, las novelas fundacionales de América Latina*. México D.F: Fondo de cultura Económica. 2009.

Spivak, G. Chakravorty. "Especulaciones dispersas sobre el subalterno y lo popular". En: Prosopopeya. Revista de Crítica Contemporánea. Valencia: Universidad de Valencia, Nº 6, 2008-2009. 11-28.

Suárez Fernández, Luis. *Historia general de España y América*. Volumen 15. Madrid: Ediciones Rialp. 1989.

Tejeda, Ethan. *María leída a la luz del incendio*. Cali: Programa editorial Universidad del Valle. 2010.

Theodosiadis, Francisco. "Los primeros contactos y la invención de la alteridad". En: *Alteridad ¿La (des)construcción del otro?* Bogotá: Editorial Magisterio. 1996.

Tobar Donoso, Julio. *Historia de la Iglesia en el Ecuador*. Quito: Ediciones Abya-Yala. 2001.

Trabucco, Federico. *Constitución de la República del Ecuador, dictada el año 1843, Constituciones del Ecuador*. Quito: Universidad Central. 1975.

Ugarte, Manuel. *La nación latinoamericana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho. 1987.

Urriago Benítez, Hernando. "Jorge Isaacs y José de Alençar: dos momentos del romanticismo en América Latina". Cali: En: *Memorias del Primer Simposio Internacional Jorge Isaacs: el creador en todas sus facetas*. Programa editorial Universidad del Valle. 2005. 425-432.

Van Dijk, Teun A. *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa Editorial. 1998.

Vásquez Benítez, Edgar. *Historia de Cali en el siglo XX. Sociedad, economía, cultura y espacio*. Cali: 2001.

Vauchez, André. "El santo". En: *El hombre medieval*. Jacques Le Goff (Ed.). Madrid: Alianza Editorial. 1991. 323-358.

Velasco, Santiago. "Literatura Nacionalista" *Historia y antología de la literatura hispanoamericana*. Buenos Aires: 2014. 53-68.

Velásquez Toro, Magdala, "Condición Jurídica y Social de la Mujer" *Nueva Historia de Colombia. Vol.4.* Bogotá: Editorial Planeta. 1989. 9-61.

Velásquez, Rogelio. *La esclavitud en la María de Jorge Isaacs.* Medellín: Editorial Universidad de Antioquia. Revista N° XXXIII. 1957. 91-104.

Vergara Romero, Mario Diego. *Sociedades Negras en la Costa Pacífica del Valle del Cauca durante los siglos XIX y XX.* Cali: Gobernación del Valle- Colección de Autores Vallecaucanos. 2003.

Villalpando Licón, Azuvia. *Construir la nación en el siglo XIX latinoamericano. Novela nacional e historia.* Disponible en:[http://www.academia.edu/8840477/Construir\\_la\\_nacional\\_e\\_historia](http://www.academia.edu/8840477/Construir_la_nacional_e_historia).(Fecha de consulta: 5 de abril de 2016)

Villegas, Jorge. *Colombia: Enfrentamiento Iglesia-Estado. 1819-1887,* Medellín: Centro de Investigaciones Económicas C.I.E. Universidad de Antioquia. 1977.

Williams, Raymond. *The Colombian Novel. 1844-1987.* Austin: Universidad de Texas, 1991.

Zanetti, Susana E. *La lectura de María: constitución de un clásico hispanoamericano.* Disponible en: [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-lectura-de-maria-constitucion-de-un-clasico-hispanoamericano/html/83792182-4152-45a1-ba86-947758507484\\_8.html](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-lectura-de-maria-constitucion-de-un-clasico-hispanoamericano/html/83792182-4152-45a1-ba86-947758507484_8.html). (Fecha de consulta: 28 de enero de 2016).