

La familia, roles de género y status en *La casa de las dos palmas* de Manuel Mejía Vallejo

Juan David Arbeláez Restrepo

Monografía para optar al título de Antropólogo

Asesor

Juan Carlos Orrego Arismendi

Doctor en Literatura

Universidad de Antioquia

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Departamento de Antropología

Medellín - Antioquia

2018

Agradecimientos

En mi proceso de formación he contado con el apoyo de personas irremplazables, quienes desde lo personal o lo académico me impulsaron e inspiraron a seguir adelante y formarme en las humanidades, pasión que me acompañó desde la infancia.

A mi madre María Dioselina, le agradezco el apoyo moral y el constante ánimo a estudiar y salir adelante a pesar de las dificultades económicas, también, a hacer de la disciplina y la autoexigencia el mejor aliado para alcanzar metas difíciles.

Erika María mi hermana, educadora en humanidades (aunque su habilidad eran los números), siempre se las ingeniaba para conseguir material literario y educarme en la sensibilidad de lo humano a través de la música y la lectura de poesía.

Juan Carlos Orrego, mi mentor, me mostró que la literatura es una fuente inagotable de aprendizaje y sobre todo, de antropología; siempre y cuando se haga con rigor y disciplina. Por su cordialidad, sus clases magistrales, sus discursos medidos y elegantes, haciendo de las clases verdaderos centros de debate, de observación de detalles, leyendo entre líneas cada suceso de los *Argonautas del pacífico occidental*.

A mi alma máter, Universidad de Antioquia, por las vivencias en sus espacios, en las cafeterías, en las tardes de cine, en las conversaciones en los pasillos, por abrirle el mundo a este joven provinciano y pueblerino, que ahora regresa la mirada hacia su región con ojos diferentes. El hecho de ser pública, abierta, plural y democrática me formó en el respeto por la diferencia y en hacer del debate y de la palabra bien argumentada una herramienta para abrirme camino, no sólo a nivel profesional sino personal y espiritual.

A mi compañera Paula Castillo, quien en los últimos meses asumió gastos económicos de nuestro núcleo familiar para lograr este objetivo, siendo un apoyo crucial en mi vida, pues me brindó estabilidad emocional y comprendió mis ausencias por la carga académica y laboral.

A todos, mil gracias por ayudarme a ser antropólogo.

Índice

Capítulo 1. La estructura social en una novela antioqueña	4
1.1 Planteamiento del problema.	5
1.2 Miradas sobre <i>la casa de las dos palmas</i>	6
1.3 Familia y status	21
1.4 Metodología	41
Capítulo 2. Lo masculino	43
2.1 El padre	44
2.2 El padre colonizador	46
2.3 El padre - padrino	52
2.4 El “Anti- Padre”	55
Capítulo 3. Lo femenino	59
3.1 La madre en Antioquia	59
3.2 La amante - barragana	63
3.3 La no- madre	67
Conclusiones	68
Bibliografía	70
Anexos	73

Capítulo 1. La estructura social en una novela antioqueña



Foto 1. Vivienda rural, se pueden observar corredores característica común de la vivienda antioqueña, el trabajo colectivo con diferentes grupos de edad y los animales más característicos para la crianza y alimentación cotidiana.

Anónimo recuperado de http://patrimonio.bibliotecapiloto.gov.co/janium-bin/janium_zui.pl?jzd=/janium/Fotos/BPP-F-002/0218.jzd&fn=1218

1.1 Planteamiento del problema.

Una manera de acercarse a la cultura y estudiarla es conocer a fondo sus relatos, sus manifestaciones. Así como la música, el teatro, la danza o el cine funcionan como objetos culturales que nos hablan de los valores y preocupaciones de una sociedad, la literatura constituye un relato sumamente valioso por su afán de perdurabilidad. No cabe duda que conocemos de manera detallada valores, instituciones, dioses y leyes de sociedades antiguas gracias a los textos que sobrevivieron, como en el caso de los sumerios con las “*Instrucciones de Shurupak*” que data del 2600 A.C. o la “*leyenda de Etana*”, relatándonos las preocupaciones de un rey hace 4500 años, éste no puede engendrar hijos y ayudado por un águila, asciende a los cielos y alcanza el “árbol de los nacimientos” para heredar su reino.

Es el productor de textos, el escritor, quien mejor que otros “artistas”, tiene en sus manos los medios para penetrar e interpretar la vida de la gente: es alguien que da razón de la humanidad que tiene cerca o lejos, que conoce, observa o imagina (Mira, 2007, p. 548). En ese orden de ideas la antropología se permite el atrevimiento de utilizar la literatura como una valiosa fuente de análisis y recorrer el mundo “ficcional” de la mano del escritor, siendo este un *informante privilegiado* al lado de los personajes que lo habitan y lo ordenan (López, 2011, p. 4)

Así, inevitablemente, todo autor *literario*, todo novelista moderno o contemporáneo, elabora un producto que no es estricta y únicamente “suyo”. Produce, aunque no se lo proponga, un *documento*: un texto que es resultado y reflejo de su tiempo y lugar, de su tradición cultural y de la de su propia sociedad. La antropología se supone que ha de tener como último y más profundo *tema* la inmersión y el sondeo en lo que significa ser humano, la condición de los hombres y mujeres en su contexto y ámbito social, que quiere decir cultural. (Mira, 2007, p.562)

Esto no quiere decir que la Antropología no tome distancia con la literatura, en tanto ésta última no puede convertirse en la reflexión antropológica en sí misma, no se pueden confundir en un *horizonte indefinido* (De la Fuente Lombo, 1994). Citando a Manuel De la fuente: “Mientras el escritor observa e informa de una realidad inventada por él, el antropólogo interpreta ese material de observación y reinterpreta esa información”; en resumen, el hecho de que sea la literatura la fuente de información para entender de otra manera la realidad social, no quiere decir que la antropología pierda su *tierra firme* (De la Fuente Lombo, 1994 p.63).

En esta monografía el relato está constituido por la novela *La casa de las dos palmas* de Manuel Mejía Vallejo, donde se intentará describir las relaciones de género, jerarquía y parentesco del relato y los significados de estas relaciones para los personajes de la historia. Esta indagación está enmarcada, por supuesto en el espacio temporal en el que se desarrolla el relato literario, que se puede situar entre finales del siglo XIX y las primeras tres décadas del siglo XX.

