

Un lugar para otear el mundo: *La Casa de las dos Palmas* del novelista colombiano Manuel Mejía Vallejo

Alba Doris López Restrepo
Antropóloga, investigadora independiente
Dirección electrónica: albade44@hotmail.com

López Restrepo, Alba Doris (2011). "Un lugar para otear el mundo: *La Casa de las dos Palmas* del novelista colombiano Manuel Mejía Vallejo". En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Vol. 25 N.º 42, Medellín, pp. 175-202.
Texto recibido: 02/05/2011; aprobación final: 24/10/2011.

Resumen. El género de la novela histórica constituye una fuente importante de información para el antropólogo. El autor, sujeto cultural, no solo actúa como etnógrafo e informante sino que proporciona una topografía ficcional donde se observan rasgos culturales y estructuras significativas de una sociedad y/o de una época. En esta obra de Manuel Mejía Vallejo se imbrican la territorialidad mítica de los indígenas embera y la de los antioqueños, y se ilustran ambos imaginarios enmarcados en la colonización antioqueña, desde fines del siglo XIX a mediados XX. De esta manera, se ficcionaliza un proceso histórico importante en la historia de Colombia.

Palabras clave: Colombia, Antioquia, literatura, antropología, novela histórica, indígenas embera, colonización antioqueña.

A place to observe the world: The House with two Palms, of the Colombian novelist Manuel Mejía Vallejo

Abstract. The historic novel genre is an important source of information for anthropologist. The writer as cultural subject is both an ethnograph and an informant, and provide a fictional topography where can be observed cultural characteristics and significant structures of a society and/or a time. In this Manuel Mejía Vallejo's book, are imbricated Embera Indians mythic territoriality and the antioqueñan people one, also are illustrated both imaginaries remarked by antioquian colonization, among the end of XIXth century to middle of XXth century. In this way, is fictionalized an important process in Colombian history.

Keywords: Colombia, Antioquia, literature, anthropology, historical novel, indigenous embera, colonization.

La senda de la lectura¹

La Casa de las dos Palmas, de Manuel Mejía Vallejo, relata los años maduros de un descendiente de colonizadores y fundadores que decide reconstruirla en un acto que significa también la reconstrucción de la historia de la familia Herreros y la de su pueblo Balandú, fundado por su padre y por su abuelo. Con esta familia, se recorre un tramo de la historia de Antioquia correspondiente a fines del siglo XIX y comienzos del XX, años de guerras civiles y enfrentamientos entre los liberales y los conservadores; años, también, de la avanzada antioqueña que coloniza tierras hacia el suroccidente de Colombia. Balandú, es el lugar ficticio donde ocurren los acontecimientos, construido con referentes de los municipios Jericó, de donde es oriundo el autor, y Jardín, donde pasó su adolescencia y juventud, situados ambos al suroccidente de Antioquia y limítrofes entre sí.

Un referente histórico claro es la presencia del general Uribe Uribe, héroe personal de Enrique Herreros desde la Guerra de los Mil Días, presente en sus delirios de posguerra hasta su muerte. El ambiente conservador de Antioquia como terreno neutral (1860) y el gobierno de Berrío hasta 1873, periodo del que se dice que hubo una modernización sin modernidad, refuerzo de los valores tradicionales de familia, religiosidad, moral doméstica y trabajo material (Cinep-Colciencias, 1998: 79-87) fue el ambiente en que los padres Herreros procrearon su familia y se establecieron en lo que sería Balandú. Así las cosas, su llegada se inscribe en la fase temprana de la colonización antioqueña bajo dos modalidades: la primera, las concesiones realengas y la segunda —contexto de Efrén Herreros—, la colonización comercial que impulsó el latifundio ganadero (Cinep-Colciencias, 1998).

En esta lectura se hace el seguimiento de los imaginarios sobre la colonización antioqueña a partir de la fundación de pueblos como una creación del mundo y la imbricación con el mito embera al respecto. Esta propuesta, a partir de la etnografía, puede arrojar nuevas luces en la comprensión de la antioqueñidad, en tanto depositaria de tradiciones de diverso origen, impelidas a un proceso de hibridación cultural; así mismo, a indagar en la construcción del mundo ficcional en el que se sitúa *La Casa de las dos Palmas* (García, 1989). La búsqueda de las relaciones estructurales entre la realidad y la ficción se apoya en el método de análisis literario de la sociocrítica que se acerca a la antropología (Cros, 1989). Se acude a la propuesta bajtiniana sobre la novela como fenómeno plural y al concepto de cronotopo para el análisis espacio-temporal (Bajtín, 2005). De igual manera, al concepto de “descripción densa”

1 Esta investigación corresponde al trabajo de grado de la especialización en hermenéutica literaria en la Universidad Eafit. Ante la pregunta por el lugar de la mitología en la literatura antioqueña, surgió la posibilidad de analizar esta novela, por sus múltiples elementos en este sentido, bajo la tutela del profesor Augusto Escobar. El trabajo de grado fue orientado por la profesora Alba Clemencia Ardila. Sea esta la ocasión para agradecer a ambos su escucha y su apoyo.

formulado por Geertz para el análisis discursivo subyacente en la obra sobre la antioqueñidad (Geertz, 1997).

Sobre los imaginarios culturales en esta novela en particular existen como antecedentes las menciones a las influencias del contexto sociocultural y a los momentos históricos asociados a la infancia o juventud de Manuel Mejía Vallejo. Se plantean las referencias a estos universos culturales como recuerdos y huellas en la vida del escritor que se plasman en sus obras, no como una propuesta de análisis simbólico del mundo ficcional construido en *La Casa de las dos Palmas* y su contribución al análisis y comprensión del mundo fáctico en el que se desarrollan. Tampoco se ha explorado el lugar de la cosmovisión indígena en la producción literaria de este escritor, en la posibilidad de imbricarse con otras cosmovisiones u otros sentidos para crear un mundo ficcional reservado hasta ahora para el mito.

Esta propuesta de análisis parte de la hipótesis del autor como etnógrafo, es decir, como observador e intérprete de un contexto cultural que luego inscribe como discurso social, enriquecido por las posibilidades de la literatura. Así, se puede intentar con Geertz un rastreo de la descripción densa que hace Manuel Mejía Vallejo de un mundo construido por él mismo, sobre la base de su experiencia vital e intelectual. Dice Geertz que los escritos antropológicos también “son ficciones en el sentido de que son algo «hecho», algo «formado», «compuesto» —que es la significación de fictio— no necesariamente falsas o inefectivas o meros experimentos mentales del «como si»”(Geertz, 1989: 28). Plantea que en la literatura los actores están representados como si no hubieran existido y los hechos como si no hubieran ocurrido; mientras que en la antropología los actores están interpretados como reales y los hechos como ocurridos (Geertz, 1989: 28). Entonces, el lugar del escritor es similar al del antropólogo; difieren sus fines.

Una novela da cuenta de un entorno social y cultural y de un periodo histórico que lo nutre, también de un devenir personal al que no puede sustraerse, a la hora de encontrar forma en el proceso creativo de un autor. Es así como entran a formar parte en ella géneros literarios diversos y la oralidad alimenta y atraviesa la producción literaria; la antropología puede, entonces, con las herramientas de la literatura, recorrer ese mundo siendo el autor su principal informante al lado de los personajes que lo habitan y dan cuenta de su ordenamiento. Es decir, puede hacerse una descripción densa, una interpretación del entramado de símbolos allí presentes, muchos, tomados de la tradición oral y de la vida cotidiana. Este proceso confiere al texto una plasticidad común con el mito, estructura que va recorriendo la historia de los pueblos, dejando unos fragmentos y recogiendo otros, según la necesidad de las gentes de explicarse y explicar su lugar en el mundo.

Ese sería el punto de articulación entre la creación literaria y la creación cultural como expresión simbólica de un modo de vida. Si bien es cierto que el símbolo puede expresar diversos significantes, tiene el límite de la cultura que le da sentido. “Su lugar en el mundo” se refiere al campo delimitado que se le asigna a determinados

símbolos para afirmarse en él, como modelos colectivos de conducta y como nucleadores de un estilo de vida en el cual reconocerse y reconocer a los demás, esto es, la identidad, el sentido de pertenencia a un espacio y a un tiempo con un origen y un devenir comunes que, como todo lo humano, se expresa en el lenguaje.

La tierra y la casa son los núcleos semánticos que se entrelazan en esta obra para construir un cronotopo en el que el componente temporal es extenso y complejo, toda vez que abarca cuatro generaciones de la familia Herreros. La historia oficial de Antioquia desde la llamada Colonización antioqueña hasta la primera mitad del siglo xx, acompaña la historia de los personajes, vivos algunos, otros muertos pero partícipes. La tierra de Balandú y, en ella, La Casa de las dos Palmas, se constituyen en el punto de confluencia de ambas, siendo Efrén Herreros su depositario, difusor y crítico. En cuanto al componente espacial, puede decirse que modela la acción de los personajes en términos de movilidad, sentido de pertenencia e identidad cultural; es el depositario de la historia de la familia y como ella se compone de varios espacios diferentes: el páramo o las tierras altas, la ribera, los ríos mismos que constituyen el pueblo de Balandú y las tierras por fuera de este perímetro. La estructuración de los personajes está en relación directa con los espacios que estos habitan y recorren.

La pregunta sobre la historia oral se hace extensiva a la historia escrita, que aparece como la verdadera, no contaminada por la fantasía atribuida a la primera. De acuerdo con Guillermo Páramo “el mito puede ser más que la versión fantástica, aquello que sirve de marco de referencia para establecer lo que es verosímil. Para decirlo de otra manera, los hombres aceptarían que la verosimilitud pueda resistir tanto la invención del narrador de la tradición oral como el envejecimiento de los textos escritos” (Silva, 1997: 24). Haciendo uso de esa verosimilitud en ambas formas de relatar la historia, Mejía Vallejo construye un mundo ficcional que no solo da cuenta del trasegar de una familia sino de un grupo cultural antioqueño y de la región del Suroeste de Antioquia. En esta narración se trasluce un estilo de vida y de pensamiento anteriores a los fundadores, que correspondería a la cosmovisión embera chamibida² en sus variables de representación de la vivienda y de la tierra. Algunos personajes, presentan rasgos físicos y costumbres atribuibles a sus descendientes en situación de compartir el territorio con los colonizadores y, en muchos casos, trabajando para ellos.

