

La familia Herreros: entre la transgresión y el compromiso religioso

Claudia Patricia Acevedo Gaviria*
Universidad de Antioquia

*Primera versión recibida: 24 de abril de 2005;
versión final aceptada: 1 de junio de 2005 (Eds.)*

Resumen: Éste artículo desarrolla la oposición religión/modernidad en la novela *La Casa de las dos Palmas* y cómo sus personajes principales—Los Herreros—la ejecutan y la padecen al querer desarrollar una autonomía propia que paradójicamente va a estar atada a su tradicionalismo y, por extensión, a la región antioqueña que sirve de radiografía en parte de la historia del país. El concepto de modernidad se trabaja en su definición más amplia, en el modo como en una sociedad se constituyen sus sujetos; en la búsqueda de esa individualidad que además de libertad de expresión, les va a generar vacío y una angustia de la existencia y tangencialmente como desarrollo tecnológico y científico, pues esta contextualización es el trasfondo cultural, social y político que permite entender la tensión ideológica entre los Herreros y la Iglesia.

Descriptor: Mejía Vallejo, Manuel; *La Casa de las dos Palmas*; Religión; Modernidad; Colonización antioqueña; Partidos políticos; Liberales y conservadores.

Abstract: The present article develops the opposition religion/modernity in the novel *La Casa de las dos Palmas* by Manuel Mejía Vallejo. The discussion focuses in how its main characters —Los Herreros— experience and suffer that opposition in their longing to develop an individuality that paradoxically is going to be tied to their traditional ways of living, and to the Antioquean region which represents, in part, the country's history. The concept of modernity is interpreted in a broad sense: how subjects are

* Magíster en Literatura Colombiana. Profesora de la Maestría con el mismo nombre en la Facultad de Comunicaciones y Docente de tiempo completo de la Facultad de Educación, Universidad de Antioquia (claped@epm.net.co). Está vinculada al proyecto de investigación: "La función social y política del escritor en la transición hacia la democracia en América Latina y Colombia", del cual se desprende este artículo.

constituted in a society and their search of such individuality that, besides its meaning of freedom of speech, produces a sense of emptiness and an existential anguish. Modernity is also read as technological and scientific development, because it is the context of the cultural, social and political background which allows understand the ideological tension between the Herreros and the Church.

Key words: Mejía Vallejo, Manuel; *La Casa de las dos Palmas*; Religión; Modernity; Antioquean colonization; Political parties; Liberals and Conservatives.

Para los judeocristianos existe el paradigma de un Dios omnímodo y ultraterreno que rige las vicisitudes del mundo. Todas las religiones primitivas y actuales tienen en común imágenes de comportamiento ideal, que sólo varían o se diferencian entre ellas mismas por las virtudes que exigen del hombre y en las metas que le señalan para pertenecer a ese mundo religioso. En esta medida, los creyentes fundan una religión, sometiendo la vida cotidiana del hombre a los imperativos de una ley moral de inspiración celestial. Por esto no es raro encontrar que tanto el judaísmo como el cristianismo son de un ascetismo religioso activo y de una actividad ética orientada y moldeada por la mano divina. Dice Zuluaga Navarro: “no existe un mandamiento moral socialmente importante que no haya sido de algún modo un mandato legal en una época u otra” (1999, 32-33). La autoridad viene a estar refrendada por Dios, y sus fieles representantes en este mundo harán hasta lo imposible para que se cumpla, pues también la autoridad representa un arquetipo de experiencia humana, y así como existen arquetipos de recreación del cosmos primigenio, así el individuo debe someterse a los designios divinos, que son paradigmas irreductibles a la comprensión. Toda sociedad, clan o grupo tribal necesita fundamentar su poder en el reconocimiento o legitimación de un dominio que estructure a la colectividad. Al tener la legitimación divina, debe encontrar un representante concreto en un líder de la comunidad. Por ello, el poder en sus inicios se funda en el patriarcado, autoridad del señor sobre la comunidad doméstica, quien es el lazo de cohesión entre cada uno de los miembros, pues todos dependen de su potestad.

Así lo observamos en *La Casa de las dos Palmas* (en adelante CDP), cuando el proceso de colonización instauro modelos patriarcales de jerarquía. Uno de sus mayores representantes en la novela es Efraín Herreros. Luego le sigue Efrén Herreros, aunque suavizado por una actitud no ya tan absolutista, sino más bien definido como el que ejerce una “dominación

carismática en la cual la autoridad personal emana del polo opuesto al tradicional: el poder es ejercido por un líder capaz de demostrar que tiene carisma para hacerse obedecer” (Zuluaga Navarro, 1999, 30-31).

No obstante, esta nueva forma de dominación revela unos cambios estructurales profundos que fisuran todo el modelo patriarcal, es decir, Efrén Herreros, pertenece o se está insertando en una nueva forma de legitimación. Podríamos decir, es semilla de uno de los partidos de oposición que se conforman en Colombia: el liberalismo. Pero antes de desarrollar a plenitud este tema es necesario describir, aunque sea de modo panorámico, el escenario geográfico, comercial y cultural de la Colombia de la época, para de esta manera ubicar al lector de este artículo en las condiciones sociales y geográficas del entorno antioqueño y por supuesto de lo que significó el proceso de colonización en estas regiones.

Dice Jaime Jaramillo Uribe en su artículo: “Etapas y sentido de la historia de Colombia” (1996) que en pleno periodo republicano los caminos seguían siendo estrechos e intransitables, incluso para los mismos animales de carga, y sólo era medianamente posible el transporte por el heroico trabajo realizado por peones y cargueros acostumbrados a estas lides, no sólo para mejorar sus condiciones económicas, sino también por el afán de la aventura que sacaba momentáneamente de la modorra a esos habitantes hastiados de la vida monótona y quieta de los pueblos recién fundados. Enfrentarse con la naturaleza en condiciones tan precarias era un reto de valor y de fuerza que sólo se justificaba cuando se lograba llegar con la carga sana y salva, incluyendo la de la persona que se transportaba a las espaldas. Ilustra ésta afirmación Eduardo Santa en su libro *La colonización antioqueña* (1994); en él trae a colación las estampas de algunos viajeros extranjeros que se atrevieron a recorrer la zona apenas comenzada a colonizar para poder dar testimonio no sólo de las proezas de estos hombres sino también para describir los cambios climáticos y la rica variedad de flora y fauna de estas regiones todavía primitivas:

La ascensión la hicieron a lomo de hombre. Para eso iban los llamados *silleros*, fornidos mestizos de curtidas espaldas y musculosas piernas, más seguros que cualquier bestia de carga y, sobre todo, más cuidadosos, puesto que además de tener piernas tan fuertes como el acero, tenían la inteligencia necesaria para evitar algún desastre. En casos como éstos no bastaba el instinto. Era necesario regular el paso, haciéndolo lento o rápido, según las circunstancias; caminar por las orillas de los

abismos y los despeñaderos; penetrar a los pantanos calculando los pasos menos profundos y peligrosos; detenerse oportunamente ante la roca que rueda intempestivamente; agarrarse rápidamente de los bejucos, las raíces y las lianas, para evitar deslizamientos y medir, minuto a minuto, la seguridad y la firmeza de cada paso que se daba (1994, 125).

En conclusión, según Jaramillo Uribe, Colombia no estaba capacitada para llegar a ser una gran nación dentro de los modelos de la civilización occidental. Los tres siglos de colonialismo dejaron como herencia una población rural depravada biológica y culturalmente y una clase dirigente en general pobretona, conforme con un tipo de vida tradicional basado en las rentas territoriales, en los modernos ingresos de la burocracia y en un limitado comercio (1996, 28). Antioquia, a pesar de ser una de las provincias más ricas, que contribuyó en sus primeras etapas al auge de la economía por ser una de las principales regiones productoras de oro, no logró superar hacia fuera, ni siquiera dentro de ella misma el aislamiento intercomunicacional al que se sumaron la falta de capitales y el estancamiento de la mano de obra, factores que acabaron con esta actividad lucrativa y que la llevó en un tiempo, a tener fama de pobre.

Añade, Jaramillo Uribe, que en estos tres siglos de colonialismo español, aunque se dieron grandes cambios en el ámbito social, no se creó un hilo conductor que diera salida a las aspiraciones de modernidad heredadas del modelo occidental de las grandes urbes europeas. Lo que sí es cierto e innegable fue la influencia de los postulados hispano-católicos que dejaron impronta imborrable en el imaginario colectivo de los habitantes de la Colonia y posteriormente en la conformación de la República. La plena identidad e introyección del discurso católico a través de la comunidad cristiana en la naciente sociedad neogranadina, delineó los derroteros a seguir y logró convertirse en el factor estructurante de la sociedad. Además, dotó de pleno sentido los esquemas de manipulación que ya de ahí en adelante iban a ser referentes obligatorios de convivencia: el orden moral, el normativo y el político. La concepción religiosa católica: “determinó los tiempos para sembrar y recoger, para las fiestas patronales, los tiempos para la sexualidad y la abstinencia y sacralizó con sus ritos los ritmos vitales del hombre desde el nacimiento hasta la muerte” (Botero, 1999, 343).

En este sentido hay que hacer alusión a la importancia de la Iglesia como símbolo e institución. Alrededor de ella se fundaban los poblados que sólo adquirirían status de reconocimiento siempre y cuando estuvieran

refrendados por la construcción central del templo. Ella representaba el lugar principal, era el centro de referencia que presidía y vigilaba el espacio de la plaza pública y del mercado local, pues los modelos de ciudades que se empezaron a construir en América obedecieron también a un tipo de ideal hispano de crear todo en torno al centro “primigenio”: la Iglesia y la plaza de mercado, que eran donde confluían inevitablemente los habitantes para poder realizar sus transacciones de intercambio en ese mercado local incipiente. Los dirigentes religiosos aprovecharon esa situación para así tener el pleno control sobre la población que a sus ojos era y debía ser pública; hasta lo privado era medido por los ojos inquisidores del dominio normativo y moral.

La parroquia fue durante gran parte de nuestra historia institucional la unidad administrativa por excelencia. Incluso para que un poblado fuera elevado a una superior categoría como ente territorial, primero tenía que ser parroquia y sus ciudadanos tenían que estar bautizados y pertenecer a la comunidad cristiana. Por eso lo público tiene su primera dimensión en la estructuración de la comunidad cristiana que es quien legitima los mandatos, las leyes y las reglas morales impartidas por esa cosmovisión totalizante en que se convierte la religión y hacia la que desemboca toda la lógica de manejo social. Lo común y lo colectivo se confunden con lo sagrado entendidos como bienes espirituales de creencias y mandatos moralizantes, pues el universo moral católico partía del concepto de que un buen cristiano era asimismo un buen ciudadano. De ahí que los sacerdotes quisieran vigilar no sólo desde el púlpito sino también desde la confesión y las visitas personalizadas a las casas ese mundo privado que tenía que construirse y vivirse de acuerdo a las buenas normas cristianas (Botero, 1999, 343).

En el Balandú de la CDP encontramos una prueba fehaciente de la mirada inquisidora del padre Tobón, quien trata por todos los medios de levantar al pueblo —ese otro juez— contra la rebeldía y autosuficiencia de la familia Herreros, que además se sale del límite porque económicamente es autárquica, es decir, se subvenciona ella misma a través del monopolio patriarcal heredado de los primeros fundadores. Esto lógicamente escapa de manos de la Iglesia que quiere controlar a todos los habitantes por medio del poder de mando que le otorga el dominio de lo católico. Este clima de acontecimientos, de sumisión y obediencia inalterable a la palabra de Dios, subsistió durante mucho tiempo, ayudado como ya vimos por las condiciones de aislamiento a que estaba sometida la naciente República.