1.2 Miradas sobre *la casa de las dos palmas*

La plaza en un día feriado. Un artesano, el maestro Bastidas, trabaja en el altar de la iglesia elaborando con sus diestras manos profusas decoraciones para el altar mayor del templo, es un hombre de raíces indígenas, venido del sur del país a la región donde se desarrolla la historia. A la iglesia se acerca una mujer elegante, pelo ondulado, caminar recto, pasos bien pensados, con el vestuario que una dama decente debe llevar para acercarse a la iglesia sin ofender a los demás. Ante el amago de esta mujer, el cura de la población, Balandú, reacciona de manera airada y le niega la entrada al templo por llevar una vida poco decorosa, se acerca a impedirle la entrada en el atrio de la iglesia y convoca a todos los demás pobladores para que le ayuden. Ante esta situación Efrén Herreros, cabalgando en su mula, se acerca al padre y le pide que la deje entrar, que no tiene

por qué impedir que una mujer se acerque al templo. Se inicia entonces una puja entre el Padre Tobón y un terrateniente, descendiente de los fundadores del pueblo, el apellido Herreros es un peso con el que se debe cargar y es por ello que Efrén no está dispuesto a ceder. En medio de la discusión, el padre amenaza y abofetea al artesano Bastidas por invitar a la mujer a entrar al templo, ante estos hechos Efrén Herreros, con la voz pausada, saca un guasco y amenaza al padre y sus ayudantes quienes estupefactos ante la acción de este señor empiezan a retroceder. A su vez el clérigo usa una de las armas más temidas de la iglesia, la excomunión para los tres personajes implicados en los hechos; ante esta situación Efrén Herreros amenaza con el revólver a quien impida el acceso al templo de los dos personajes, pues luego de ser excomulgado ya todo le da igual, al infierno se irá. El maestro entra al templo con la mujer para permitirle a ella la posibilidad de pagar una promesa, luego del ritual, Efrén, Zoraida y el maestro salen del templo para no regresar jamás al lugar. Al día siguiente, la triada maldita parte al exilio a un lugar lejos de Balandú.

Este es el hecho detonante para iniciar el relato de la familia Herreros alrededor de la construcción, decadencia y resurgimiento de una casa, *La casa de las dos palmas*. El relato es fragmentado, regresa al pasado, luego se lanza al futuro y obliga al lector a estar muy atento a los tiempos, a la configuración familiar y a las relaciones que se tejen. Inicialmente la casa es fundada por Juan Herreros, ancestro maldito del protagonista de la historia. Enamorado, desafortadamente de una mujer que lo rechaza, y ante el desaire, este personaje se entrega a la bebida, al derroche y hace un escándalo sin precedentes en el pueblo, de tal magnitud que es maldecido por la iglesia y en medio de una borrachera, muere; la casa queda en el abandono y luego de varios años, a causa de la excomunión de Efrén Herreros, se inicia la reconstrucción, esta vez la casa constituye un nuevo

comienzo, una segunda oportunidad para reorganizar la vida de los tres desterrados. La casa retoma su vieja gloria, pues fue la más opulenta y grandiosa en su momento.

El relato que ahora es objeto de estudio, ha sido abordado por diferentes investigadores y escritores. Marino Troncoso (1989), por ejemplo, elabora un escrito que además de una belleza literaria destacable, enuncia una serie de elementos literarios del relato, como la disposición de un escenario mítico donde se enuncian el cielo, la tierra y el infierno, conformados por tres escenarios físicos existentes en el relato, La casa de las dos palmas (cielo), Balandú (tierra), Casa de las cadenas (infierno), ubicando al pueblo en el centro de dos espacios que se oponen en climas y condiciones del espíritu. Abajo el calor, las pasiones, el avance desbordado del deseo, el ansia de sometimiento y de someter, la competencia, en definitiva, la esclavitud. Arriba La casa de las dos palmas, el frío, la reflexión, la protección del paisaje, de la convivencia y la cooperación, los ríos y montañas permanecen intactos en un escenario parecido a los orígenes. La libertad. (Troncoso 1989).

Otro de los aspectos desarrollados a fondo por el profesor Marino Troncoso y por cierto mucho más cercano al objeto de investigación consiste en un juego de oposiciones establecido en los lazos de sangre entre personajes padre/hijo, Dios /Hombre, Vida/ Muerte. El hijo de Efrén, Medardo ultraja a Zoraida; y paralelamente la hija de Efrén es ultrajada por su yerno.

Entre otro tipo de situaciones, está por ejemplo, la de defensa que Efrén Herreros hace de su madre, frente a la ofensa de su padre; marcando así su carácter y revelando la oposición entre padre e hijo y el cambio de valores frente a muchos roles del parentesco.

Efrén le reintegra la dignidad a zoraida (su nuera) y defiende a Evangelina de un “*macho celoso*” y defiende a su madre de un padre déspota y toma la decisión de no viajar al extranjero y por el contrario, vivir en su territorio (Troncoso, 1989). En ese orden de ideas, Marino sostiene que el

protagonista de la historia toma distancia frente a los valores de su padre, busca independizarse de ellos, pero para saber hacia dónde va debe volver la mirada a su pasado, reconciliarse con su padre. Es necesario ir al pasado para encontrar las raíces. (Troncoso, 1989) “Es ahí en ese pasado donde se encuentra el padre como imagen primaria del hombre.” (Troncoso, 1989, p.22). Cuando Efrén protege a su hija del despotismo del yerno, asume su rol como padre y todas las consecuencias comportamentales que ello atañe.

Por su parte, en su texto “Un lugar para otear el mundo: La Casa de las dos Palmas del novelista colombiano Manuel Mejía Vallejo” Alba Dolly Restrepo (2011) busca acercarse a “los imaginarios de la colonización antioqueña a partir de la fundación de pueblos como una creación del mundo y la imbricación con el mito embera al respecto” (A. Restrepo, 2011, p. 176). Restrepo se acerca considerablemente a la descripción de la familia antioqueña, a los roles de los personajes al interior de esta institución, así como de sus relaciones con el espacio. Vale la pena señalar que la autora cita ciertos apartados del relato donde se da cuenta de la asociación que hay entre los valores o características de la familia fundadora y la construcción de la casa. Uno de los pasajes que resalta es este:

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 aledaño. (Mejía V, 2013 p. 35 -36)

Y luego, en palabras de esta investigadora:

“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 colonizadores (familia numerosa)".