Uno de los retos es seguir el proceso de construcción del territorio y la pauta de asentamiento (páramo/ribera) de ambos grupos humanos. La resultante es la re-

2 Este grupo habita el alto río San Juan y las vertientes cordilleranas del suroeste de Antioquia. Llegaron primero a Andes en 1823 y luego se movilizaron por los municipios emergentes de Jardín, Valparaíso, Támesis, Jericó, Pueblo Rico, Tarso, Bolívar y Betulia, al propio tiempo que los colonos. El etnónimo chamibida corresponde a uno de los grupos dialectales de la etnia embera que asignan categorías de adscripción de acuerdo con el ecosistema que controle cada grupo (Gálvez et ál., 2002: 149).

semantización³ del espacio nombrado aquí Balandú, en el cual se sitúa La Casa de las dos Palmas como principal referente geográfico, histórico y familiar; punto de partida, de tránsito y de llegada. Este elemento es coherente con la historia de vida del autor que pasó su niñez y juventud en el suroeste antioqueño, donde tiene sus ancestros. Así, pasa el registro de lo observado y de lo vivido en la forma novelada que se constituye en testimonio e interpretación, tanto de un contexto sociocultural como de un periodo histórico de manera verosímil, sin que se presente como verdad incuestionable. Otro reto es explorar el proceso de colonización y su correlato en la fundación de pueblos como acto creador que marca un origen y direcciona el destino. Este hecho es vigente a lo largo del texto, narración mítica del origen y del modelo de conducta que contiene el *ethos* de un grupo identificado por lazos de sangre, evidentes en su cosmovisión, en su fenotipo y en su actitud vital.

Queda la observación de los recursos narrativos del autor para construir un mundo inteligible con elementos que conjugan la historia oficial y la tradición oral, induciendo al lector, de paso, a preguntarse por diversos aspectos de la historia del país y de la historia regional; por la validez de conocer su esencia a partir de las expresiones autóctonas; en fin, le sugiere posibilidades para construir un sentido de pertenencia y una noción de patria, a partir de ella misma, en el transcurrir cotidiano. Se evidencia que los textos literarios —ficionales y orales— no son mera fantasía y que constituyen documentos susceptibles de ser consultados desde diversos puntos de vista, para el conocimiento de una sociedad, pues se constituyen en registros de sus significaciones en diversos contextos temporales.

Señalar el horizonte

El texto, constituido por veinticinco capítulos sin subtítulos, comienza a abrirse para el lector, hacia atrás y hacia adelante, como el paisaje ante los fundadores, en especial, el padre de Efrén Herreros “el poderoso de esas regiones, colonizador, aventurero en trances bravos: sometió tierras y gentes, buscó amigos y enemigos, dominó. ¡Tumben monte[sic], siembren pastos! extendía su mirada de agrimensor veterano” (Mejía, 1989: 116).⁴ El epígrafe, dedicado a Álvaro Mutis, es el primer indicio del camino de sentido por el autor: “Que nos acoja la muerte con todos los sueños intactos”. En este caso, el sueño de Efrén Herreros de tener a la familia bajo su cobijo y protección, de tener el poder de guiarla sin repetir la coacción de su padre

3 El término se refiere a la dotación de nuevos sentidos a viejos asuntos, en este caso a un espacio real correspondiente al suroeste antioqueño y que, para efectos literarios se le confiere un nuevo ordenamiento, otro nombre y un sentido del territorio y de la pertenencia exclusivas de los personajes.

4 Los fragmentos que se citan en desarrollo del artículo corresponden a *La Casa de las dos Palmas*. Bogotá: Planeta, 1989).

y saber aconsejar sin autoritarismo ni imposiciones; sueño de tener un matrimonio que no estuviera marcado por la infidelidad y por la imagen de poblador en términos reproductivos, sino de fundador,⁵ en términos de servicio a su terruño. Sueño de no soñar como su padre en apoderarse de las tierras y dominar a costa de la expulsión de otros, sueño de tener el arrojo del hermano mayor para defender sus ideales y proteger a los suyos. Sueño de morir dejando a su prole en un refugio seguro y con lazos de unión entre ellos.

La colonización del suroeste se cumplió bajo las características que se describen en la obra respecto a la infancia de Efrén y el ambiente familiar que se vivía. La configuración del padre corresponde al imaginario de los hombres que, en esa época, por diversas razones —todas de sobrevivencia—, se aventuraron a hacer habitable una tierra considerada “el cabo del mundo”, parte de un “desierto” que comenzaba en lo que hoy se conoce como municipio de Caldas en Antioquia. El imaginario sobre la zona se extendía al río Cauca, percibido como “muy caudaloso, lleno de cataratas, vórtices y remolinos y piedras enormes y angosturas”. Se describía su ribera occidental como una inmensa, espesa y peligrosa selva, en la que se podían contraer enfermedades peligrosas, como la “fiebre o calentura del Cauca”, amén de estar poblada por fieras y tribus salvajes. La enfermedad aludida era similar a la lepra de la que se halla noticia en el personaje misterioso que habitó un tiempo La Casa de las dos Palmas y que resulta ser Juan Herreros (Vélez, 2002: 18).

Este ofrece coherencia histórica respecto al primer informe de la Comisión Corográfica, a comienzos del siglo XIX, sobre la existencia en el lugar de minas de oro, salinas y hulla. De hecho, estas tres actividades económicas fueron ejercidas por los Herreros en diversos momentos, desde el abuelo de Efrén hasta él mismo. Vocación económica que varió con la introducción del ganado y del café y por el interés de reforestar la zona. El hallazgo de una mina de oro fue el comienzo de la existencia de La Casa. Juan Herreros la construyó sin imaginarse que sería el espacio en el que se desarrollaría la historia posterior de su familia, signada por la maldición. Pero ni el territorio ni los recursos eran exclusivos de los colonos que, como los Herreros, llegaron a estas tierras. Allí existía una población indígena también en calidad de migrante, cuya presencia databa de más antiguo. De su asiento en la zona, hay varias versiones, James Parsons cita una cedulación de cuatrocientas treinta y cuatro cabezas de familias aspirantes al sorteo de tierras comunales en Andes, en 1849. Dice que entre ellos estaban incluidos “18 indígenas camíes (sic)”. Para ellos se reservaron diez fanegadas de tierra en 1852. Afirma que “habían emigrado

5 Algunas personas aportaron sus bienes, prestigio y conocimientos para lograr el crecimiento de sus pueblos y recibieron el título de Fundadores. “Su papel fue más notorio y activo donde tuvieron mayor capacidad de concentrar tierras y riqueza y de cohesionar por vías tradicionales (compadrazgo, deudas) a la sociedad local”. Tenían a cambio cierta autoridad entre los pobladores y las autoridades locales e incluso, les pagaban a muchos funcionarios (Vélez, 2002: 393).

pocos años antes desde un pueblo del río Andágueda en la hoya del Chocó” y que su asentamiento en el alto río San Juan, llamado Golota, permaneció hasta 1852. Afirma Parsons que también existían indígenas Caramanta cerca de las cabeceras del San Juan. (Parsons, 1997: 37).

Por su parte, Juan Carlos Vélez afirma que a pesar de la milenaria presencia indígena, el territorio del sur de Antioquia “fue considerado baldío por las autoridades provinciales y quedó sujeto a una legislación cambiante sobre la materia” (Vélez, 2002: 48). En 1835, el Estado entregó 160.496 fanegadas de tierra a Juan Uribe Mondragón, Gabriel Echeverri y Juan Santamaría a cambio de los vales y bonos de deuda pública que percibieran en sus actividades comerciales. El predio, conocido como *Concesión Echeverri*, se ubicaba en lo que se conocía como montaña de Caramanta, en la margen izquierda del río Cauca, entre los ríos San Juan y Arquía. Don Gabriel Echeverri implementó una modalidad de colonización que consistía en donar parcelas a los colonos que dedicaran parte de su tiempo en la construcción y mantenimiento del camino que iría de Fredonia por Bolombolo y que seguiría por la Concesión, hasta el río Arquía en límites con el hoy departamento del Cauca. Parsons precisa que el tiempo exigido era de tres días al año (Parsons, 1997: 37). Así se registra en el texto al caracterizar la obra y el semblante del padre de Efrén: “Había baldíos aun, viejas montañas del indio, desplazado cada vez más hacia otras selvas; el avance era un derecho tomado, no dolía la injusticia al practicarlo, también la tierra y el hombre debían pagar su tributo obligatorio, imponían la ley del arrasamiento creador, según su ángulo de enfoque” (Mejía, 1989: 116).

En el capítulo xv, Roberto se dirige a la Casa del Río, con el propósito de visitar también La Casa de las dos Palmas: “otra vez el camino del Cauca y del Riofrío y del San Juan y del Cartama, hacia la Casa de las Cadenas...” (Mejía, 1989: 230). Aquí se describen límites territoriales que coinciden con la Concesión Echeverri, terrenos en los que posteriormente se fundaron La Soledad (Andes), Piedras (Jericó) y Jardín, poblaciones en las que transcurrió la vida del autor. Se constituye, entonces, en punto de observación y aprendizaje, así como de socialización, dando origen al pueblo de Balandú, espacio y tiempo ficcionales de la obra que nos ocupa. Bien lo dice él mismo en su Advertencia Inútil que prologa su obra *Los abuelos de cara blanca*:

Desde niño, cuando salía a pescar en el San Juan de más piedras que aguas en su cauce, o a pie y a caballo por las trochas de lo que aun era selva grande, ejerció sobre mí una atracción singular ver a los indígenas en sus tambos, o dedicados a tareas cotidianas de sembrar maíz y yuca, modelar vasijas de barro y soplar la flecha en la cerbatana para la caza menor. Esa curiosidad se acentuó al ir conociendo sus costumbres, sus leyendas y poesía, donde aparecía ante mi sensibilidad un mundo inusitado (Mejía, 1991: 5).

Cabe añadir que está presente, en igual medida, su relación constante con campesinos, principalmente arrieros, que enriquecían su imaginación en crecimiento;

“era un mundo lleno de leyendas, de relatos de muertos, de desaparecidos y espantos que salían de las bocas de los montes y los ríos” (Escobar, 1997: 104).

Los personajes andariegos (vivos o muertos) como Roberto, Medardo Herreros, Juan Herreros, Félix Velásquez o José Aníbal Gómez, confirman la existencia de una red de caminos cuya construcción fue uno de los principales móviles para colonizar la región con intereses comerciales.⁶ Era necesario intercambiar los productos con el Cauca y procurar salidas al mar Pacífico por Chocó: “se trataba de desarrollar vialmente a Antioquia fomentando, a la vez, la integración y la activación económica del espacio regional, a partir del establecimiento de comunicaciones transversales” (Escobar, 1997: 46). Con la declaración de baldíos se establecieron dos frentes de colonización: “una empresarial, coordinada y regulada, que comprendió los terrenos en los que hoy están asentados Nueva Caramanta, Jericó, Támesis y las poblaciones que de ellos surgieron (Pueblorrico y Valparaíso); y una espontánea, conflictiva y de origen campesino, que comprendió los predios en los que hoy están ubicados Concordia, Andes, Bolívar y Jardín” (Escobar, 1997: 49). Siguiendo este autor, los hechos que rodean la llegada de los Herreros a la región y la construcción de La Casa de las dos Palmas se sitúan en esta coyuntura.