Pero nuevos vientos renovadores se venían acercando a pasos agigantados y poco a poco se fueron abriendo camino, interrumpiendo un cosmos aparentemente idílico, que quiso poner en marcha una República basada en un estado racional que la llevara a la modernización. Para ello había que desmontar y cuestionar los principios estructurantes y legitimadores del orden social fundamentado en un discurso religioso y simbólico. Esa oleada de ideas libertarias y modernas lograron desconcentrar o al menos poner en entredicho siglos de aletargamiento colectivos sumidos en la manipulación social y moral, dando paso a otras representaciones colectivas que querían estructurar sus pensamientos con enfoques más racionales y universales, emancipando lo público de la tutela moral de la Iglesia. Sin embargo, era inevitable ver venir las tensiones generadas en esta oposición de ideas. El sujeto social se vio de pronto desubicado, inmerso en una serie de contradicciones que lo único que hacían eran inquietarlo más; pues la tensión se encontraba ante dos caminos: seguir cohesionados en torno al imaginario hispano-católico (la religión era un poder de tentáculos muy firmes) o enfrentarse a lo moderno que implicaba un nuevo orden social y por tanto una secularización de lo sagrado. La pelea entre los dos grandes movimientos opositores que se estaban gestando en el país fue uno de los mayores obstáculos para la realización de una plena modernización. Los liberales quisieron instaurar nuevos modos de pensamiento a través de un discurso más racional, tratando de secularizar la vida social al despojarla de las mediaciones sacramentales impuestas por la Iglesia como el matrimonio católico o el bautismo obligatorio de acreditación ciudadana. Ante todo su lucha fue contra la tutela de la Santa Sede que desde el Vaticano regía los destinos de las ciudades y de los hombres. Los conservadores por su parte —la vieja clase de terratenientes, el clero y las familias de abolen-go provenientes de una recia formación católica y que, además, habían detentado el poder de mando durante mucho tiempo, amparados en el buen cumplimiento de las normas morales planteadas por la nación— defendían la unión íntima de las dos potestades y con ello legitimaban la autoridad de la Iglesia como conductora del orden social.¹

1 “Doctrina que fue puesta en práctica por uno de sus más conspicuos líderes —Miguel Antonio Caro— quien la hizo efectiva en la Constitución de 1886” (Gómez, Juan Guillermo, 1996, 29).

Sin embargo, los planteamientos de ambos partidos se quedaron en el imaginario. Ellos fueron víctimas de sus propias limitaciones e intereses que no representaban el consenso colectivo. Simplemente se dedicaron a pelear por la supremacía y las prebendas que otorgaba el poder y, por el contrario, no se constituyeron en posibilidades alternas de fomentar la democracia y la participación ciudadana. De este modo, el pensamiento social moderno quedó nuevamente estancado y con él las revoluciones científicas, culturales y políticas, que sólo se abrieron paso forzado cuando ya fue imposible frenar la irrupción de otras formas de mercado competitivo. Esas diferencias entre progreso y tradición se fueron acrecentando cada día más, abriendo una brecha insalvable hacia la apertura de las fuerzas modernizadoras.

A pesar de este ambiente tenso, los liberales lograron crear poco a poco un clima de liberalización de la inteligencia; el activo comercio con Europa propició la importación de libros y los progresos de la prensa se hicieron sentir, acrecentando una efervescencia intelectual que permitió a muchos ciudadanos, de clase alta, por supuesto, viajar a Francia, Inglaterra y Estados Unidos, para nutrirse de las ideas de la Ilustración y de las utilitaristas que luego vendrían a imponer en el país. No obstante, una de las grandes utopías de este partido, fue propugnar ideas renovadoras para las cuales la sociedad tradicionalista no estaba preparada. Ellos se dejaron impresionar por un espíritu idealista de modernidad.

Fue así como hacia la década de 1880 se empieza a vislumbrar un descontento por las políticas liberales y nuevamente el partido conservador asume la dirección del Estado (1885-1930), dando inicio a una larga hegemonía conservadora que vuelve a instaurar la alianza Iglesia-Estado y, por consiguiente, la educación pasa a ser netamente religiosa y el aspecto político se reviste de autoridad normativizante. Es en este marco de agitaciones políticas y sociales, en transición de la premodernidad a la modernidad, en el que se inscribe la historia de *La Casa de las dos Palmas*.

Al promediar el siglo XIX, las contradicciones políticas entre conservadores y liberales se habían agudizado extendiéndose incluso las tensiones a creyentes y no creyentes, entre amigos y enemigos de la Iglesia; era otra forma de obligar a los ciudadanos a tomar una filiación política. En muchos pueblos los sacerdotes amenazaban con la excomunión a quienes se atrevieran a votar por el partido liberal. El anatema religioso era un arma de doble filo que pretendía mantener el control, manipulando las conciencias de los ciudadanos que precisamente se hallaban desorientados

ante los cambios vertiginosos que habían dado un vuelco total a varios siglos de sacralización. En palabras de Rafael Gutiérrez Girardot:

‘el mundo moderno’, ‘la nueva época’, el ‘entendimiento del mundo moderno’ estaba llevando las contraposiciones —entre la tradición cristiana y el ‘ateísmo’ del mundo moral [...] por tal motivo el hombre se convierte en un ‘anfíbio’ que tiene que vivir en dos mundos que se contradicen [...] la conciencia también deambula [...] el hombre se ve enredado en la realidad vulgar, en la temporalidad terrenal, acosado por la penuria, el menester y la naturaleza, dominado y arrebatado por los instintos naturales y las pasiones... (1987, 27).

Lo que describe aquí Gutiérrez Girardot con la metáfora del “anfíbio” se muestra en el sujeto ya responsable de sus propios actos; pues al pensar por sí mismo, al rebelarse contra la tradición y contra el padre, el hombre pierde su lugar asignado en la sociedad, incluso aunque tenga el apellido Herreros.

El hombre contemporáneo, estaba viviendo una especie de desencantamiento, un conflicto personal acallado durante muchos siglos. Quería y necesitaba reconocerse habitante de un Estado, de una sociedad que dimensionara su rol social, que representara sus derechos de individuo. Pero lo que realmente estaba viviendo era una decepción de ciudadano. No podía creer en un Estado que con sus políticas no alcanzaba a generar ni credibilidad ni autoridad; cualidades indispensables para que se le considerase modelo aceptable del ejercicio del poder y ejecutor vigilante de principios morales y éticos. Por el contrario, mostraba su ineptitud, no sabiendo dirimir ni tomar distancia ante las fuerzas opositoras que no hacían más que disminuirlo como ente de poder.