(Restrepo, 2011. p.190)

Luego señala la importancia de la familia profusa en el número de hijos para el proceso de colonización del territorio de los actuales Caldas y Risaralda, haciendo énfasis en la suma hospitalidad de los habitantes de la casa, hospitalidad que no sólo se le brindaba a quienes eran ajenos a la familia sino además a los propios integrantes, quienes están en continuo movimiento (Restrepo, 2011. p.180) y se enmarca el personaje de Efrén Herreros como alguien con estos valores de hospitalidad y ayuda. "En esta casa nadie será forastero. Caminante, siempre habrá un sillón, una cama, un vaso para tu fatiga" (Mejía V., 2013 p. 36). Y es este personaje quien va a encarnar unos nuevos valores masculinos, una nueva forma de ser hombre en el relato, marcando distancia con su padre el colonizador. Más adelante analizaremos este personaje, pero Restrepo lo describe en estos términos:

En este caso el sueño de Efrén Herreros de tener una familia bajo su cobijo y protección, de tener el poder de guiarla sin repetir la coacción de su padre 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 en términos de servicio a su terruño. (Restrepo, 2011, p. 180).

Puede notarse que al igual que Troncoso, Restrepo coincide en el marcado acento de este personaje por la vivencia del territorio, de todos los hijos del patriarca es el único que no tiene el carácter errante de los demás hermanos. A diferencia de su padre no quiere ni procrear de manera

desbordada ni someter a los demás a costa de su expulsión del territorio (Mejía V., 2013 p. 147), tiene además el sueño de morir y dejar a sus hijos en un refugio tranquilo, más allá de las alianzas familiares basados en la negociación política de los apellidos y del acaparamiento de tierras, es quizá este cambio de valores lo que explica la decisión de Efrén sobre lo que acontece en la casa de las cadenas con su hija Evangelina. A diferencia de su padre, Efrén carece de carácter transformador. No interviene el paisaje deforestando ni destruyendo monte para cultivar ganado.

Para Restrepo “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.” (Restrepo, 2011, p. 180). Es a este imaginario que corresponde el rol de padre del colonizador, para construir, para hacer habitable el entorno de la cultura antioqueña “*tumba montes y siembra pastos*” (Mejía V., 2013 p. 145), mientras su hijo toma una posición más conservacionista, fundada en el respeto de la naturaleza y el valor de lo “salvaje” so pena de sacrificar ciertas actividades económicas como la producción de carbón (Mejía V., 2013 p. 48).

Jorgelina Corbatta (s.f.) “*Recordando a Manuel Mejía Vallejo: el hombre y su obra*” construye un esbozo biográfico muy interesante con la figura del autor, donde llaman la atención las referencias que hace a Zoraida:

Y en medio del ámbito pueblerino de chismes y anónima crueldad dictada por los prejuicios también se destacan la figura de Zoraida, una mujer de moral no convencional, y la del ebanista, cuya creatividad sencilla lo enriquece y le brinda paz espiritual.

En el curso de la novela el personaje de Zoraida se inviste de nueva fuerza narrativa a la vez que moral en la medida en que entabla una lucha con la ceguera progresiva del entorno en la cual el cultivo de los otros sentidos y el canto tienen una dimensión importante. (Corbatta, 2000, p. 140)

Luego realiza un perfil ya mencionado sobre la pasividad o poca “voluntad de dominio” de Efrén Herreros siendo comparado con sus antepasados. (Corbatta, p. 140)

Por su parte, Consuelo Hernández (2009), en su escrito: *Mujer y desequilibrio social desde una novela colombiana*, presenta una reflexión muy bien elaborada desde el punto de vista femenino, reconociendo que el autor de *La Casa de las dos palmas* es un hombre, y como tal le es difícil desarrollar en profundidad el perfil psicológico o personal de sus personajes femeninos. Hernández inicia comparando la obra de Mejía Vallejo con otra saga clásica de la literatura colombiana y mucho más reconocida, *Cien años de soledad*. Mientras la primera obra nos da un retrato de la familia andina, particularmente paisa, la segunda obra nos muestra la familia costeña. Para García Márquez, la batuta de la autoridad está en manos de las “Úrsulas”, en Mejía Vallejo está en manos de los hombres Herreros, la autora sostiene que en el mundo costeño la mujer tiene un peso preponderante a diferencia del mundo andino (Hernández, C. 2011 p 67), donde la masculinidad marca la estructura de la familia. Ya veremos más adelante, con los planteamientos de Virginia Gutiérrez, como estas afirmaciones de Consuelo Hernández se podrían poner en duda, pues el “mundo andino” al que esta escritora se refiere no es el mismo en todo el país, hay marcadas diferencias en la estructura familiar y los roles de género entre Santander, Antioquia y el complejo cundiboyancense. Vale la pena aclarar que en el complejo cultural antioqueño la mujer-madre ejerce una marcada autoridad al interior del núcleo familiar, llegando incluso a tomar importantes decisiones económicas, además de ser una educadora y socializadora de la prole; la marcada

autoridad masculina en torno a la vida familiar, para el caso de Antioquia, se presenta como un caso atípico o en desuso. Más adelante se ahondará en este punto.