Efrén Herreros les refiere a Zoraida y al maestro Bastidas: “Mi abuelo construyó la fábrica a orillas del San Juan. A esta agua los indígenas las llamaban *Docató*, Río de los yuyos” (Mejía, 1989: 30) Alude a la salina que poseía el abuelo, actividad que, además requería explotación maderera para alimentar los hornos y fue la vía para producir la deforestación de la zona, también se deja en claro, una vez más la presencia indígena en la región. Así lo explica el propio autor: “Mi abuelo fundó a Támesis en compañía de otros. Todos esos viejos fundaron los pueblos del suroeste antioqueño que tanto me han marcado: Jericó, Támesis, Jardín, Andes —allí nació mi padre—. Abrieron trochas, se hicieron amigos de los indígenas y hablaron su lengua... la sal de Docató le sirvió, primero, a mi abuelo y luego a mi padre para montar las primeras minas de la región” (Escobar, 1997: 227).

Ya se ha hecho mención a la etnia embera (subgrupo chamibida) que habita el resguardo de Cristianía en Andes. Sobre su llegada a la región existen varias versiones. Según Ana Hernández comenzaron a migrar en el siglo XIX, es decir, coincidentes con el movimiento colonizador antioqueño que redujo a estas gentes de montaña y de río a comunidades pequeñas y aisladas. Arribaron al suroeste, hacia 1918 por un camino entre Andes y la región de San Antonio del Chamí, en el departamento de Risaralda. Su primer asentamiento fue La Bodega, llamado después, caserío de Gólgota

6 A este respecto se le sugiere al lector interesado, Botero Páez, Sofía. *Caminos ásperos y fragosos para los caballos. Apuntes para la historia de los caminos en Antioquia*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2005. Además, (Moya, 1998 y Pardo, 1989). En las compilaciones de mitología y cuentos embera de estos dos autores, es clara la presencia de personas ya fallecidas ayudando de cuerpo presente, a sus seres queridos vivos.

y, finalmente, Andes (Hernández, 1995: 38). Otros, aclara la autora, afirman que son doacantoes del río Doacantó (río de la sal), cercano a las veredas Alto del Indio y Miseria, del municipio de Jardín. Dice también que en 1860, Indalecio Peláez y Clara Echeverri compraron el terreno situado entre los ríos Salado y Valcanes [sic] y lo repartieron entre gentes provenientes de La Estrella, Amagá, Fredonia y Marinilla. Así Cristianía perdió 1.039 hectáreas de las 1.315 (10 fanegadas) concedidas antes. La presión colonizadora tomó la forma del compadrazgo, el engaño y la emigración hacia Chocó, Risaralda y la quebrada San Bartolo o Cristianía Vieja.

Por su parte, los historiadores Macario Panchí y Alejandro González Tascón, ambos chamíes, aseguran que hubo tres frentes de emigración hacia suroeste: uno proveniente del Alto Sinú en Córdoba; otro, del Alto San Juan en Chocó y un tercero, de San Antonio del Chamí en Risaralda. Y fue así como encontraron la región, en la versión mítica de Macario Panchí:

En San Antonio de Chamí vivía un jaibaná⁷ [sic] con su hijo que un día murió. Como lo quería tanto no quiso enterrarlo lejos y lo hizo debajo de su tambo.⁸ Luego lo revivió y lo convirtió en un animal, el aribadá [sic], que es el mohán de los capunia (blancos). El jaibaná [sic] tenía problemas con unas mujeres y el hijo le dijo: “papá usted tiene problemas. Yo voy a desaparecer para que usted pueda vivir tranquilo. Empezó a buscar y llegó a un pequeño monte, observó que Cristianía ya estaba habitado, volvió a San Antonio y le dijo al papá que aquí vivían personas iguales a ellos (comunicación personal del profesor Macario Panchí, resguardo embera de Carmatarrúa (Cristianía), 2004).

La gente ahumó la carne de muchos animales que cazó el *aribadá* y partieron. Hasta 1917, el lugar se llamó Karmata Rua, tierra de la pringamosa; luego, el padre misionero Ezequiel Peláez lo nombró Cristianía.

Respecto al etnónimo (autodenominación) del grupo, afirma González Tascón, que sus antepasados vivían en el nacimiento del río Chamí, en el alto Anamur al noroccidente de Risaralda. Este río es afluente del San Juan. En esa región se en-

7 Es un hombre que maneja los espíritus o *jais* para hacer el bien o el mal, aunque prevalece la primera opción. Cada elemento del universo posee un espíritu que por diversas razones puede enfermar a una persona. El *jaibaná* llama a ese espíritu y procede a la curación por medio de un ritual llamado *benecuá*, con el fin de que el espíritu devuelva el alma del enfermo. Es diferente del *raicero* que tiene conocimientos puramente botánicos y se considera médico. El *jaibaná* se aproxima a la figura del sacerdote (Domicó, Hoyos y Turbay: 2002: 330).

8 Vivienda típica de los embera. Consiste en una planta circular de madera de macana o de chonta, con un techo cónico en palma tejida sostenido por cuatro estacas que van hasta el piso. La altura sirve para protegerse de animales salvajes y de la humedad del suelo y no tiene paredes para favorecer la temperatura interior. Debajo de ella es el lugar de los animales; en el centro, el lugar del fogón es el dormitorio y espacio de socialización y el techo es el lugar de los objetos en el que hay ubicado un zarzo para almacenamiento de alimentos y otros objetos de la casa. Así reproduce los tres mundos en que está dividido el universo. En Cristianía esta construcción da paso cada vez más a la casa de tipo campesino.

contraban los citarás, cirambirás, wananas, chocóes, simáes, tatamáes y tules. Los sima y tatamá son hoy los chamí denominados también docató. Según el profesor Alejandro González Tascón (comunicación personal. Resguardo embera de Carmatarrúa (Cristiania). 2004), chamí en Risaralda hace referencia a un jefe o persona mayor; en Cristianía ha tomado otra acepción, que describe lingüísticamente así: *cha* = esto, aquí y *mi* = nacimiento de agua; es decir, gente del nacimiento de agua. Este sentido ya se ha oficializado en el himno del resguardo de Cristianía que dice en su V estrofa: “Chamí es nacimiento de agua,/ Chamí es nuestra gracia,/ gracia altiva y orgullosa,/ por venir de fuente de vida y riqueza (Organización Indígena de Antioquia, OIA, 2002: 62). De esta manera, llegaron los “salvajes” al suroeste antioqueño y empezaron a hacer parte de la historia de la colonización y sujetos en la construcción del territorio.

En el contexto de toma y defensa de tierras, refugio de perseguidos políticos y afanes comerciales y de apropiación por parte de por lo menos dos grupos étnicos diferenciados, se realiza un acto de creación que termina conjugando elementos de unos y otros, sin proponérselo, para conformar una región próspera aunque conflictiva por el hecho mismo de estar en construcción. Esa conjugación está presente en *La Casa de las dos Palmas*, puesto que hace parte no solo de la historia de Antioquia, que en el texto se concreta en la historia familiar de los Herreros, sino también de las vivencias del autor, en los relatos de su familia y en lo que él mismo atestiguó.

La semantización del espacio, es decir, su constitución en territorio en el que se asientan una identidad, una historia y un conjunto de relaciones sociales y que implica la selección de un conjunto de símbolos que puedan contener información inteligible para los miembros de un grupo o los habitantes de una región, se actualiza en la novela, como acción transformadora de la naturaleza —incluidos en ella, los indígenas— a través de la nominación, la devastación con el hacha, la apropiación económica y de hecho y sobre todo, por el poblamiento. Esta no fue tarea de hombres solos sino de parejas que conjugaban la fuerza física masculina, la diligencia femenina, el arrojo de ambos para enfrentarse a situaciones extremas de trabajo y de conflicto y su capacidad procreadora. Creación y procreación era el reto que tenían en frente para hacer de ese *cabo del mundo* una porción de él, significativa y productiva. El testimonio de don Mario “Grillo” Vélez, descendiente de los fundadores de Andes, es ilustrativo. Sitúa los hechos más o menos en 1839 y apoya su veracidad en que su mamá, María de Jesús “Nila” Cardona le contó la historia “muy bien contada”. Dice de sus abuelos y tíos que “ellos trabajaron, no como burros, si no [sic]... ni como animales, si no [sic] que ellos trabajaron como ¡dobles hombres!. [sic] Porque ellos trabajaron el día y la noche... Porque un solo hombre pa’ mantener catorce hijos, le quedaba muy difícil dentro de un monte. ¿Cómo sería pues?” (Hernández, Agudelo y Obregón, 1998: 81); tomando el ejemplo de su madre dice de las mujeres: “¡voliaban hacha! Y tenían que tumbar los palos: como un trabajador, y eran muy fuertes, muy guapas... [sic]” (Hernández, Agudelo y Obregón, 1998: 82).

Aquí se enlaza la historia ficcional con la historia oficial, aquella de la labor colonizadora antioqueña, en la que se emplaza la identidad cultural paisa. Es el ámbito que confiere verosimilitud al relato de *La Casa de las dos Palmas*, una narración que recoge la interpretación fantástica de la realidad y conserva su verosimilitud. Nos comunica un imaginario o un conjunto de ideologías sobre el mundo —el mundo conocido, construido y significativo— y da cuenta de una conciencia histórica, tanto de la que reside en el relato como de la que debería tener el lector acerca de los hechos en mención. Según esta perspectiva, la novela misma está construida siguiendo la estructura del mito, materia que la alimenta y que no contradice su contenido historiográfico. Según Santiago Gómez, “sucede que estas sociedades que se piensan con base en el mito, y por ello parecieran reflejar la idea de una cultura como estructura proporcionan ejemplos de conciencia histórica por los cuales se demuestra que son capaces, asimismo, de representarse como praxis” (Gómez, 2002: 152).

La afirmación sobre la presencia del mito en la semántica y en la lingüística de la novela en ciernes, será constante en este texto. Vale aclarar que hay otros acontecimientos importantes en la factura del relato como son la Guerra de los Mil Días, citada de forma explícita y los implícitos de las diversas formas que tomaron los enfrentamientos entre conservadores y liberales, con sus tintes religiosos entre católicos y ateos. Uno de los núcleos organizadores de este conjunto de acciones por la construcción de una civilidad y la implementación de un proyecto económico es, sin lugar a dudas, la tierra. Las maneras de acceder a ella diferían en los dos grupos que se encontraron. Joaquín Domicó afirma que “la historia era que el que entrara primero se quedaba con el territorio que alcanzara a ver a ojo, ese era suyo” (Domicó, Hoyos y Turbay, 2002: 12). En este territorio “baldío”, el colonizador, representado por el padre de Efrén “recitaba límites de posesión, nombraba cada cerro y cada árbol por su nombre” (Mejía, 1989: 117) Agregaba: “Hay que comprar tierra. Tierra ya no hacen más”. “Tierra, única herencia del hombre” (Mejía, 1989: 120).