¿Cuál era entonces la situación de Antioquia en medio de esta crisis moral, siendo reconocida como una provincia predominantemente católica y conservadora, en oposición a otras regiones que se identificaban más con las ideas liberales? Es indudable que presentaba una situación comprometida, pues a pesar de que había aportado altamente a la economía del país cuando su actividad principal fue la minería, tampoco es menos cierto que debido a sus condiciones de aislamiento geográfico con el resto del país, se había constituido en una provincia próspera y autónoma, organizada social y económicamente. En las guerras civiles dadas en el régimen federal de 1863 y 1886, ella no aportó caudillos militares para los ejércitos obligatorios que se conformaban, pero los financiaba, fabricaba

armas y municiones, preparaba medidas de organización y trataba de consolidar y defender el régimen independiente. Sin embargo, dado que la violencia en Colombia afectó especialmente a las zonas rurales, sometidas a bruscos cambios de identidad nacional, atrapadas en las limitaciones que les imponía el anatema religioso y apabulladas por los ideales liberales de concitar al pueblo a enfrentar en ciertas épocas calamitosas la defensa de la libertad y los derechos individuales; muchos hombres prominentes integrantes de familias de alta alcurnia y poder decidieron participar por voluntad propia en las contiendas fratricidas. Algunos por creer en la efectividad de la lucha armada; otros, porque estaban huyendo de sí mismos, como en el caso del Coronel Enrique Herreros que quería combatir el absolutismo patriarcal del padre y borrar cualquier influencia genética.

En el Balandú de la CDP, entonces, encontramos una filiación política de corte netamente conservador. Los únicos que de alguna manera tienen una mirada más universal son los Herreros. Su antiguo linaje de fundadores y la larga trayectoria de manejo político en el pueblo, les da una preeminencia difícil de acallar, incluso por la figura emblemática del padre Tobón.

En este clima de contradicciones, los habitantes de Balandú se mueven en dos direcciones: son católicos y comerciantes. Religiosidad y negocios son plenamente compatibles: lo uno posibilita lo otro. No en vano han heredado de sus antepasados ejecutores de la gran empresa colonizadora: “la belicosidad y tesón del minero que horada la tierra para encontrar el sustento; del hachero colonizador, la laboriosidad y el espíritu de conquista y, del arriero, la simpatía, la locuacidad y el espíritu de comercio” (Santa, 1994, 256). En esta medida la gran empresa de la colonización se convierte en una empresa épica que conquista y supera el gran obstáculo de la naturaleza, mirada no desde una perspectiva bucólica o sentimental en la que el colonizador se sienta a observarla como paisaje, sino que para él adquiere sentido de dominio, de algo que debe ser conquistado y civilizado. Su misión es romper la barbarie primitiva e insertar al hombre en esa nueva concepción de la naturaleza que implica una reivindicación del acto primigenio de creación y exalta el trabajo como soporte de progreso. La tarea de abrir caminos es también una manera de expandir el comercio, lo que significa que en la mentalidad del antioqueño hay un germen de ideas liberales y progresistas que chocan con las prácticas adversas del mundo católico que quiere el progreso, pero un progreso sacralizado que no permita la intrusión de dis-

cursos profanos. De esta manera, la religión se convierte en un discurso totalizante que abarca todas las formas de expresión humana.

Los Herreros se opondrán a ello. Al colonizar y fundar el pueblo de Balandú se están enfrentando a la naturaleza, allanando todos los caminos que hagan posible el cumplimiento del proyecto modernizador. Además, en ellos opera un racionalismo calculador y pragmático que los lleva a considerar la religión no como un dogma metafísico sino como una regla útil de conducta práctica. Su relación con la naturaleza indómita los preparó para: “entender cómo la posición del individuo en la sociedad dependía esencialmente del esfuerzo calculado de cada uno y no de las circunstancias inexorables e inmodificables tales como los títulos hereditarios de nobleza o el color de la piel” (Fajardo, 1966, 66).

El padre Tobón está comprometido con un orden social jerárquico y monolítico. Expresa la angustia y desconfianza que experimenta ante un mundo rápidamente cambiante, que percibe como amenazador y cruel. Su mejor defensa es tratar de neutralizarlo, aferrándose ciegamente a un pasado que él considera mejor. El contraste con Monseñor Pedro José Herreros es abismal. Mientras Monseñor Herreros oficia y práctica una religión de libertad, basada en la comprensión de los misterios divinos que ponen la salvación al alcance del hombre, tratando de entender sus limitaciones humanas; el clérigo Tobón, propugna por una religión dogmática y retaliadora que utiliza el castigo y las nociones de culpa y de pecado para dominar las conciencias, todavía inmersas en cierto tradicionalismo medieval, donde la figura de Dios, es la de un ser vengativo y hostigador. Para el Padre Tobón, las ideologías utilitaristas y pragmáticas de Destutt Tracy y Jeremy Bentham, son filosofías extrañas a la religión, pues ellas no sólo impusieron los principios de la sociedad burguesa sino que continuaron con el proceso de secularización que se había iniciado en el siglo XVIII con las ideas de la Ilustración. Esto implicaba una desacralización del mundo, una “mundanización de la vida”, donde se empezaba a hablar de la “muerte de Dios” planteada por Nietzsche. Los objetivos de la fe habían cambiado de lugar: el progreso, la ciencia y la perfección moral del hombre, debían estar al servicio de la nación y del mismo hombre.

El desarrollo del positivismo entonces iba en detrimento del mundo totalizante de la religión católica, quien llevaba siglos cumpliendo un papel hegemónico como fuente de autoridad y conocimiento. No obstante, el padre Tobón, aprovechándose de las intrigas que genera contra Monseñor

Herreros, mantiene el aire de autoridad que le confiere “el encargo divino”. Su verdadero peso lo ejerce agrediendo la conciencia individual producto del asedio moral, atada a costumbres atávicas y alienantes que sólo daban dos opciones: Dios o el diablo. Podríamos arriesgarnos a decir, que los curas tradicionales manifestaban cierta ignorancia que los llevaba a un estado de ofuscación mental, terreno propicio para la proliferación de supersticiones, fanatismos e intolerancias.