Posteriormente, la autora continúa haciendo un análisis de la relación entre Efrén Herreros y Zoraida; siendo estos personajes quienes marcan buena parte de la novela según Hernández, sin dejar de lado a Isabel, a quién le dedica algunas líneas para profundizar en su perfil. Hernández sostiene que el protagonista del relato, Efrén Herreros, tiene una posición de poder en tanto es dueño de la Historia y de las historias, pues no hay ningún personaje femenino que tenga la capacidad de recordar el pasado y darle giros importantes al relato (Hernández, C. 2011 p 69). Detengámonos un momento en esta afirmación. En el primer momento de la historia el detonante es la expulsión de Zoraida del templo, es por ello que Efrén decide enfrentarse al padre Tobón, el segundo momento importante es la decisión de Efrén de quedarse en Balandú y negarse a estudiar en Europa, el tercer momento es el rescate de su hija Evangelina del despotismo del yerno en la casa de las cadenas, y por último el momento en el que Juan López, el hijo natural del Padre - Colono con Etelvina va a asesinar a Efrén entre los matorrales de la hacienda. En cada uno de los momentos antes mencionados si bien hay mujeres y hombres involucrados en las escenas, son estos últimos quienes son factores movilizadores de la historia. Es Efrén el que decide auxiliar a Zoraida y llevarla a la casa del páramo, es Efrén quien decide enfrentarse a su padre, mientras Etelvina observa pasivamente la discusión entre padre e hijo; es Efrén además, quien baja a la casa de las cadenas a rescatar a su hija Evangelina, mientras ella observa la escena del sometimiento simbólico de su padre hacia su yerno y su hermanastro. Y por último, Juancho López renuncia a la posibilidad de matar a Efrén mientras su hermanastra embarazada lo abraza.

En cada una de las escenas, son hombres quienes le imprimen los giros a la historia y las mujeres juegan roles secundarios. La novela es marcadamente masculina como lo señala Consuelo

Hernández, en términos de “narrador-texto”. Las acciones femeninas son acciones subsidiarias de las acciones de los hombres (Hernández, C. 2011 p 70), incluso, pueden llegar a pasar prescindiéndose de no ser por su papel reproductivo, lo que le ocurre a ellas no pasa de ser temas circunstanciales de la vida del protagonista o bien de los demás personajes masculinos, Medardo, Enrique, el Padre- Colono, Pedro Herreros etc.

Hernández argumenta que el punto de vista de la mujer, lo da un observador distante que en realidad conoce muy poco del complejo mundo femenino, y a diferencia de las novelas anteriores de Mejía Vallejo *La tierra éramos nosotros, 1945; El día señalado, 1963; y Tiempo de sequía, 1963, en La casa de las dos palmas* no aparece el campesino que tiene una relación directa con la tierra, que la produce, y recoge sus frutos; por el contrario, nos hace un retrato del hacendado que desconoce los ciclos naturales de la tierra, de su fecundidad, de la economía familiar básica y de las satisfacciones de necesidades cotidianas, sólo hace referencia a algunas imágenes en torno a la llegada de las lluvias o de algunos oficios que desarrolla Ramón, el agregado de la casa y su esposa Gabriela (Mejía Vallejo 2013 p. 50 51 y 53) refiriéndose a su relación carente de dramas tan complejos como los de Efrén u otros personajes de mayor jerarquía, un amor sencillo, cercano a la naturaleza (Ibíd. p. 126).

Posteriormente, esta investigadora sostiene (basada en los escritos de Bartolomé de las Casas) que la violencia ejercida sobre las mujeres indígenas en un pasado de conquista, por parte de Gonzalo Jiménez de Quesada, Sebastián de Belalcázar Nicolás de Federman, entre otros, ha generado relaciones desiguales entre hombres y mujeres, ha contribuido a la normalización de los abusos del hombre y la “semiesclavitud” de la mujer en el mundo andino (Hernández, C. 2011 p 71). Esta última afirmación es bien arriesgada, porque si bien la gran mayoría de hechos acaecidos sobre las comunidades indígenas fueron violentos, luego del establecimiento de la colonia se instauraron

leyes que protegían a los indígenas y no todos los españoles fueron crueles en el trato con los nativos. Además, el marcado mestizaje en ciertas zonas del territorio, como la actual Antioquia o la zona Caribe, regiones no incorporadas al universo europeo de explotación económica o las metrópolis fundadas por los españoles (Romero, J. L., & Romero, L. A. 1976 p. 125), desdibujaron estos hechos y una nueva clase social surgió; mestizos criollos y zambos de uniones cruzadas o ilegales, transformaron las relaciones entre clases sociales y raciales (Ibíd. p. 124). Por otro lado, los postulados de Virginia Gutiérrez de Pineda con respecto al complejo cultural antioqueño, dejan muy clara la posición que la mujer tiene al interior de la familia, y la masculinidad de este grupo cultural no es ejercida en función de la hipersexualidad o la violencia contra la mujer (Mejía Vallejo. 1996. p. 423). Así pues, el marcado autoritarismo y protagonismo masculino de los Herreros constituye un caso atípico en la cultura antioqueña.

Hernández continúa describiendo la figura de Efrén como la de un macho que tiene una relación poco consolidada con su esposa, de la cual sólo menciona que era la espera y el dolor callado (Mejía Vallejo. 2013. p. 149) mientras tiene tres amantes; Francisca, Etelvina e Isabel. Craso error, pues en el relato queda muy claro que hay un padre - colono que lo antecede, cuya amante es Etelvina y Francisca, siendo los hijos naturales de estas uniones Juancho López y Escolástica respectivamente, sus hermanastros (Ibíd. 2013. p.150 - 151 p.145 p. 172'-173 p. 178). Efrén no llega a tener tantas amantes como esta investigadora sostiene, por ello es indispensable ser sistemático a la hora de establecer las relaciones entre los personajes, haciendo uso de genogramas u otro tipo de esquemas.

Con respecto a su relación con Isabel, pasa por alto la relación de "parentesco ficticio" establecido en el padrinazgo, este hecho es importante, pues además de ser amantes, son padrino y ahijada. Aunque Acevedo (2003) tiene en cuenta este hecho, no le da la trascendencia que merece. En esa

medida se puede decir, que si bien el análisis de Hernández describe y analiza las relaciones de género basadas en los roles y enuncia las limitaciones de Mejía Vallejo para ahondar en la psique femenina, no tiene claro las relaciones de parentesco en el amplio sentido de la palabra y esto limita en buena medida el alcance de su análisis.