En este punto comienza a cobrar importancia el páramo como espacio asociado a la vida de los Herreros y en concordancia con su talante de familia altiva, dominadora; cuyos miembros masculinos se caracterizaban por su mirada concreta, de acero, como resonancia a la dureza y al frío del páramo. “Cuando llegó al páramo los montó en caballos y los condujo hasta la parte accesible del farallón. —Lo que ven y mucho más les pertenece. Su brazo mostraba la seguridad de un gajo de roble. —Nadie podrá tener tantas tierras. —El Cauca, el Piedras, el Cartama, el San Juan” (Mejía, 1989: 117). En el texto, aparece con frecuencia también la denominación de “tierras altas”, respecto a lo cual se puede acudir a la aclaración que hace Parsons:

Se reconoce comúnmente en todos los Andes una cuarta zona, el páramo, por lo general situada por encima de la línea de los árboles y delimitada especialmente por las compuestas gigantes, las *Espeletia*. En Antioquia, donde hay muy pocos que puedan llamarse páramos verdaderos, el término es aplicado libremente a las tierras altas, arriba de los 3000 metros [sic], aun en aquellos casos en que hay árboles y no hay espeletias (Parsons, 1997: 53).

Mejía Vallejo confirma en el texto: “Páramo llamaban a la región, aunque ni la temperatura ni su vegetación alcanzaran para llamarla así” (Mejía, 1989: 36). El paisaje funge como metáfora de la vida y como modelador de gestos y temperamentos, indicador de todo aquello que la vida contiene:

El cielo pálido, entumidas las hojas, apretadas las plumas en el cuerpo tibio de los pájaros. Aguas lentas en los musgos, neblinas sobre las yerbas recién brotadas, vaho neblinoso de las reses, bramido tiritante de los recentales. El páramo amado y temido, la historia fugaz de una familia en sus actos mejores, en sus descensos. La vida (Mejía, 1989: 353).

La contraparte del páramo, la ribera, se sitúa por la presencia de los ríos como frontera líquida con el movimiento de la vida —que nunca regresa sino por el recuerdo—, con todas sus vueltas, meandros y corrientes; con su condición purificadora, arrasadora, a un mismo tiempo asociada a la donación y la preservación de la vida. Demarca el paisaje familiar y significativo, posicionándose como umbral que es necesario cruzar para entrar y salir, punto de partida hacia la ascendencia y de llegada en la decadencia. Entre esas líneas móviles reposa Balandú.

La mirada se constituye para los grupos que habitaron la región en unidad de medida e indicativo de posesión que fija límites, es decir, que excluye a otros de pertenecer a un territorio; el conflicto nace del punto de vista subjetivo y por los intereses particulares. La conversación entre el padre de Efrén y Rodrigo Herreros ya abogado, es ilustrativa:

—Tengo pleito de aguas y límites con los Jiménez— informó el viejo. Estudia esos papeles y después hablaremos... —Los Jiménez tienen razón. Tembló la barba del viejo, temblaron sus bigotes— ¿Eso le enseñó la universidad en tantos años? Me baso en hechos y leyes. ¡Hechos y leyes! —repitió señalando la puerta—. Yo necesito un abogado que sepa interpretar mi ley (Mejía, 1989: 118).

Es así como un grupo desconoce el derecho del otro de haber mirado y tomado posesión, así como desconoce los nombres y las fronteras originales para otorgarles un sentido nuevo y comprensible.

Sin embargo, es la praxis cotidiana, el contacto de los discursos sobre la existencia de cada uno, aquello que termina conformando no un nuevo mundo sino un mundo resemantizado. Ese mundo de que nos da cuenta *La Casa de las dos Palmas*, tanto si se toma como texto literario como fuente de información histórica, el escritor no solo crea ficción sino que informa acerca de periodos históricos desde una perspectiva más íntima, de vivencia y rememoración, de la necesidad de “una patria pequeña”: “Lo entendió desde antes, lo organizaba en sus recuerdos, en historias contadas y en libros del hermano Enrique, a quien la historia dolió de verdad; los que hablaban del mito y de la realidad con enrevesamiento desafiante, Flecha [sic]

y cerbatana, arco y veneno, barro y tumba, pólvora y grito. Buscar y buscarse fue tarea difícil” (Mejía, 1989: 40). Sobre este horizonte se emplazan La Casa de las dos Palmas y los personajes en sus diversas maneras de habitarla.

Poblar de recuerdos

El encuentro de tiempo y espacio se aproxima a la cotidianidad de la vida: a medida que los acontecimientos ocurren, se recuerda el pasado y se vuelve sobre él repetidas veces, también se sueña y se describe un futuro. El hecho actual es la reconstrucción de *La Casa de las dos Palmas*, el otro núcleo semántico sobre el que se organiza el texto.

Hablar de una casa era importante, y tener una casa era saberse parte del mundo, ser habitante de su dignidad. Era no sentirse extranjero, el punto de referencia, el punto de apoyo a la vieja raza humana. ¿Para quién? La confianza, el calor de un vecindario, un saber de dónde se salía y a dónde se regresaba; el derecho de tener un pasado, el derecho a pensar en una descendencia (Mejía, 1989: 389).

En el transcurso de la novela, se sale muchas veces de La Casa hacia el pasado o hacia el futuro y, en efecto, siempre se vuelve a ella. El lector sale y entra con los personajes y con las palabras de Efrén que evocan el pasado y planean el futuro.

“Así al reconstruir el caserón, Efrén Herreros iba poblando sus ausencias en un paciente regreso a lo que fue años antes, a lo que fueron o dejaron de ser o seguirían siendo hasta cualquier [sic] después de la vida” (Mejía, 1989: 124). En este ir y venir de Efrén por el tiempo, se revela el marco en el que se desenvuelve su cronología, a partir de la colonización del suroeste antioqueño a que ya se ha hecho referencia; se acude a resonancias de la Guerra de los Supremos que enfrentó a conservadores y liberales y fue también causa del poblamiento de la región del suroeste antioqueño por la llegada de fugitivos que se escondían en las selvas aun espesas. La Guerra de los Mil Días cobra importancia como parte esencial de la caracterización de Enrique Herreros, representación de numerosos jóvenes que participaron en ella sin tener claro un objetivo político y colectivo por el cual luchar. Así lo hace constar Aída Martínez Carreño: “Los más jóvenes querían presentarse a un concurso de valor, los seducía la aventura, se decidían en un momento de emoción exaltada al ver las tropas en marcha” (Martínez, 1999: 53). Su guerra era contra el rostro del padre, contra sus rasgos heredados de quien consideraba un ser indigno de imitar. El triunfo en la batalla de Peralonso alimentó su ardor en la batalla contra su semblante, “si alguna vez tuvo miedo fue de su arrojo frente a la vida, frente al enemigo en la guerra larga. Tenía diecisiete años” (Mejía, 1989: 164). Allí, en Santander, se rebelaba contra los rasgos del padre, en una tierra que no era la suya, dejando en claro que no quería nada de él.

Con su regreso a La Casa del Río, Enrique Herreros traslapa el sitio de Peralonso a su río familiar, el Cartama, que termina ahogándolo al enfrentar la gran creciente

en remembranza de la fortaleza del ejército liberal, vencedor en ese entonces, uno de los mayores triunfos en la Guerra de los Mil Días. Pero, como en Palonegro, la creciente fue superior a sus fuerzas. Enrique culminó la guerra larga, arremetiendo contra sus fantasmas a nombre del General Uribe. “¡Atrás río reaccionario! ¡Les arrebatamos el puente! ¡Tomamos el puente, mi General!”. Refiere Aída Martínez que cuando el general Uribe Uribe expuso su plan para tomarse el puente sobre el río Peralonso, el General Durán exclamó: “Vamos a presenciar el acto más trascendental de la batalla o el más grande cañazo de un antioqueño” (Martínez, 1999: 95). Uribe Uribe de la mano de Saúl Zuleta, acompañado de algunos ayudantes y de su corneta de órdenes, cruzó el puente dando saltos y fue así como cruzó el río y se tomaron el sitio. El coronel Herreros, en acto trascendental y victorioso, cruzó el río hacia el Más Allá de las fronteras del mundo conocido, pero los rasgos de su padre continuaron gobernando su rostro, “¡igual al padre! Dijo una vieja contemplando el cadáver” (Mejía, 1989: 199). Hay mención a la separación de Panamá, a la Guerra del Catorce y a la historia familiar que ocurría mientras tanto. La narración de Efrén durante la reconstrucción pasa por la llegada de los Herreros, su niñez y juventud junto a sus hermanos, semblanzas de los padres, sus hermanos medios, su matrimonio y sus hijos. La simultaneidad de la historia y la narración se asienta en los eventos respecto a su regreso al pueblo a buscar al maestro Bastidas, su encuentro con el padre Tobón en defensa de Zoraida Vélez, la reconstrucción de La Casa y la nueva dinámica familiar que empieza a conformarse, sus amores con Isabel, el rescate de Evangelina de La Casa de las Cadenas, su muerte y el nacimiento de su nieto. Esta es, a grandes rasgos, la fábula, que en el texto se expone por el recurso de la trama. El relato comienza *In media res*, con el regreso de Efrén a Balandú y el episodio con el padre Tobón. La narración hace continuas retrospectivas al pasado de Efrén a partir de la llegada de sus padres a la región, en la época de la colonización y apertura del Suroeste antioqueño.

Se recurre a lo largo del texto a la prolepsis, insinuando en ciertos pasajes lo que vendrá: el presentimiento de la muerte, la resolución de los asuntos pendientes, lo que pasará en la ausencia definitiva de Efrén y el deseo para el nieto de que sean mansos sus días. Se acercaba la mitad del siglo xx con su historia violenta y se trataba de conjurar la que ya había pasado con sus guerras y maldiciones. Expresiones repetidas como “la hora brava”, aluden a episodios como el de José Aníbal Gómez y Juancho López, obligado a marcar a su amo, también hay anuncios sobre la muerte de Efrén y el nacimiento del hijo de Evangelina. La alternancia permite narrar los diversos momentos actuales y pasados de la historia.

El tiempo, en cuanto rasgo estilístico, modela a Efrén Herreros como contador de historias. Es un personaje de carácter oral, conocedor del devenir familiar y de la región y transmisor por la palabra. De hecho, al acaecer su muerte, “Todos escucharon cómo el tiempo se detenía en la habitación mayor y pasaba por los lechos desvelados. Todos pusieron atención a un silencio que de pronto apareció como

una sombra espesa” (Mejía, 1989: 401). Para los lectores también cesa el relato, el tiempo reinicia y el silencio se rompe con el llanto del hijo de Evangelina. Pero ya la voz narradora, el verbo de esta historia se ha silenciado.