La filosofía de independencia individual formulada por Condorcet no hallaba cabida en ese extremismo religioso. El hecho de reconocer la igualdad de derechos de los individuos, era también aceptar que no todos tienen los mismos intereses, ni las mismas creencias y por tanto tienen conciencia de la voluntad. Sólo si es educado en la libertad y la igualdad de derechos podrá decidir qué camino tomar, se transforma en sujeto cuestionador de su propia responsabilidad. Pero la Iglesia, al sentir que está perdiendo autoridad, vuelve y se legitima por medio de la fuerza hasta llegar al extremo de un régimen despótico. Esto de alguna manera fue lo que aconteció en el enfrentamiento del padre Tobón y Efrén Herreros.

—Don Efrén y el padre Tobón tienen casada una pelea. Sabían la frialdad en esas relaciones, enfrentamientos cuando desde el púlpito invadía las vidas con sermones de frases hinchadas. Se metía tanto con la humanidad, que Efrén Herreros quería pensar si la humanidad no habría sido creada exclusivamente para que la zarandeara el sacerdote. Palabras ampulosas cada vez más deterioradas, más alejadas de su esperanza concreta, más en el vacío (Mejía Vallejo, 1988, 15).

Aquí podemos entender la actitud de Efrén frente a la manipulación del sacerdote. Como ya vimos, el patriarca que pertenece a una familia de poder y tradición, ha tenido la oportunidad de viajar y leer, ha recibido una educación sentada en preceptos de progreso. A pesar del absolutismo, el padre, les brindó a sus hijos la oportunidad de estudiar carreras en el exterior:² la medicina y la abogacía e incluso los estudios técnicos fueron profesiones que se impusieron con el advenimiento de las ideas liberales modernas y con la expansión del contacto con el mercado europeo. Rodrigo el mayor es abogado, Enrique a pesar de sus conflictos internos es un hombre

2 Como un segundo paso hacia la modernidad, después del primero que consistió en enfrentarse como sujeto a la naturaleza y a la tradición católica totalizante.

que conoce la historia de su país. Las mismas mujeres de la familia realizan importantes estudios en pensionados de Francia, “Ellas estudiarán lo que pueda aprenderse en este país” (117), y más adelante Efrén, al autorizar la petición de mano de José Aníbal Gómez hacia Evangelina Herreros, manifiesta a don Carlos, su padre: “Usted sabe señor Gómez. Ellas recibieron la mejor educación que este país puede dar” (145). Pero inmediatamente reivindica el apego y el dominio a la tierra: “¿qué sabe usted de fincas? La vida en la montaña no es lo mismo que en la ciudad” (146).

Es otra manera de detentar el poder a través de la educación y por tanto del conocimiento, para hacerle la oposición a la mentalidad religiosa, pero también reviste fines prácticos, el de perpetuar una estirpe. Son dos posiciones que hacen ver a los Herreros ambivalentes: por un lado, la idea de progreso y libertad, y, por el otro, la nostalgia de un pasado aferrado a la tierra, a una cultura rural arcaica, llena de rasgos precapitalistas y señoriales de tinte conservador. Precisamente por ello los primeros alcaldes y sacerdotes del pueblo fueron Herreros. Los cabildos, los hospitales y las escuelas fueron creados durante la dinastía Herreros.

La llegada de la grafonola marca el inicio de una tercera etapa de modernidad en Balandú (las dos anteriores ya se habían dado con la colonización y el ejercicio de profesiones científicas). No sólo por ser un aparato desconocido y mágico que reproduce voces y sonidos sin que nadie los vea, sino por ser un instrumento que viene de los confines de ultramar. Esta ortofónica, al igual que el piano traído en otro tiempo por el tesón del primer fundador Juan Herreros (32) para su novia vanidosa, había desafiado los obstáculos geográficos y puesto a prueba la fortaleza y dominio de un Herreros. “El piano, mensajero de la civilización occidental, la cultura burguesa que viaja investida en la figura del piano” (Martínez González, 1994, 24).

Y en cierto sentido los Herreros son burgueses, quizá no con la connotación despectiva que este término va a adquirir después, pero sí con la imagen de familia acomodada que no ignora los progresos que hay al otro lado de las montañas antioqueñas y que ellos se pueden dar el gusto de vivir.

En el relato de la novela sólo escuchamos los ecos de la música clásica de “Caruso, Tito Schippa, Benjamino Gigli, Juan Pulido, Briceño y Añez, Margarita Cueto, Sarita Herrera” (58). En cada velada que se realizaba en el caserón, las señoras se admiraban de “los cubiertos de plata, servilletas,

manteles adamascados o bordados en el convento [...]. Y el mobiliario, donde los severos sillones coloniales se turnaban con los Chippendale traídos de Londres, mecedoras vienesas, butacones de cuero, mesas y lechos venecianos...” (58) y, por supuesto, hay que hacer alusión a los “espejos para lavamanos, espejos de tres lunas, espejos de marco dorado y tamaños increíbles [...] que servían de puerta a cómodas y escaparates para mirarse de cuerpo entero la coquetería...” (35).

Los objetos de lujo y de autoafirmación de una incipiente burguesía fueron traídos de Europa, en una época en que la empresa era apoteósica. La mayoría de las mujeres importantes en la novela saben tocar el piano: Zoraida y Lucía; y la guitarra de Evangelina proviene de España.

La estructura arquitectónica de la Casa de las dos Palmas corresponde a un modelo entre señorial y burgués “las escaleras en forma de caracol”, “la figura de la mujer en la fuente sosteniendo un cántaro”, semejante a la imagen bíblica de la samaritana.

Cada uno de los muebles expresaba a su modo un sentimiento de frivolidad o adustez; los pesados y confortables sillones fraileros, o aquellos otros de severidad afectada. Las mesas afiligranadas con nácar y marfil, de ascendencia árabe [...]. Hasta el Baúl de la Buena Esperanza que recordaba el arca de novios en el levante español. Juan Herreros debió sentirse un abad jubilado, un cardenal más allá de los bienes y los males, un señor feudal, un califa junto al *nimbar* (37).

Estos aires de grandeza burguesa conviven con los más recónditos sentimientos y arraigos de regionalismo, de lucha tenaz por defender la tierra, la única posesión que hace digno al hombre, al colonizador. Junto a la modernidad importada de Europa se continúan realizando los rituales de la caza, la interacción con la naturaleza todavía virgen y primitiva que le da a los habitantes un aspecto semi salvaje. El machismo todavía campea tranquilamente entre las mujeres casadas y las que aún pertenecen a sus padres. La justicia se aplica como una deuda de honor revestida de duelo, Efrén lo dice crudamente: “Nunca dejaremos de ser bárbaros” (150).