La autora finaliza su análisis describiendo el perfil de Zoraida, quien al principio de la novela muestra una fuerza fundamentada en su rebeldía, en el modo de enfrentarse a la sociedad y a la autoridad masculina. Posteriormente, Efrén al llevarla a la casa del páramo va a desdibujar esa energía potencial que inicialmente caracterizaba a este personaje y al final Zoraida se ajusta a una mujer típica de la sociedad antioqueña, termina viviendo su existencia en función de los hombres; si no es esposa, ni madre, ni religiosa entonces es una “beata” o una soltera bajo la protección de un hombre, en este caso su ex-suegro, Efrén Herreros. En palabras de la investigadora:

Esto se puede ver desde el inicio de la obra cuando Efrén aparece con la aparente misión de “salvar” a Zoraida quien ha sido castigada por el cura y despreciada por la sociedad, pero en realidad lo que hace es devolverle el rol tradicional de pasividad, de entrega y de sumisión, evitándole un fin trágico y llevándosela a su casa, donde “el páramo fue dureza y soledad para Zoraida Vélez” (Mejía Vallejo, 1989, 36). Efrén, entonces, no reivindica la imagen de Zoraida ante la sociedad como una mujer que busca su autodeterminación; en realidad la novela refuerza, en vez de cuestionar, la idea de la mujer sumisa. Efrén respeta a Zoraida porque al haber aceptado vivir en su casa, está sometida a él. (Hernández, C. 2011 p 75-76)

No deja de resultar sorprendente que Zoraida, en lugar de acercarse a su núcleo familiar, hermanos o padres, o bien exiliarse del pueblo para construir una nueva vida, termine viviendo bajo la sombra

y protección de Efrén, desempeñando el rol de “mujer ideal” (Hernández, 2011, p 71). Más allá de convertirse en un juez o emancipador de este personaje, Mejía Vallejo retrata lo que de manera muy común ocurre en la sociedad antioqueña.

En este punto, es importante mencionar un par de textos escritos por Claudia Acevedo: “*Análisis de un simulacro cultural en los personajes femeninos de La casa de las dos palmas*” (2003) y “*La familia Herreros: entre la transgresión y el compromiso religioso*”. (2005). En el primer artículo aborda el tema de la mujer, contextualizado en la época en la que se desarrolla la novela. Para este abordaje, parte de postulados teóricos muy osados a la hora de establecer el rol y el estatus de la mujer en la obra de Mejía Vallejo. Aquí puede verse:

“Durante siglos la naturaleza femenina ha sido administrada desde el orden social y religioso, sometiendo cualquier manifestación espontánea al reestructurar constantemente sus ciclos naturales del desenvolvimiento de la mujer como ente social y transformador. En tales condiciones, ellas se han visto *obligadas a adaptarse a unos ritmos artificiales* [cursivas agregadas] y convencionales para poder existir a la sombra del género masculino, hasta el punto de que debido a la presión religiosa y cultural, llegaron a introyectar tanto su “deber ser” que *se olvidaron de sí mismas y sacrificaron su identidad e integridad como seres en aras del bienestar colectivo del que eran guardianas* [cursivas agregadas] y ejemplo, tal es el caso de la institución familiar” (Acevedo, 2003 p. 62).

En todo el párrafo se deja entrever una idea muy polémica sobre la consideración de la mujer como un ente pasivo frente a sus roles, la idea que la estructura social y la red de relaciones sociales que la conforman son oscuramente manipuladas por su “aparente” contraparte masculina. Parece una sentencia que sobredimensiona el papel del hombre y deja en un lugar pasivo, por no decir, mediocre, una especie de monigote, a la mujer.

En el escrito Acevedo un panorama caleidoscópico sobre las relaciones de Isabel, Zoraida y Evangelina Herreros con cada uno de sus hombres; Efrén, Medardo Herreros y José Aníbal Gómez respectivamente; quiénes tal vez de manera inconsciente, asimilan y expresan el discurso dominante que las hace mujeres y lo que son realmente, su rebeldía no se alcanza a expresar, no se puede destruir el discurso que las deforma (Acevedo, 2013 p. 63).

Zoraida y Evangelina tienen muchas diferencias, mientras la primera opta por el amor libre y sin ataduras convencionales, la segunda se embarca en el matrimonio. Zoraida lo único que espera de Medardo es su amor libre, no obstante el destino de alguna manera le cobrará el atrevimiento (Acevedo, 2013 p. 65) ; esto contiene su espíritu rebelde, pues, de ahora en adelante se ve obligada a compartir su vida con los demás: Efrén y el Maestro Bastidas, en la Casa de las dos palmas. ¿Acaso otro de los sentimientos que mueven a Zoraida no es el ánimo de aislarse de un pueblo pacato, vivir su excomunión y reponerse de la condena social con el acompañamiento de los dos malditos ya mencionados?

Pese a su impedimento físico, Zoraida sigue acercándose a la lectura, y para ello, Natalia la hija de los agregados de la CDP aportará el “préstamo de sus ojos” a Zoraida. Hay un intercambio; por un lado, Natalia de origen más campesino comparte su sentido de la vista todavía sano y Zoraida le enseña a leer.

Por su parte, Evangelina resulta ser el personaje más maltratado del relato, a ella le es totalmente negado el derecho a la expresión y a la educación:

Mientras estuvo en la casa del padre pudo educarse y distraerse con lecturas y música. Al lado de su esposo estos deseos quedan truncados: José Aníbal es el castrador de animales y de cualquier

manifestación individual femenina. Teme a su esposa, no sólo porque es más instruida que él, sino también porque espiritualmente es más fuerte. (Acevedo, 2013 p. 66)

Este párrafo ilustra muy bien el tratamiento que Claudia Acevedo le da en un primer momento al personaje en mención. Luego continúa su perfil haciendo una profunda contextualización del silencio de Evangelina, arguyendo que éste es impuesto por la “sociedad occidental de la época” (Ibíd. p. 66), pues por un lado, la palabra sólo estaba relegada para los hombres y por otro, las mujeres sólo podían expresarse en público por medio de la oración. Según Acevedo, la mujer se expresa y desarrolla su subjetividad con modelos ajenos al orden de lo femenino y controlada por el hombre, pues hasta los monólogos interiores son deformados por el rezo (Ibíd. p. 67). La mujer no puede expresar su descontento porque de lo contrario sería sancionada e interrogada, poniendo en peligro su ser social frente a los ojos de la iglesia y la comunidad. Es por ello que Evangelina decide negar su identidad en favor de la esposa mártir, cercana a la figura de mujer cristiana. Ella sacrifica su realización personal y amorosa en favor del comportamiento colectivo asignado, hablando a través de la oración o cuando se las interroga, porque si calla cuando no es debido, ese silencio también puede ser interpretado como rebeldía y agresividad. (Ibíd. p. 68)

La figura de Evangelina representa claramente un caso atípico en el rol de la mujer, dentro del modelo de familia antioqueña desarrollado por Gutiérrez, pues en este la mujer es quien ejerce la autoridad al interior de la familia, es más, es quien toma decisiones económicas en igualdad con su esposo o hasta administra la totalidad de los ingresos. Evangelina es un personaje que no asume el rol de la mujer que le asigna la cultura antioqueña, jugando un papel discreto en el ámbito de lo público. En ese orden de ideas el argumento de la autora podría matizarse un poco.