Según los eventos a que se hace referencia puede situarse el tiempo cronológico desde 1872 hasta mediados del siglo xx. Sería injusto con la obra desconocer un tiempo no cronológico y una narrativa dispersa correspondiente a su carácter mítico. Como afirma Gómez, “el tiempo de los mitos es un tiempo que no se juega en lo cronológico sucesivo, la coherencia cronológica no es un elemento de mayor pertinencia a la hora de comprender estos relatos. En tanto actos fundadores los mitos no necesitan ordenarse cronológicamente y sucesivamente para cumplir su cometido” (Gómez, 2002: 163).

En este punto cobra vital importancia el carácter oral de la narración, por lo tanto, sujeta a la invención del autor en primera instancia, y a la del narrador en segunda. Siguiendo a Gómez:

[...] cuando un acontecimiento entra en el terreno del mito, no sufre un proceso de retroceso en el tiempo al tiempo primigenio; simplemente deja de ser importante el momento cronológico en el cual sucedió, pues este no es importante para el valor del mito. El proceso es interesante pues primero se presenta una causalidad histórica (el hecho crea el mito) y sigue una fundamentación mítica (la realidad es la actualización del mito). La entrada de nuevos elementos a los mitos bajo esta perspectiva no ofrece resistencia alguna, pues una vez ingresan se convierten en actos fundadores (Gómez, 2002: 164).

Hay algunos acontecimientos que a partir del texto mismo no se pueden situar cronológicamente, así como lugares que no se pueden señalar en el mapa geográfico y corresponden tanto al paisaje ficcional como al paisaje metafísico en el que se mueven los personajes y que rodean a La Casa de las dos Palmas.

Los diversos capítulos nos presentan también momentos diversos en el tiempo: se detiene en las descripciones de la naturaleza, los personajes, los lugares, las acciones o las situaciones; da cuenta del ritmo y orden de lo que acontece según su intensidad; se ocupa de las vivencias que pueblan las mentes de los personajes, recuerdos y experiencias que enriquecen los espacios en los que actúan, imprimiéndoles su particularidad traducida en sonidos u olores, por ejemplo. Hay una propuesta de construcción del espacio en la novela en cuanto al escenario, la descripción y los personajes que reúne un tiempo amplio y ámbitos diversos en torno a un tiempo y un espacio único, que es el periodo de la reconstrucción de La Casa de las dos Palmas y lo que ocurre entre esos años en que llegan Zoraida Vélez y el maestro Bastidas, hasta la muerte de Efrén Herreros y nacimiento del primogénito Gómez Herreros.

La Casa de las dos Palmas, como centro familiar y referente territorial, marca el sentido del movimiento de los personajes tanto en el espacio como en el tiempo. Ateniéndonos al movimiento físico, se sale y se entra de ella hacia abajo (ribera) o se llega a ella hacia arriba (páramo, tierras altas). Hay personajes que salen para

no volver y otros que salen pero su espíritu se queda en un movimiento circular: se manifiesta con los mismos ruidos o con las mismas voces que los caracterizaban en vida, por ejemplo. Otros llegan, ascienden y se quedan también en movimiento circular, pues la recorren pero no se alejan de su perímetro. Efrén se mueve en todos los sentidos, él es poderoso y dominador de todo el espacio, es El Dueño. También, como se dijo antes, hay unos límites establecidos entre el mundo conocido y el desconocido, el que queda fuera del marco que establecen los ríos.

La erección de La Casa tiene que ver con la fundación de Balandú y con la iniciación de la dinastía de los Herreros quienes a lo largo del proceso de conformación del pueblo acumularon una cantidad de prestigio que los pobladores respetaban aun bajo circunstancias adversas, “siempre los Herreros merecieron respeto así fuera cuchicheante” (Mejía, 1989: 308). La Casa guarda sus fantasmas, su acontecer; las gentes del pueblo la vieron nacer, derrumbarse y renacer igual que a sus habitantes. El pueblo de Balandú y la familia Herreros son complementarios. Por ello, el narrador interviene en pasajes precisos y deja que sea Efrén Herreros, principalmente, quien cuente la historia. Aunque también intervienen las voces de los otros personajes y del pueblo con sus comentarios y cuchicheos.

La descripción del espacio se apega a la historia oficial de la región conformada y habitada por el interés de construir caminos, elemento que ya le imprime una característica de lugar de paso. Otro de los sentidos que resaltan es el hecho de que muchos de quienes llegaron inicialmente, buscaban refugio, huían de la persecución política, religiosa o esperaban trascender su estado de pobreza. En la historia ficcional los personajes tienen bastante movilidad dentro del espacio asignado a cada uno y representan diferentes momentos en el viaje, sea de movimiento o de reposo, siendo este el que buscaba Efrén Herreros. Debido a ello, durante el ascenso al páramo, Efrén refiere historias de sus antepasados para contextualizar La Casa y el sentido que ella tiene, así también se justifica el deseo de reconstruirla, era una casa para perdurar en el tiempo.

Debió ser una mansión imponente, asentamiento y confirmación de un poderío, descanso grande en la trepada, mirada larga en el orgullo de ser dueños. Muchos sueños se concretarían en el primer fundador, posibilidad de una familia numerosa heredada de dos apellidos, lujo en la prudencia. Fuertes vigas, fuertes pilares, fuertes paredones, corredores anchos y piezas altas, muebles para que un hombre perdurara. Jardín, albercas de buen enmurado, piedra de la fuente, camino empedrado hacia los corredores. Y un balcón aldaño. Para mirar hasta el cielo (Mejía, 1989: 31).

Esta descripción, casi en tono de oración, informa de la naturaleza de La Casa y no deja dudas sobre su lugar central en la configuración espacial y literaria de la obra. Da cuenta de la cantidad de tierras (mirada larga) y del propósito poblador y fundacional de los fundadores (familia numerosa). Es un indicio del acto creativo que ello significa en la decisión de estar cerca de Dios, desde un lugar alto en una casa

alta. El balcón es fundamental en esa actitud de vigilar, de otear el mundo conocido y, en consecuencia, lograr controlarlo.

Siguiendo a Alba Clemencia Ardila:

[...] decir acerca de La Casa es hablar acerca del hombre, de su forma de poblar y apropiarse del mundo, de sus maneras de proyectar en el entorno lo que siente, piensa y desea; es, en fin, hablar de las diversas vías de la imaginación hacia la construcción de un sentido del espacio: como referente de su habitar en el mundo, como imagen de su hacer creativo y, sobre todo, como símbolo de su singularidad cultural (Ardila, 2000: 24).

Como refugio se refiere a la fortaleza de su construcción que, incluso, derruida por el largo abandono, da cuenta de una mansión imponente y conserva el mensaje alusivo a su propósito acogedor: “En esta casa nadie será forastero. Caminante, siempre habrá un sillón, una cama, un vaso para tu fatiga” (Mejía, 1989: 31). Esta sentencia no solo engloba a los pasajeros ocasionales sino a los propios miembros de la familia, en continuo movimiento y da cuenta, al propio tiempo, de la acción protectora y reparadora de Efrén Herreros. Las así llamadas palmas del viajero⁹ enmarcan estos sentidos asociados a La Casa de las dos Palmas y se yerguen como en bienvenida.

Se comprueba una vez más, la imbricación de las tierras altas y de La Casa de las dos Palmas con la historia de la familia, de la región y del propio Efrén. Es el universo conocido, el lugar donde está fincada la pertenencia y fijadas las raíces, como lo dice él mismo: “El hombre no puede carecer de una patria pequeña porque carecerá de antecedentes, de la amistad verdadera. Carecerá de lenguaje” (Mejía, 1989: 39). La referencia alude al lenguaje del espacio por el cual se construye un territorio, un lugar que contiene los elementos vitales para la vida humana y a los humanos mismos. Y que para que sean una patria pequeña se dotan de la singularidad cultural antes citada. El ser humano se afinca en el lenguaje y en la capacidad de simbolizar, de construir sentidos que no son otros que los de su propia existencia individual y colectiva. El mundo se crea a partir de la investidura que otorga el lenguaje a los lugares y a las personas. Así, el arrasamiento creador del padre de Efrén recitando nombres, no era otra cosa que el acto de hacer inteligible lo desconocido para ellos, recién llegados, a pesar de un conocimiento y una nominación previas de otro grupo humano.

El inevitable contacto cotidiano y la necesidad de comunicarse, propicia el cruce o la hibridación de los términos, de los usos y creencias sobre el espacio y el tiempo. También el mestizaje. La realidad histórica da cuenta de la convivencia de personas

9 Probablemente, *Verlane madagascariensis sonn*; es la especie que más se acerca a las descripciones que contiene el relato y la que más se ajuste a las connotaciones de La Casa de las dos Palmas. También son comunes en la región.

procedentes de muchos puntos de Antioquia que quisieron poblar la región y darle un estatus de territorio, trabajando por obtener un mejor vivir. La novela da cuenta no solo de ese hecho, sino del conjunto de reinterpretaciones hechas sobre el espacio. Entre los personajes, la percepción y uso del espacio es cotidiana, es parte inherente de su vida en Balandú con todos sus componentes geográficos. Para el texto, implica la construcción de un cronotopo,¹⁰ (véase figura 1) una relación espacio temporal, influida por el largo contacto con esas diferencias culturales, por la observación y la escucha de tradiciones orales diversas y, por supuesto, por la cotidianidad misma del autor en el trasegar de esos, sus caminos de infancia. Se puede afirmar con Gómez que lo más importante no es que la historiografía occidental y la conciencia histórica de las sociedades basadas en el mito coincidan, sino que ambas son explicaciones de la actualidad a partir de una serie de sucesos contingentes (Gómez, 2002: 153).