La concepción machista se apoya en la mentalidad religiosa introyectada por las madres en las casas y orientada por el dominio de la moral, y es ejercida sin misericordia por la ignorancia de los sacerdotes en su afán de detentar el manejo de lo público y lo privado en las vidas de los aldeanos, quienes seguían inmersos en la monótona paz de una parroquia, que revivía al calor de los enfrentamientos entre la Iglesia y los Herreros, entre la

ideología religiosa y el poder de la familia. La ortofónica tiene que guardarse porque es un invento del demonio y, además, es la causante de todas las calamidades que suceden en el año de mil novecientos diez. Efrén y su familia son acusados y anatemizados, y a pesar del peso que tienen en el pueblo, donde son mirados y tratados con respeto, no pueden evitar el sentirse excluidos, señalados por la maldición que pesa como un lastre de penurias y desasosiego. Por eso su casa está en las tierras altas. La CDP aparece como el espacio simbólico fundamental de los encuentros y desencuentros de las culturas en tránsito con el nuevo mundo. Allí se reivindica el valor de la familia como núcleo social. Porque sólo ella refuerza y crea puentes para la relación exterior con el mundo, que se vuelve adverso cuando los ideales personales de búsqueda e identidad ya no los llena, la contradicción espiritual fomentada e impuesta por el ideal religioso.

Zoraida y Medardo son seres incompletos; tal vez los dos personajes que más directamente evidencian la angustia del ideal del hombre moderno, sumidos en el vacío espiritual que les genera el rechazo por ser diferentes, por atreverse a desafiar las leyes atávicas de su mundo social y su propia naturaleza.

La secularización del mundo, dice Gutiérrez Girardot, no sólo consistió en el uso de nociones y conceptos religiosos para expresar cosas mundanas y profanas. Sino que también se conoce como la “muerte de Dios”: no en el sentido de asesinato sino de ausencia (1987, 60). Esta idea acabó de resquebrajar un dogma que ya andaba tambaleante y para el individuo significó la pérdida de un mundo aparentemente perfecto. De pronto, el sujeto se encontró ante una realidad que no tenía soporte, que tenía que empezar a construir. Y para hacerlo, se hacía necesario hallarse a sí mismo, enfrentarse a sus propios temores y vacilaciones, que de alguna manera eran nuevos, pues estaba acostumbrado a acallarlos con golpes de culpa sobre el pecho.

La modernidad o lo que logra colarse de ella, instaura en el sujeto una nueva visión del mundo que lo lleva a romper con los moldes preestablecidos. “La evasión de la cárcel de su siglo abre las puertas de la fantasía y del sueño. Negación del presente y evasión a otros mundos” (Gutiérrez Girardot, 1987, 40).

Medardo Herreros es un artista, y representa en la CDP uno de los pasos más significativos de la modernización social: la separación del arte como un sector autónomo e independiente del mundo mercantilista o religioso.

Esto lleva a que el artista se aleje de la sociedad como un ser errante que busca una nueva salvación "artística" y no una concordancia con las normas corrientes establecidas por el mundo. En el retrato que pinta de Zoraida deja entrever cierta influencia de elementos románticos: hay un animal, una mujer y una luna redonda que lo ilumina todo. "Ella miraba felinamente, en su regazo un gato inmenso que miraba en igual forma, había cierta semejanza entre mujer y animal. Y una luna redonda al fondo" (12).

Él no la puede amar de la manera normal en que están estipuladas las leyes amoratorias de la época. El artista ve en ella, no a la mujer pura y casta destinada a un matrimonio, sino a la mujer fatal, coqueta y enigmática que vela su atrevimiento con un aire de pudor y desolación. Y en verdad Zoraida es eso y más. Ella no va con las reglas convencionales del matrimonio. En su juventud en el pueblo de Santa María de los Robles fue pretendida por agentes viajeros, médicos, odontólogos, agrónomos y dueños de fincas, a los que se apresuró a rechazar, temerosa de la vida quieta en una casa de aldea, destinada a atender al marido y a los hijos. Quizá por eso vio en Medardo a un ser diferente, que significativamente se parecía un tanto a los protagonistas de las pocas novelas que leyó en su vida junto al padre.

Zoraida también amaba la bohemia, por eso siguió a Medardo varias noches por muchos caminos. Se entregó a sus requerimientos amorosos porque quiso, sin el más leve asomo de remordimiento. Su freno fue la moral de la época y el hecho de ser mujer; su fortaleza, haber encontrado a la familia Herreros, sobre todo a Efrén, que miraba el mundo por encima de cualquier cúpula de iglesia.

La pasión de Medardo es la pintura, pero no la practica como una profesión. No cree en nada, sólo en la eventualidad de los hechos que se van presentando solos. El resquebrajamiento moral que le produce la actitud del padre Tobón hacia su familia lo llevan a no creer en nada, de alguna manera se vuelve escéptico o cuestiona a Dios desde una mirada más humana, no tan metafísica. Al hablar con Monseñor Pedro José Herreros sobre la maldición que fue suceso en el atrio de la iglesia, el primero le dice que la pelea de Dios con el diablo fue larga. A lo que responde burlescamente Medardo: "Pero le quedó rabia para toda la eternidad. Si es que Dios ganó esa pelea" (81). Luego agrega que tratará de hablar con Dios, si no sigue tan ocupado.

Esta actitud de Medardo evidencia la angustia del artista en contradicción con su propio entorno que se ha vuelto caótico. El impulso más crucial

de la modernidad consiste en la creciente individualización de la experiencia humana, que tiene como resultado su privatización y fragmentación. Medardo se individualiza, su evasión de artista se lo permite y, por supuesto, su condición de aristócrata. Los recuerdos que tiene de la madre obsesiva, ofreciendo sus hijas a la muerte antes que a la trasgresión del pecado, no van con su filosofía de vida, donde la muerte y el amor son hechos naturales y consecuentes con el devenir humano. Tras su imagen de joven bohemio que se gasta la vida en cada fiesta, se esconde la angustia existencial ante un mundo desquiciado, propio de la modernidad. La pérdida de la esperanza se revela en él a través de los cuadros que pinta, todos ellos cargados de surrealismo: onirismo, erotismo y fantasía:

—Era un prado, en el prado sólo había mejillas y senos, yo era una mejilla. Y una boca también me parece. Y pintaba esos cuadros soñados: el gran valle se extendía hasta donde la vista no alcanzaba, y los senos seguían palpitando y la mejilla y la boca seguían ávidamente hasta el final del valle [...]. Y a la hora de la parranda y a la hora del amor, un algo desamparado que lo marcaba (21).