Isabel es el tercer personaje que reseña Acevedo. Sosteniendo que su honor lo resguarda su madre a raíz de la muerte del patriarca (Ibíd. p. 64); no deja muy claro a cuál patriarca se refiere: ¿al de su grupo familiar? ¿Al de los Herreros, Efrén o el padre de éste? Argumenta que Efrén Herreros al “heredar” sus tierras a Isabel e “intercambiar” algunos bienes con ella pretende protegerla y liberarla en términos económicos, para hacerla intocable frente a los designios del padre Tobón, es una mujer que se impone sobre los comentarios y chismes de la gente. Posee fuertes convicciones morales y sociales. Su relación está marcada por el consentimiento que Efrén da a sus caprichos. La autora sostiene que Isabel es ahijada del protagonista de la historia, aunque no aclara en qué páginas está expresada esta condición de parentesco ficticio (Ibíd. p. 64). Y es por esta condición que Efrén toma las decisiones de “heredarle”, si es que se le puede heredar a un ahijado sus bienes. En este caso, es más pertinente hablar de obsequios, pues los intercambios son muy parecidos a eso; si son mirados bajo una lógica económica, Isabel siempre resulta mucho más beneficiada que el terrateniente. Ella, de manera sutil y delicada logra acaparar tierras, ganado y aumentar el patrimonio familiar, siendo amante y ahijada del patriarca de los Herreros, Efrén. Más adelante desarrollaré a profundidad esta doble condición de Isabel pues a la luz de los estudios de familia y parentesco en la obra de Gutiérrez y otros autores, hay explicaciones mucho más profundas sobre la condición de parentesco ficticio.

Acevedo señala que Isabel no se enuncia por sí misma sino a través de su amor por Efrén Herreros, todo lo hace en relación a él, el lenguaje cifrado a lo largo de la novela con flores, ramas, disposición de los mismos en ciertos escenarios son una suerte de lenguaje no verbal que tiene todo un trasfondo en el “diccionario del amor” con el que alimenta sus deseos sexuales y amorosos con el protagonista de la historia.

Esta investigación se justifica porque permite ahondar en la dimensión de los roles, arquetipos de comportamiento y jerarquías al interior de la familia antioqueña, lo que autores como Marino Troncoso y Alba Doris López Restrepo, enuncian sin profundizar. Por otro lado, se diversifica el punto de vista sobre el cual ha sido estudiado el relato de Mejía Vallejo, aportando a la comprensión de la novela colombiana desde una mirada que trasciende lo artístico y manifiesta modos de pensar de la cultura que produce la obra literaria. También, se buscan nuevos escenarios de reflexión sobre la familia en Colombia ya fundamentados por Virginia Gutiérrez de Pineda, más allá de la etnografía.

1.3 Familia y status

De cara al objetivo central de la presente investigación, es necesario definir un marco de conceptos clave a la hora de interpretar y describir las acciones y los significados de las mismas para los personajes que hacen parte del relato. En este ejercicio, más allá de definir el polémico concepto de cultura, tomaremos el concepto de *estructura social* propuesta por Radcliffe Brown, como un referente teórico indispensable para ordenar y entender las *relaciones sociales*. Pues estas últimas son las que dan cuerpo a la estructura social, es a partir de ellas que la estructura social cobra sentido y se define, “(...) es posible registrarlas en campo y consignarlas en un diario de campo” (Radcliffe Brown, 1974). En ese sentido, la estructura social se podría entender como un organismo, y las relaciones sociales, como su unidad básica.

Escuchemos en palabras del autor una cita muy ilustradora al respecto:

“No observamos una cultura puesto que esta palabra denota, no una realidad concreta sino una abstracción, y se usa normalmente como una vaga abstracción. Pero la observación directa nos revela que estos seres

humanos están conectados por una compleja red de relaciones que tienen una existencia real. Uso el término estructura social para indicar esta red.” (Radcliffe Brown, 1974.,p 217)

Radcliffe Brown propone un estudio que en lugar de preocuparse por la *cultura* como concepto y sus variadas definiciones, pone su foco de atención en la sociedad y sus relaciones. El autor define la antropología como una ciencia que estudia al ser humano y la antropología social como una ciencia que estudia formas de asociación existentes entre los humanos (Radcliffe Brown, 1974. p. 216) Entre esas formas de asociación existentes hay dos primordiales para el autor; en primer lugar establece las relaciones sociales de persona a persona y las ejemplifica con el parentesco: “relaciones sociales duales como la de un padre y su hijo, o un hermano de la madre y el hijo de su hermana, en una tribu australiana toda estructura social está basada en una red de relaciones semejantes de persona a persona establecida a través de conexiones genealógicas.” (Radcliffe Brown, 1974. p. 219). En segundo lugar establece la diferenciación de individuos y de clases por su papel social. Las posiciones sociales de hombres y mujeres, de los jefes y de los súbditos, de los patronos y de los empleados son en suma importantes sobre las relaciones sociales, tanto como pertenecer a un clan o una tribu diferente (Radcliffe Brown, 1974. p. 219).

Más allá de una suma de individuos con una dimensión biológica, quienes le dan vida a ese organismo, son *personas* que interpretan unos roles o *status* dentro del conglomerado social. (Radcliffe Brown, 1974.)