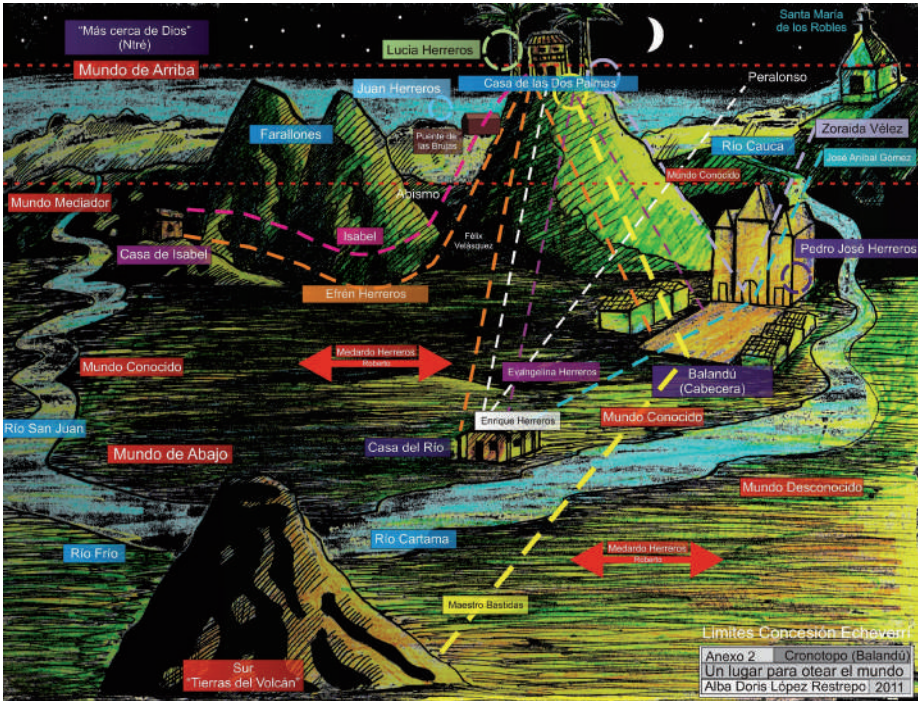


Figura 1. Cronotopo (Balandú). Un lugar para otear el mundo

10 El cronotopo se caracteriza como una unidad indisoluble en la que se compenentran lógica y recíprocamente la geografía y su propia historia, captadas y comunicadas ambas por la sociedad a través del lenguaje de sus individuos (Beristáin, 1998: 117). El concepto fue propuesto originalmente por Mijaíl Bajtin.

La novela se afirma sobre el entramado de varios espacios intercomunicados que conforman el cronotopo. Cada uno adquiere la calidad de lugar según se ha definido antes, siguiendo a Augé y siendo consecuentes con las nociones de patria pequeña y con el hecho de la proyección en el entorno, por parte del ser humano, de lo que quiere, piensa y desea. Igualmente, tiene que ver con la praxis y su representación, componente fundamental del mito que da cuenta de un hacer en un espacio-tiempo, independiente de su cronología exacta (Augé, 1996). Esta praxis puede ser ejercida tanto por un ser humano, como por uno sobrenatural o espiritual.

Se hace referencia a unos lugares bucólicos que son La Casa de las dos Palmas y sus alrededores, y los Farallones. Ambos dedicados a la ganadería principalmente y a la agricultura que modela el comportamiento de los personajes e influye su discurso respecto a la vida. Esta se metaforiza permanentemente con la naturaleza vegetal o animal, dependiendo si el referente es una situación o una persona se escoge el elemento que pueda ser más próximo a lo que se quiere decir. Son recurrentes los caballos, el pavo, los pájaros y la-planta-que-no-se-nombra. También están presentes los lugares imaginarios de donde llegan o hacia donde van algunos personajes como son los espejos, los sitios a donde viaja Roberto y donde trabaja y hasta el cosmos de donde proviene la estrella que Natalia guarda celosamente para consolarse.

El paisaje agreste representado en las montañas, en la fuerza de las aguas, en el frío del páramo, en el corte vertical de los farallones, La Casa en ruinas, como el estado de la familia Herreros en el momento de emprender la reconstrucción y que comienza otro ciclo con la muerte de Efrén y el paso —en su doble sentido de nacimiento y muerte— a otra vida.

Los lugares interiores están íntimamente relacionados con la configuración de cada personaje y de cada situación. Resaltan la sala de La Casa como lugar de reunión familiar en torno al piano y a la guitarra, La Casa del Río o de las Cadenas, la casa de Isabel, el taller del maestro Bastidas, las habitaciones de Zoraida y de Natalia y la casa de Paula Morales. En conjunto, el concepto de la casa, sigue descollando como motivo simbólico.

Puede agregarse uno más que son los lugares míticos y que, podría decirse son característicos de la novela histórica o testimonial. Estos configuran un paisaje metafísico que sobrepone a la geografía material un mapa místico, inmaterial. De acuerdo con José Fernández de Rota, existe “un mundo de conceptos, creencias y redes de significados y valores. Sin duda, el paisaje que parecía cobrar una mayor unidad en la aceptación colectiva de normas e instituciones, tiende a convertirse aquí en un pluriperspectivismo de creencias” (Fernández, 1992: 398). Se destacan el valor y la eficacia de lugares con un privilegio simbólico en las convicciones del grupo humano que conforma un asentamiento. Continúa diciendo el autor, que este mapa místico “puede hablar del mal moral o físico, de la muerte y la perennidad, de la esperanza de remedio, de la bondad de la naturaleza, del ansia por descubrir el futuro y de muy diferentes empeños por dotar de sentido existencial el humano

vivir” (Fernández, 1992: 399). El paisaje metafísico no es más que el anclaje de una cosmovisión. En el mapa mítico de *La Casa de las dos Palmas*, se puede acudir a varios de estos sitios: el puente de las brujas; la casa de Zoraida Vélez; la propia Casa de las dos Palmas con sus fantasmas de Lucía y Juan Herreros, los pumas, el Judío Errante, el lugar donde fue enterrada la victrola, las habitaciones con espejos, los cuadros de la familia.

Según estos antecedentes, la topografía en la novela se estructura así: el lugar bucólico con sus referentes de aldea, páramo, farallones y casa de las dos palmas y delimitado por cuatro ríos, hace las veces de continente de los otros lugares, es decir: de los lugares imaginarios como límites interior y exterior del contenido y de los lugares interiores que tienen un contenido definido desprovisto de movilidad. Todos los lugares son atravesados por seres metafísicos que les confieren su característica mística y su movilidad etérea. Si se piensa en que el lugar es una construcción imaginaria¹¹ del individuo, que se mueve con él, entonces se puede decir que los lugares míticos se mueven atravesando las dimensiones espaciales y temporales. Por ello hay personajes que no llegan y se van sino que aparecen y desaparecen.

Los lugares imaginarios limitan a derecha e izquierda, hacia arriba y hacia abajo. No podrían definirse como barreras en comparación con los demás que son más concretos, sin embargo, no son menos densos. Hay dos propuestas del afuera: afuera de los límites marcados por los ríos y afuera de La Casa, detrás o dentro de los espejos. Tienen la propiedad de entrar y salir, de viajar teniendo como vehículo los personajes vivos o muertos. El lugar bucólico delimitado por los ríos Cartama, Piedras, Cauca y San Juan, corresponde históricamente a la Concesión Echeverri, abarca la aldea de Balandú, paisajes, flora y fauna son descritos profusamente en el texto. Los lugares míticos atraviesan a los demás comunicándolos. Son, en efecto, lugares de paso, umbrales como la entrada de La Casa, el Puente de las Brujas y el Abismo.

La encrucijada de estas coordenadas es La Casa de las dos Palmas, desde allí la vida y la muerte se mueven en todas direcciones: hacia arriba y hacia abajo respecto a las generaciones y a derecha e izquierda desde y hasta el más allá. Dan cuenta, así mismo, de las diferencias ideológicas y religiosas que subyacen a la construcción de los personajes. El acá, el ahora, está representado por La Casa en reconstrucción, en el propio Efrén tomando decisiones y viviendo experiencias que había aplazado.

Soñar la eternidad

El lenguaje connota el deseo y el carácter de perpetuidad de personajes por un lado, y de objetos, olores, colores y sonidos por el otro. En el primer caso, más que un

11 Entendiendo con Juan Camilo Escobar “un conjunto de imágenes mentales, un conjunto que siempre se mueve entre lo consciente y lo inconsciente” (Escobar, 2000: 113).

deseo de no morirse es la negación al olvido, la tendencia a permanecer. Es la petición de seguir participando —aun después de su muerte física— en el discurrir de la familia y del pueblo, de seguir observando para emitir opinión u obrar en consecuencia de los hechos. De igual manera que sus voces y sus imágenes permanecen o luchan por la permanencia, el segundo grupo de elementos, da cuenta del lugar definido que ocupan en la composición de los primeros, cuya identidad individual y colectiva guarda relación con las sensaciones colectadas tanto del contexto espacial como del familiar.

Los personajes no quieren renunciar ni que se olvide la dura labor de construirse con estos elementos espacio-temporales, es decir, la dura labor de vivir, de la misma manera, la obra se niega a que pueda olvidarse la labor de su construcción. El autor refiere haberse demorado muchos años para escribirla, lapso en el que la propia novela era destruida y reconstruida. Es el mismo proceso de La Casa y de los personajes ligados a ella, es en últimas, el proceso mismo de vivir y llegar al momento de la mutación definitiva a un ser espiritual, un recuerdo.

Los personajes, vivos o muertos, continúan gracias a la evocación, antítesis del olvido y del descanso eterno. Por lo demás, en su muerte como en su vida, estos seres no descansan. Siempre vigilantes se cuelan en las memorias, en los objetos, llegan con los colores, los olores y los sonidos o a través de los espejos. Los vivos no se resisten, ellos tampoco tienen sosiego ni se conciben sin los otros. No soportan la incompletud, la ausencia de interlocución y de respuesta a sus preguntas.

Respecto a esta cualidad de los muertos para permanecer en el mundo y participar de él, el indígena embera, Joaquín Domicó explica que el bautizo sirve para proteger el alma, “Tal vez por eso cuando un embera se está muriendo sin bautizo nosotros buscamos un amigo que lo bautice, porque el mismo jaibaná [sic] dice que si mueren así quedan volando en la oscuridad, el jaure¹² [sic] no queda viendo el sol ni la luna. Y se hace el bautizo para que el que se muera quede así como nosotros, que pueda ver todo” (Domicó, Hoyos y Turbay, 2002: 50). Es evidente la interrelación de las creencias religiosas y la manera como los embera han reinterpretado a la luz de su cosmovisión la ideología católica. Visto así, se evidencia el préstamo del autor de la ideología religiosa embera para lograr la especificidad de los personajes del relato que interactúan en las situaciones como si estuvieran allí y más aún: son sabedores de todo lo que ocurre. En otro aparte, afirma Domicó: “Los indígenas creemos que todo tiene jaure [sic]: los asientos, las casas, los relojes, los radios, las

12 Explica el mismo Domicó que “el jaure [sic] nunca duerme... es el alma personal... es el espíritu que lo acompaña a uno. Hay cinco jaures [sic]. Cuatro representan algo parecido a uno: pueden espantar cuando uno se muere, pueden hablar, hacer bulla: ese es uno. Como no muere, el jaure [sic] no duerme, anda donde uno vive andando, o anda donde uno piensa. Lo mismo pasa en el sueño. Dice la creencia de nosotros que hasta que el jaure [sic] no regrese del otro mundo, no despertamos” (Domicó, Hoyos y Turbay, 2002: 241-242).

ollas, los baúles, las plantas, las aguas y los animales. Cuando se muere una planta o un animal, el *jaure*¹³ [sic] queda como espíritu en el aire o se va donde otra planta” (Domicó, Hoyos y Turbay, 2002: 243). Esto explicaría por qué los ya desaparecidos andan donde los demás personajes, los vivos, los piensan o los sueñan. Igualmente, informa sobre los movimientos del puma de piedra, de la paloma negra, del rosal de Juan Herreros, de la presencia de las cabalgaduras de Lucía y de Enrique Herreros y hasta del misterio de la-planta-que-no-se-nombra y de los espejos. En esto radica el poder de la evocación en la novela y la capacidad de los personajes y de las cosas que también tienen espíritu, para fluctuar entre los mundos ya descritos.