Es un artista que rompe con las convenciones sociales como reacción contra las presiones. Se vuelve contestatario ante el poder del discurso religioso y la única manera de demostrarlo es exhibiendo su cinismo, su sangre descarriada heredada de las maldiciones, su franqueza y sobre todo sus ganas de vivir al ir gastando vida. Consciente de sus derrotas interiores sigue evadiéndose sin tener una disciplina obligatoria. Sin embargo, su arte está nutrido de la pintura de Vincent Van Gogh, de Santamaría, de Acevedo Bernal en su romanticismo. También ha realizado lecturas de otros artistas errantes como él; Barba Jacob, por ejemplo. Finalmente reconoce sus carencias: “No estoy hecho para la perfección (lo que quiere la religión del hombre), mi camino es atravesado. Creo que llegué tarde a las cosas. Las cosas llegaron tarde” (133).

Es importante tener en cuenta, para entender la actitud de Medardo, que para la época, el artista y el poeta, son mirados como locos y bohemios. La profesión que los hombres deben seguir es la del comercio, la de la creciente industrialización que se está imponiendo a pasos agigantados, lo que por supuesto va de la mano con la mentalidad práctica del antioqueño. Si el artista se dedica a hacer versos o cosas por el estilo, es señalado como un sujeto incompetente. El ejercicio de la poesía no es una profesión, es

una vocación. Bien lo dice León de Greiff en su poema *Tergiversaciones* (1916): “¡Y tanta tierra inútil por escasez de músculos! / ¡tanta industria novísima!, tanto almacén enorme! / Pero es tan bello ver fugarse los crepúsculos...” (*Obra Completa*, 1985, 20).

Es difícil entonces que una actitud como la de Medardo halle eco o comprensión en el resto de los habitantes del pueblo. Si se le perdonan osadías es porque pertenece a la familia Herreros, pero no porque la mentalidad del pueblerino de esa época estuviera capacitada para entender las rupturas interiores que estaba experimentando un hombre como él. A este tradicionalismo se opone también la biblioteca de Efrén, que se constituye en el único bastión de cultura en la casa, “Era grande la biblioteca en La Casa de las dos Palmas, con nuevas estanterías labradas por el maestro Bastidas y un ayudante que lo acompañaba a raíz de otro disgusto del padre Tobón” (157). Los Herreros, a pesar de hallarse inmersos en la tradición, siguen representando con sus acciones e ideas liberales, el proyecto modernizador iniciado en su primera etapa con la colonización: al abrir caminos y fundar pueblos, luego, en una segunda etapa, con Juan Herreros, el primero que se atrevió a ser bohemio en una aldea mojigata y pacata; luego con la elección de profesiones liberales, estudios que empezaron a tomar auge en el vertiginoso proceso de desacralización que estaba viviendo el mundo; también cabe en ese proceso de modernización el enfrentamiento, en cada generación, con la voluntad absolutista del padre, que representa cada vez más un patriarcalismo en descenso; y por último, la pelea con la ideología religiosa encarnada en sacerdotes radicales y ortodoxos. A pesar de ello, la ambivalencia presente en la familia y la total sumisión de los habitantes de Balandú continúa: tradición y progreso se complementan, produciendo un clima de supersticiones, brujerías y leyendas. Las creencias europeas, africanas e indígenas se hallan amalgamadas de tal forma que en un mismo credo conviven el temor al infierno y las propiedades curativas de ciertos rituales que ayudan a atraer al ser amado ausente, como en el caso del corazón del “pis-cuís” (44).

Esto sin embargo, es consecuente. Hablamos de gente de campo cuya relación con el medio es casi primitiva. Ellos aprenden a leer los signos de la naturaleza como señales premonitorias, están muy lejos de entender y vivir la dinámica de las grandes ciudades. Por eso su mentalidad sigue siendo precapitalista, mojigata y supersticiosa. Una sociedad todavía ligada al mundo provinciano, de fuerte raigambre campesina y tradicional da-

das las condiciones de aislamiento. El imaginario popular, los mitos y las leyendas coexisten con los ecos de las manifestaciones intelectuales propias de la modernidad traída a medias por los Herreros.

En personajes como Efrén, Enrique, Medardo y la misma Zoraida, confluyen y se debaten ideas modernas con ideas tradicionales: el apego a la tierra, las veladas en torno al despliegue mágico de la tradición oral (saineteros, copleros, trovadores) y la importancia de la relación en familia como núcleo social. A su vez se atreven a desafiar las leyes convencionales para preguntarse acerca de la vida, de la muerte, del fin del hombre en un mundo finito; en una palabra, la pregunta por el ser. Esto muestra un pensamiento abierto y secular el cual cuestiona el poder del confesionario, que inevitablemente va perdiendo terreno y credibilidad.

Efrén Herreros, el último patriarca de la estirpe, tiene el suficiente coraje para asumir su destino cuando se enfrenta al padre Tobón. Por eso lo increpa de manera altanera: “—Suéltelo [...]. —Si ya estoy condenado, la muerte de un curita idiota no aumentará mi eternidad en el infierno” (17). Es una osadía, pero tampoco deja duda de que Efrén cree en un más allá, de una manera diferente, sin duda; pero sigue perteneciendo al orden de lo tradicional, donde la religión continúa siendo una fuerza poderosa e influyente.