Ralph Linton, es un autor que durante su ejercicio académico dedicó buena parte de sus cavilaciones a este último aspecto señalado por Radcliffe Brown. Linton nos habla del *status* como un lugar que se ocupa al interior de un grupo social. Este lugar trae consigo una serie de derechos y deberes que garantizan el buen funcionamiento de la sociedad en la que está circunscrito (Linton,1936 p. 122). Un individuo puede ostentar varios status; puede ser padre, maestro, abuelo,

etc. Y esto representa su posición en una sociedad (Linton,1936 p. 122). Esta categoría social puede ser asignada de manera *adscrita* o *adquirida*, por ejemplo, en el primero priman las relaciones de parentesco o condiciones biológicas sin tener en cuenta sus diferencias innatas o capacidades psicológicas para ejercer ese status. Se es madre cuando se engendra un hijo, se es padre cuando se es varón y se tiene un hijo, se es mujer por nacer con ciertas características biológicas u hombre etc. Mientras el segundo término nos remite a los oficios, profesiones, puestos en los cuales es indispensable formarse, para alcanzar ese lugar. Prima el esfuerzo individual, no se asignan desde el nacimiento, como una fatalidad, sino que quizá se deben cumplir una serie de pautas y seguir unos pasos para poder ejercer ese status (Linton, 1936, p. 135).

Como es de esperarse, cada sociedad asigna unos deberes y unos derechos a cada status y de una cultura a otra pueden existir profundas diferencias en la configuración de éstos, hasta el motivo para configurarlos varía: puede haber status de los muertos o grupos etarios, entre otros.

Vale la pena señalar que cada status tiene adscrita una *función*, pero este último concepto se debe entender más allá de la “utilidad” inmediata, el concepto de *función* en antropología es mucho más amplio. Y hace parte de las cuatro cualidades que define Linton para cada elemento de la cultura; *forma, significado, uso y función* (Linton, 1936, p. 389). La función cobra sentido en la medida que hace parte de un todo que la contiene y la carga de sentido. Linton hace un símil con la biología para explicar esta última idea:

Cualquier movimiento del organismo es el resultado de un cierto número de reacciones musculares coordinadas y mutuamente interdependientes. Podemos aislarlas y estudiar por separado estas reacciones, en el laboratorio; sin embargo, no tienen importancia real ni utilidad alguna, excepto en relación con el movimiento total. Este movimiento, como un todo, es lo que constituye la reacción del organismo a un estímulo. (Linton, 1936, p.390)

Aclarando este apartado se puede deducir que un objeto en particular puede tener un uso utilitario y por ello no deja de tener unas funciones que contribuyen a la perpetuación del *configurado sociocultural*. Si usamos por ejemplo un hacha estamos cortando madera, transformando una materia prima, pero la madera la cortamos por una razón en particular, puede ser para la familia, además hay toda una serie de acciones asociadas a la madera y el hacha que puede tener muchos significados, quizá podría estar asociada al género masculino, quizá, también tenga significados bélicos y hasta de clase social (Linton, 1936, p.391). En esa medida el objeto en sí mismo y las acciones que se llevan a cabo usándolo se encuentran enmarcados en un todo, en un complejo sociocultural que lo carga de sentido.

Esta definición es muy cercana a la empleada por Radcliffe Brown, quien hacía un símil entre el concepto de función en las ciencias sociales y las ciencias naturales. Argumentando que: “los latidos del corazón o de la secreción de jugos gástricos es su relación con las estructura orgánica a cuya existencia y continuidad contribuye”. (Radcliffe Brown, 1974, p. 228). Este autor propone que la función en las ciencias sociales es “un modo socialmente regularizado de actividad, o de un modo de pensamiento, como su relación con la estructura social.”(Radcliffe Brown, 1974, p. 228).

A continuación se presenta un ejemplo interesante que el antropólogo inglés desarrolla en el capítulo XI “Sanciones sociales” de su libro “Estructura y función en la sociedad primitiva”. El castigo o la sanción sobre un hecho condenable, más allá de producir unos efectos sobre quien comete la falta, ya sea psicológicos o físicos, tiene una función social mucho más importante: “los efectos generales dentro de la comunidad que aplica la sanción, pues la aplicación de la misma, es una afirmación directa de sentimientos sociales por la comunidad, constituyendo un mecanismo destacado, quizá esencial en el mantenimientos de los sentimientos mismos (Radcliffe Brown, 1974, p. 239)”. Para este autor el crimen constituye un acontecimiento que amenaza la integración

de una comunidad, y en ese sentido, cuando esto se produce, las sanciones son reacciones que se producen en parte de la comunidad.

En este estudio entendemos la familia como una institución que no puede analizarse perennemente como un concepto estático, pues es contrario a su naturaleza (Gómez, 2013), el concepto de familia puede abordarse desde lo sociológico o lo jurídico. Los sociólogos, la definen como un grupo caracterizado por una relación sexual claramente definida que promueve la procreación y educación de la parentela; también se la conceptúa como una agrupación parcialmente permanente y socialmente autorizada de padres e hijos (Gómez, 2013).

El parentesco se puede definir como un conjunto de creencias, derechos, responsabilidades y hábitos relacionados con la interpretación de los hechos biológicos (nacer, morir, reproducirse, etc.). El parentesco es una construcción cultural. Parentesco es el campo de ideas constituido por las creencias y expectativas que los parientes comparten entre sí. Parientes son las personas relacionadas entre sí, ya sea por lazos biológicos o sociales.

Cada cultura instituye de forma peculiar las relaciones de consanguinidad, de modo que lo que unas consideran un estrecho lazo biológico, otras no lo ven así. Cada sociedad alarga o estrecha los lazos de consanguinidad o vinculación genética, la idea de ese vínculo genético varía de unas culturas a otras. *Ej.* : En muchas culturas un tatarabuelo puede ser considerado como un pariente mucho más cercano que un tío materno. La filiación no depende obligatoriamente de la idea de herencia de sangre.

Por su parte, Sigmund Freud (1972) en su clásica obra *Tótem y tabú*, plantea aportes contundentes para el entendimiento del origen de la familia y las normas que rigen el parentesco; las últimas páginas de la obra las dedica a pensar de manera sistemática el origen del totemismo en las llamadas sociedades primitivas.

Freud formula la pregunta sobre cómo llegaron los hombres primitivos a darse nombres a sí mismos y/o a sus linajes de animales, plantas u objetos (Freud, S., & Freud, A. 1972, p.112).