El pueblo no olvida sus fundadores: son su cimiento aunque estén malditos. Las gentes de diversas condiciones y generaciones, siguen la trayectoria de los Herreros (los constructores, los forjadores) pues, lo quieran o no, es su propia trayectoria. Por eso, difunden las noticias y se configuran como voces que se comunican entre sí y comunican al lector, tal o cual nueva y, de paso, toman posición crítica según la porción de ideología que representan. Aunque al interior del texto estén divididos, el lector recibe la totalidad del pueblo: sus filiaciones religiosas y políticas, las creencias, los mitos y, en última instancia, la ordenación de ese mundo llamado Balandú y las relaciones que permean sus límites hacia Santa María de los Ángeles, otros países, otros pueblos, la capital diocesana.

De las maldiciones, porque son tres las que pesan sobre la familia Herreros, puede decirse que son un motivo aparente en la trama de la novela que direcciona al lector hacia la explicación del destino aciago de los personajes y, por tanto, de los hechos actuales y pasados que se relatan en la novela. Pero no hay tal. Se narra la vida cotidiana de gentes comunes en situaciones políticas, religiosas, sociales y familiares en un contexto histórico que de por sí es difícil. Guerras, enfrentamientos ideológicos entre la conservación de la tradición y la apertura a novedades externas, conflictos domésticos enfrentando personalidades recias unas, débiles otras. La presencia de la magia, que posiblemente sea no solo indígena sino también afro, encarnada por Francisca García Muriel y su hija Escolástica. Estos cambios continuos y este vaivén entre el bien y el mal, encuentran su centro receptor y emisor en La Casa de las dos Palmas. Allí hay un personaje con un dilema ético y psicológico, intentando una rectificación de sus actos de manera que sea extensiva a los demás. Trata de explicarse las consecuencias de la maldición, y definir si las situaciones adversas de su familia tienen relación directa con ese hecho. “Después quiso ver los primeros efectos de las maldiciones: deber del maldito sería propiciar el cumplimiento del castigo. «Tal

13 El *jaure* es lo mismo que el *jai*, pero no habla con uno. Habla y le pide cosas al *jaibaná* y lo ayuda a hacer curaciones o maleficios cuando este “ya ha aprendido y está medio borracho” (Domicó, Hoyos y Turbay, 2002: 239). Este estado de embriaguez se asimila al estado de sueño, momento en que el *jaure* va a otro mundo y habla con los demás espíritus. Es estar despierto en el sueño, para saber de la realidad.

vez el hombre espera un castigo y cree merecerlo por el regalo de seguir viviendo». Si algo lo alegra aumentará la culpa, pues la alegría sería lo no merecido. Y siempre se paga caro lo que no se merece. La maldición” (Mejía, 1989: 25). Finalmente, lo que hay es una férrea voluntad de vivir, una profunda querencia de la tierra y de todo lo que conlleva identificarse con ella en términos de trabajo, de costumbres, de visión del mundo. Cada personaje aclara su responsabilidad en el destino que se ha labrado, pero, aunado, cobra eficacia la maldición en su sentido popular que afecta a algunos en mayor medida como a Medardo o a Juan Herreros.

El padre Ángel Bedoya (comunicación personal, noviembre 2002)¹⁴ explica que la maldición como tal es una creencia popular. Teológicamente, el castigo por atentar contra los objetos sagrados o contra la vida moral es la excomunión. Excluir a alguien de comulgar es condenarlo en vida, “es como trazar un destino sufriente”. Si la causa de la maldición es la rabia, esta no tiene efecto y, en ningún caso, recae sobre las generaciones siguientes, solo sobre la persona que cometió la falta. Para rectificarse debe cumplir algunas penitencias; se establece una relación causa-efecto, que, a semejanza del karma, pretende obtener la justicia. En algunos pasajes bíblicos Dios maldice, pero “el objeto no son las personas porque las personas son benditas por Dios, sino la representación del mal”. El efecto que produce en las personas tiene más relación con el autocastigo por el sentimiento de culpa que ya no deja a la persona vivir en paz. Se revierte el efecto más que por desear, por hacer el bien.

Ateniéndose a esta explicación, los Herreros no eran malditos sino aquello que se consideraba vehículo del mal, asociado a ellos: las fiestas de Juan Herreros, la victrola de Efrén, su defensa de una mujer pecaminosa y el irrespeto, por parte de él mismo, a una persona consagrada. También su filiación política evidenciada durante el funeral de Enrique a quien acompañaron “los pocos liberales de Balandú. Envuelto en trapo rojo el ataúd de frescas maderas aserradas en la parte baja de los farallones” (Mejía, 1989: 199). Esto los sitúa, además, como minoría, señalada por la Iglesia: “Se escandalizan los liberales cuando decimos que el liberalismo es rebelión, que es pecado, que está condenado por la iglesia y que los liberales son rebeldes, malos, imitadores de Lucifer” (Martínez, 1999: 140).¹⁵ Es decir, el problema es de significativo, del objeto que materializa el mal. El significado, como ya se mencionó, se puede reparar. Medardo y Juan Herreros acudieron al autocastigo; por su parte, Efrén Herreros, se inclinó por la rectificación.

Así las cosas, la escena con el padre Tobón en el atrio adquiere otros tintes y pone al descubierto su habilidad para aprovecharse de ambas dimensiones de la maldición: “¡Queda excomulgado!” le dijo a Efrén Herreros que respondió: “¿Estoy

14 Capellán de la comunidad Hijas de los Sagrados Corazones de las Hijas de María. A él, unas palabras de gratitud por el interés que demostró en el tema.

15 La autora, a su vez extrae la cita de la pastoral publicada en La Unidad Católica. N.º 262, p. 761. Pamplona, octubre de 1897.

condenado padre? ¡condenado [sic] en nombre de Dios!”. Como el sacerdote siguiera azuzando la gente y amenazándolo, sacó su revólver: “Disparo al primero que cruce esa puerta... Si ya estoy condenado, la muerte de un curita idiota no aumentará mi eternidad en el infierno”. Luego, el padre visiblemente exaltado le grita: “¡La pagarán usted y las generaciones que le sigan!” (Mejía, 1989: 17). Se manifiestan, la ligereza y la ira del padre Tobón, que al propio tiempo anulaban sus actos como se lo recalcará monseñor Pedro José Herreros, al sugerirle que además de darle quejas al obispo se las diera a Belcebú: “[...] puedo darte una tarjeta de presentación. Aunque no debe tener ganas de tu inocencia maliciosa, pura baratija teologal”. Y más adelante: “Mi Reverencia solo sabe que te mata la soberbia. Yo te di clases en el seminario, no entendiste muchas cosas” (Mejía, 1989: 86).

Las voces en su polifonía, son narradoras también. Construyen la imagen o representación de la familia, de Balandú y de lo que ambos significan, de la relación irrevocable entre ambos. Mauricio Vélez, las define como “una discursividad múltiple vetada de chismorreos, consejas e infundios, de la cual se alimentan los habitantes del pueblo en sus interminables horas de aburrimiento” (Vélez, 1999: 266). En ellas reside el testimonio, las diversas versiones o transformaciones del mito o de fragmentos de él, repetidas “entre chales y pañoletas oscuras”. El propio autor alude repetidas veces a que lo demás sería leyenda o se convertiría en leyenda. Todo aquello que escuchó esa memoria oral, fue escrita para ser leída, tomó la forma de la historia de Balandú y sus personajes. Una razón más para pensar La Casa de las dos Palmas como una relación mítica.

Hay una tendencia de personajes, lugares y texto hacia la completud, sea por la búsqueda, la invocación o la lucha por no perder componentes. El texto conserva esta tendencia acudiendo a capítulos o pasajes antecedentes o procedentes para seguir siendo completo aunque sus partes sean móviles. No importa el desplazamiento (hacia adelante o atrás, arriba o abajo, la vida o la muerte, el triunfo o la derrota, la niñez o la madurez), más que el orden, interesa la unidad y la totalidad. No sería posible recordar o narrar una historia sin todos sus partícipes. Así se conserva el equilibrio simbólico del universo.

Efrén Herreros quería ser parte en ese equilibrio. Su evocación complementa la realidad trayendo a cuento los ausentes y los hechos pasados, sin los cuales no existiría el presente, pues la vida es un fluir constante, pero como los ríos tienen un origen y un recorrido. Y como los ríos, se sustentan sobre la tierra, para abrir su cauce, para dar y recibir vida. Sumado a esto, cada uno tiene una participación y un conocimiento que llena de particularidades el devenir del pueblo y de la familia. Iturra habla de una mitología del recuerdo y se apoya en el hecho de que cada miembro de las sociedades “no cultivan el pensamiento erudito porque están ocupadas en trabajar, recuerda las maneras de construir y de continuar su historia por medio de metáforas o mitos: el conjunto de experiencias estructuradas en palabras y acciones que, reiteradas, van informando de forma contemporánea lo que se tiene

acumulado de saber del pasado que construye la experiencia”. Y prosigue el autor: “uno de los rituales que el pensamiento analógico crea a partir de su experiencia es la exposición de sus emblemas y metáforas, materializados en historias que dan vida a seres que, o nunca tuvieron existencia o cuyos hechos no son de la manera que factualmente acontecieran” (Iturra, 1992: 234). El discurso de El Dueño, revela que no solo posee tierras y ganado, sino también un conocimiento que entrega a sus contemporáneos y a sus descendientes. Comunica los valores que exhibe el sentido de pertenencia antioqueño: Dios, la familia, la tierra y el trabajo. Y la forma en que cada uno de los protagonistas de sus historias se relaciona con ellos.