Los Herreros son, entonces, los modernizadores y transgresores de las normas y tradiciones que rigen un común de rebeldía e innovación, aunque tengan que pagarlo con la exclusión y con la errancia. Pero el mismo abismo que se abre entre ellos y el pueblo y entre sus convicciones y las del padre Tobón, se abre también entre ellos mismos, y no solamente de una generación a la otra o de un hermano al otro sino en cada uno de ellos. La errancia la sienten en sí mismos porque se atreven a ser modernos pero no logran dejar la tradición, o, mejor, porque no consiguen conciliar estos dos elementos tan significativos en la cultura antioqueña. La idea de que Dios había muerto significaba que Dios había abandonado el mundo o que el mundo había abandonado a Dios, esto generaba un vacío y una angustia de la existencia. La Iglesia entonces pretende combatir el pensamiento moderno más que en sus consecuencias tecnológicas en su principio radical: el individualismo y la aspiración a la autonomía de la razón, que quiere someter al arbitrio de cada individuo las cuestiones más universales que sólo deben ser tratadas por ella como una forma de monopolio. Es decir, las promesas de la modernidad en el sentido de un progreso ilimitado y logros

tecnológicos le parecían menos peligrosos que la amenaza que representaban los presupuestos ideológicos, en especial, la secularización del pensamiento. Dentro de ésta preocupación religiosa cabe la presentación del amor que hace el autor, Mejía Vallejo, quien opone el amor libre con un tiempo de caducidad (“El amor eterno dura más o menos tres meses”), al amor sacralizado por la religión y declarado eterno por el sacramento del matrimonio. El amor como una pasión que nace y muere al vaivén de las circunstancias de la vida, también constituye un principio ideológico en el contexto de una lucha por la secularización del sentimiento.

Finalmente, la modernidad de Mejía Vallejo con esta novela radica en la construcción y manejo de una expresión literaria que surge en condiciones sociales todavía premodernas. Producir una literatura moderna implicaba “crear personajes con un sentido de parodia, enfrentados a enigmas indescifrables, un abanico de personalidades que presentaran a la vez comportamientos modernos y tradicionales: un optimismo positivista, un pesimismo trágico, una intención conciliadora y una ironía crítica” (Jiménez Panesso, 1994, 9).

En este sentido, es evidente que desde el punto de vista científico y tecnológico no logra desarrollarse una modernidad industrial a plenitud dadas las condiciones de aislamiento geográfico y los obstáculos que opuso la tradición católica. No obstante, en el plano de las ideas sí se lograron mayores avances aunque estos hayan sido acallados por el dominio del discurso religioso y por la ambivalencia de los que quisieron ser modernos pero seguían sucumbiendo a la tradición, como los Herreros, quienes sienten nostalgia de esa sociedad tradicional que debía quedar atrás en la medida en que se fuese cumpliendo el sueño de la modernización. Añoran el pasado, sus costumbres y sus creencias. La relación con la naturaleza sigue siendo de dominio y conquista, herencia de los colonizadores, y esa relación enmascara una visión profundamente conservadora y autoritaria de la vida. Por eso en los Herreros la modernidad es ambigua: dudan racionalmente y creen tradicionalmente.

Bibliografía

- Arango, Iván Darío. *El enigma del espíritu moderno: Ensayos*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2000.
- Botero, Luis Horacio. “Lo público y lo privado: camino a un nuevo medioevo”, en: Ponencias del I y II Congreso *El Fundamento Ético del Individuo y Filo-*

- sofía, Ciencia y Cultura en América Latina*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 1999.
- Colmenares, Germán. "La ley y el orden: fundamento profano y fundamento divino", en: *Boletín cultural y bibliográfico*. Vol. XXVII, No. 22, Biblioteca Luis Ángel Arango, 1990, 3-20.
- Fajardo, Luis H. *La moralidad protestante de los antioqueños: estructura social y personalidad*. Cali: Universidad del Valle, 1966.
- Forero Villegas, Yolanda. "Manuel Mejía Vallejo y las dos caras del proyecto modernizador", en: Jaramillo, María Mercedes; Osorio, Betty y Robledo, Ángela Inés. *Literatura y cultura: narrativa colombiana del siglo XX*. Vol. 1. Bogotá: Ministerio de Cultura, 1996, 342-366.
- Gómez, Juan Guillermo. "Observaciones sobre el interior burgués en la literatura hispanoamericana", en: Gómez, Juan Guillermo; Gutiérrez Girardot, Bettina y Gutiérrez de Pineda, Virginia. *Familia y cultura en Colombia: Tipologías, funciones y dinámica de la familia. Manifestaciones múltiples a través del mosaico cultural y sus estructuras sociales*. Medellín: Universidad de Antioquia, 1996.
- Gutiérrez Girardot, Rafael. *Modernismo. Supuestos históricos y culturales*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- _____. "El tema de la naturaleza en la literatura hispanoamericana", en: *Revista Eco*. No. 200, junio, 1978, p. 88.
- Jaramillo Uribe, Jaime. "Etapas y sentido de la historia de Colombia", en: Melo, Jorge Orlando. *Colombia Hoy*. Bogotá: Presidencia de la República, 1998. p. 3-41.
- Jiménez Panesso, David. *Fin de siglo decadencia y modernidad*. Bogotá: Universidad Nacional, 1994.
- Martínez González, Serafín. *La imaginación liberal: hipótesis para una lectura de 'La otra raya del tigre'*. Santafé de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1994.
- Mejía Vallejo, Manuel. *La Casa de las dos Palmas*. Bogotá: Planeta, 1988.
- Oropeza, José Napoleón. "La narrativa de Manuel Mejía Vallejo. Las voces del génesis", en: *Revista Imágenes*. Febrero, 1990, 4-8.
- Santa, Eduardo. *La colonización antioqueña: una empresa de caminos*. Bogotá: Tercer Mundo, 1994.
- Tirado Mejía, Álvaro. "Colombia: siglo y medio de bipartidismo", en: Melo, Jorge Orlando. *Colombia Hoy*. Bogotá: Presidencia de la República, 1998, 97-189.
- Troncoso, Luis Marino. *Proceso creativo y visión del mundo en Mejía Vallejo: un acercamiento al proceso cultural antioqueño*. Bogotá: Procultura, 1986.
- Williams, Raymond L. *Novela y poder en Colombia: 1844-1987*. Bogotá: Tercer Mundo, 1992.

Zuluaga Navarro, Diego Luis. "Política y estrategia del poder: ideas e intereses", en: Ponencias del I y II Congreso *El Fundamento Ético del Individuo y Filosofía, Ciencia y Cultura en América Latina*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 1999.