Ese es el sabor que tienen las reuniones en la sala familiar con vecinos y parientes, la ambientación de su regreso al páramo con Zoraida y el maestro Bastidas, las conversaciones que escuchan Natalia y sus pequeños hermanos. Es lo que alimenta las lecturas en el libro de historia de Enrique. “Es el imaginario analógico practicado ritualmente, que organiza el recuerdo, esa facultad de sobrepasar la ciclicidad del grupo y comunicar entre sí individuos que practican variados saberes” (Iturra, 1992: 237). Esto, asociado a la capacidad del *jaure* de regresar por obra del recuerdo. El discurso de Efrén es verbo que recrea un mundo ya creado por sus ancestros, en su actitud de insistir sobre la pertenencia a la tierra y de tener en ella, un refugio donde reunir las partes de sí mismo y de su mundo. Por eso, “Tal vez pensaron que Efrén Herreros forzaba una situación, que mostraba el mundo que empezaba luego de todo haber sido colonizado” (Mejía, 1989: 30).

Testigo de la construcción mientras experimentaba su propio crecimiento, luego ocupa el sillón de su padre como símbolo de la transmisión de mando necesaria después de su muerte. Sin embargo, no es él el modelo de comportamiento ni de poder, sino su hermano Enrique, rebelado en un intento de borramiento de su padre para aparecer él mismo, oculto tras la barba y lejos de su reflejo; diferente por su talante, por su voluntad de no cometer injusticias, de defender causas que no pasaran sobre nadie. Ese fue el estilo de mando que quiso recibir Efrén y que representaba en el guasco labrado por el hermano mayor. Él no quiso borrarse ni borrar al padre. Quiso reparar, rectificar y, así de paso, liberarse de la maldición.

“Allá reconstruiré la capilla. Más cerca de Dios mientras más lejos de usted, padrecito” (Mejía, 1989: 18). Se situó en el arriba, en las tierras altas y su sitio era el balcón de La Casa “para mirar hasta el cielo”. Pero tenía una tarea que cumplir en el abajo, en la Casa del Río. Rescatar a Evangelina de José Aníbal Gómez, tendría que ser una acción que requiriera un poco de la crueldad que se negaba a ejercer. Era el semblante del padre, el mandato que no quería seguir y, sin embargo, necesitaba. Para ello, se aferraba al guasco del Coronel Herreros buscando contagiarse de su valentía. Cuando por fin tomó la decisión y llegó a La Casa de las Cadenas “Recordó el enfrentamiento con su padre la tarde de las definiciones. “[...] somos animales de pelea, nada más” (Mejía, 1989: 281). Luego, la inevitabilidad de lo vivido y lo aprendido lo hizo declinar. Había recobrado a su hija pero se sintió un

“dios caído”; recurrió a la barbarie y quiso matar. De ese modo, ni Enrique ni Efrén pueden escapar al mandato paterno. Aunque fue un hombre que actuó por bondad, sucumbió ante el sentimiento de culpa.

El balcón era el punto de observación del entramado de lugares que constituye a Balandú. La altura, la mansión imponente, la cercanía a Dios semejan la posición del dios creador embera, Karagabí. Él habita en la casa de Ntre, desde donde se ve todo. Luis Fernando Vélez, cita en referencia al universo catío “Nuestro mundo que es el mundo del dios Caragabí, es el más bajo de los cuatro mundos superiores y encima de él está el firmamento, cóncavo como un plato, arreglado por Caragabí con el sol, la luna y las estrellas. Sobre el firmamento está Ntre, el cielo de Caragabí que ahora lo vemos muy alto” (Vélez, 1990: 12). Aclara el autor que en otras mitologías se conoce como Untré que quiere decir “el de arriba” y se concibe como viviendo en una mansión en las alturas. De otro lado, Domicó describe el mundo usando las palabras que habría pronunciado Karagabí: “Mi territorio va a ser el territorio de nube, el territorio del gallinazo blanco, el territorio del sol y de la luna y en el último territorio voy a vivir yo” (Domicó, Hoyos y Turbay, 2002: 261). En esa posición estaría Efrén, oteando desde la altura, el transcurrir de su familia y de su pueblo y con el poder para influir en ambos. En la topografía ficcional ocupa el punto más alto y posee el privilegio de darle vida a muchos seres por el ritual del recuerdo y por su bondad acogedora.

Finalmente, su discurso es el del colectivo. Aquello que él pronuncia no es solo su historia sino la de un grupo humano, semantizando con sus vivencias y sus individualidades un espacio que, a su vez alimenta su discurso de pertenencia y de identidad cultural. Un lugar por el cual luchar y agradecerle a Dios, donde trabajar y perpetuar los apellidos. Que aflore en las danzas, en los cantos, en las comidas y en todo lo que concierne a la vida cotidiana. También donde darles residencia a los muertos, al pasado que va cimentando cada porvenir. El respeto de sus coterráneos de Balandú, radica en que no simplemente es El Dueño, el poderoso de las tierras altas, sino que posee el discurso sobre el espacio común, de construcción del grupo social y de la pertenencia, y fue su familia la que abrió ese espacio y comenzó a crearlo por la palabra. A otro nivel, el discurso del autor cumple con la misma función respecto a una región particular como es el Suroeste antioqueño y lo que ella significa en el contexto regional. Recrea el lenguaje mítico y deja traslucir en él su estatus como lenguaje histórico; el valor de la metáfora para instalar los hechos en el recuerdo.

Tanto el autor como el héroe del relato, se configuran como sujetos culturales. Quien habla cuando ellos hablan son los otros, todos aquellos que han influido y formado su pensamiento moldeándolo según un estilo de vida. Aunque su mirada es subjetiva, sus palabras son las del colectivo, recorren igual que los personajes de la novela todos esos ámbitos que constituyen el mundo de referencia ideológica que modela su pensamiento y su acción. La maldición obtuvo su eficacia de esa circunstancia y Efrén Herreros recorrió el camino hacia su muerte, haciendo todo por

rectificar su vida y dejarles el paso libre a quienes habitarían La Casa después de él. “Somos un puente de unión, toda vida nace sobre la tumba de otra. Si es vida, si es tumba, si nace” (Mejía, 1989: 360). Fue dejando las tertulias, la música, el cantar de la gesta de los Fundadores. Le sobrevivió la casona reconstruida y dotada de nueva vida y de nuevos amores, “[...] la casona tan de él, tan de nadie. ¿Para quién? Para tu sueño inconstante, responderían los viejos fantasmas” (Mejía, 1989: 365). Después de todo, lo importante sería la canción.

Referencias bibliográficas

- Ardila, Alba Clemencia (2000). *Casas de Ficción*. Medellín: Universidad Eafit.
- Augé, Marc (1996). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- Bajtín, M. (2005). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- Beristáin, Helena (1998). *Diccionario de retórica y poética*. México, Porrúa.
- CINEP/Colciencias (1998). *Colombia país de regiones*. Santafé de Bogotá, 312 pp.
- Cros, Edmond Georges (2003). *El sujeto cultural. Sociocrítica y psicoanálisis*. Universidad Eafit, Medellín.
- Domicó, José Joaquín; Hoyos, Juan José y Turbay, Sandra (2002). *Janyama. Un aprendizaje de jaibaná*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Escobar Mesa, Augusto (1997). *Érase un viento... y en ese viento mi alarido*. Memoria compartida con Manuel Mejía Vallejo, Medellín, Biblioteca Pública Piloto.
- Escobar Villegas, Juan Camilo (2000). *Lo Imaginario. Entre las ciencias sociales y la historia*. Editorial Universidad Eafit, Colección Cielos de Arena, Medellín.
- Fernández de Rota, José A. (1992). “Antropología simbólica del paisaje”. En: *La Tierra. Mitos, ritos y realidades*. González Alcantud, José A. y González de Molina, Manuel (eds). Editorial Anthropos, Barcelona, pp. 391-99.
- Gálvez, Aída; Alcaraz, Gloria; Arias Valencia, María Mercedes; Gutiérrez Restrepo, Sandra Yudi; López Restrepo, Alba Doris (2002). *El mañana que ya entró. La fecundidad en los pueblos indígenas de Antioquia*. Editorial Universidad de Antioquia, Medellín.
- García Canclini, Néstor (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Editorial Grijalbo, México.
- Geertz, Clifford (1997). *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa, Barcelona.
- Gómez Cardona, Santiago (2002). “Sobre la historicidad del mito: Un ejemplo de las selvas amazónicas”. En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Vol. 16, N.º 33, Medellín, pp. 147-171.
- Hernández Escudero, Ana Cecilia (1995). Organización y cambio social en Cristianía. Tesis de grado, Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia. Medellín.
- Iturra, Raúl (1992). “La representación ritual de la memoria oral en el trabajo de la tierra”. En: *La Tierra. Mitos, ritos y realidades*. González Alcantud, José A. y González de Molina, Manuel Eds. Anthropos, Barcelona, pp. 234-250.
- Martínez Carreño, Aída (1999). *La Guerra de los Mil Días. Testimonios de sus protagonistas*. Editorial Planeta, Bogotá.
- Mejía Vallejo, Manuel (1989). *La Casa de las dos Palmas*. Editorial Planeta, Bogotá.
- _____ (1997). *Los Invocados*. Editorial Norma, Bogotá.

- Mejía Vallejo, Manuel (1991). *Los abuelos de cara blanca*. Editorial Planeta, Bogotá.
- Moya, Manuel (1998). *Cuéntelos bien como yo le conté*. Cuentos embera. Relatos de Cristino Dogiramá. Editorial Universidad de Antioquia, Medellín.
- Hernández, Marco Fidel, Agudelo, Alejandra y Obregón, Mauricio (1998). *Acercamiento arqueológico a sitios prehispánicos alrededor de una fuente salina. Corregimiento de Santa Rita-Andes*. Informe de campo, Corporación Autónoma Regional del Centro de Antioquia Corantioquia, Medellín.
- Organización Indígena de Antioquia, OIA (2002). *Evaluación diagnóstica del proceso de etnoeducación en el resguardo de Cristianía – Jardín*. Memorias. Medellín.
- Pardo, Mauricio (1989). Zrõara Nebura, *Historia de los antiguos. Literatura oral Embera según Floresmiro Dogiramá*. Centro Jorge Eliécer Gaitán, Bogotá.
- Parsons, James (1997). *La colonización antioqueña en el Occidente de Colombia*. Banco de la República/Áncora Editores, Bogotá.
- Silva Vallejo, Fabio (com.) (1997). *Las voces del tiempo. Oralidad y cultura popular* (s. c.). Editores y Autores Asociados, Bogotá.
- Vélez Rendón, Juan Carlos (2002). *Los pueblos allende el río Cauca: la formación del suroeste y la cohesión del espacio en Antioquia, 1830-1877*. Editorial Universidad de Antioquia, Medellín.
- Vélez Upegui, Mauricio (1999). *Novelas y No-velaciones. Ensayos sobre algunos textos narrativos colombianos*. Editorial Universidad Eafit, Medellín.
- Vélez Vélez, Luis Fernando (1990). *Relatos tradicionales de la cultura catía*. Editorial Universidad de Antioquia, Medellín.