Al inicio de su ensayo, Freud elabora una exposición de diferentes autores que han abordado este problema desde diferentes perspectivas: la pregunta por el origen del totemismo ha tenido básicamente tres tipos de abordaje según él. El primero; nominalista, explica el tótem como una marca individual, los autores, Garcilaso de la Vega, Máx Müller o Herbert Spencer, destacan la importancia del nombre del tótem para diferenciar a las comunidades y personas, basados principalmente en las habilidades de los personajes que portan el tótem, por ejemplo la vista, la velocidad etc. Un obstáculo infranqueable para esta línea reflexiva, la constituye las observaciones de Fison y Howitt sobre las tribus australianas, para quienes el tótem constituye un símbolo netamente colectivo más que individual, esto no quiere decir que el nombre no deje de ser importante, puesto que el mismo, afirma Freud, se convierte en algo esencial de la personalidad, lleno de significado.

Freud continúa la exposición sobre el totemismo desde la línea sociológica para explicar el origen del mismo. El autor expone inicialmente la posición de Reinach frente a la funcionalidad del totemismo en términos religiosos. Para los representantes de esta línea reflexiva, la historia o el origen del totemismo no es exactamente lo más importante. Ya se nota la gran influencia de Emile Durkheim (1912) en los estudios sociales de la época. Para este último autor por ejemplo, el tótem es el elemento más representativo de la religiosidad de los pueblos primitivos. (Freud, S., & Freud, A. 1972, p.114)

Posteriormente Freud, expone en breves palabras cuatro puntos básicos sobre el totemismo basado en las particularidades de los Arunta en Australia, según Frazer (1910):

1. Conocen la articulación de los clanes en función del tótem, pero el mismo no se transmite por herencia, se fija individualmente.
2. Los clanes no son exogámicos, las restricciones al matrimonio se establecen por medio de un sistema muy complejo en clases matrimoniales y no tienen que ver con el tótem
3. La función del clan totémico consiste en realizar una ceremonia (*intichiuma*) que tiene por objetivo propiciar de un modo mágico la multiplicación del objeto totémico.
4. Los Arunta tienen una peculiar teoría sobre la concepción y el renacimiento, consideran que, en determinados lugares de su país, los espíritus de los difuntos de su mismo tótem esperan su renacimiento y penetran en el vientre de las mujeres que pasan por allí. Cuando nace el bebé, la madre indica el lugar donde se supone se dio la concepción del mismo. Los espíritus de los muertos y de los recién nacidos están ligados a unos amuletos particulares que se hayan en esos mismos lugares.(Ibíd. p. 117)

Para Frazer, según sus observaciones, el sistema totémico no era más que una importante pieza de “magia cooperativa”, en la medida que cada clan totémico asumió la tarea de cuidar de la abundancia de cierto recurso para los demás clanes, que a su vez se encargaban de controlar los efectos nocivos de estos animales o fuerzas naturales, para garantizar el bienestar de los demás y en esa medida hacían parte del sistema de intercambio (Ibíd. p. 118).

Seguidamente, Freud expone la línea reflexiva psicológica para explicar el sistema totémico. En este caso cita nuevamente a Frazer, esta vez se enfoca en la creencia del “alma exterior”, en el sentido que los Arunta, como ya se había mencionado, consideran que la concepción se da a causa de la intromisión de un espíritu al interior del vientre de la madre. El niño tendría el tótem de todos los espíritus del lugar en el que la irrupción se dio.

Fundamentado en la creencia de la madre y de todos los demás mandamientos totémicos (excepto la exogamia) el niño asumiría el tótem en el sentido que su progenitora consideraría la fantasía o

pensamiento, asociado a la lluvia, a la serpiente, entre otros, que corría por su mente en el momento en el que se percató de la concepción, ese pensamiento habría penetrado en su vientre y como resultado, este tótem se habría incorporado en el bebé (Ibíd. p. 122). En ese sentido, comer de su tótem lo obligaría a comer de sí mismo. Acto que sería condenable bajo toda lógica. Eso sí, cabe anotar que en ciertas ocasiones solemnes el acto de “alimentarse de sí mismo” comiendo de su tótem, reforzaría la identificación con el mismo, afianzará los lazos con el animal u objeto sagrado. En ese sentido, el totemismo sería una invención femenina, pues esta teoría plantea la ignorancia del hombre frente a la fecundación.

Esa supuesta ignorancia masculina frente a la fecundación, es alimentada por el prolongado tiempo que hay entre ésta y el nacimiento. Entonces; los antojos, las náuseas, los profundos cambios hormonales y los signos biológicos que se manifiestan en la mujer fecunda, tendrían un estrecha relación con el carácter del tótem. Pero aún no está explicado el porqué de la prohibición del incesto.

Por último, el autor aborda el problema del origen de la exogamia y su relación con el totemismo, considerando problemático el hecho de que se separen. Para Frazer, por su parte, el hecho de relacionarlos era el obstáculo mismo para poder entender las dos instituciones. No obstante, trae a colación la clásica interpretación de Durkheim sobre la exogamia como ese miedo primordial a la sangre menstrual, en tanto la misma remitió a la sustancia compartida del varón con sus hermanas. Ese miedo biológico, casi instintivo, se habría convertido en norma a la luz de la reflexiones de Frazer (1910, p.105 y sig.), Howitt (1904, p. 143) y Baldwin Spencer. Prevenir la degradación biológica de la especie era el afán deliberado de la exogamia. Sumado al horror biológico de la reproducción entre hermanos, la propuesta de Westermarck fundamentada en la repugnancia hacia el comercio sexual entre personas que han convivido de manera prolongada, siendo o no parientes,

le dio a la prohibición del incesto (Ibíd. p. 125) y la obligatoriedad de buscar mujeres por fuera del clan, todo el peso lógico que la misma norma necesitaba para solidificarse, organizar la sociedad y dar origen a la familia y a las normas de parentesco. Todos estos postulados pueden ponerse fácilmente en cuestión, cuando se pregunta: ¿cómo legislar lo que la naturaleza ya ha instituido?

Freud, hace una contundente reflexión que derrumba los postulados antes expuestos: “la ley sólo prohíbe a los seres humanos aquello que podrían llevar a cabo bajo el esforzar de sus pulsiones. No hace falta que sea prohibido y castigado por la ley lo que la naturaleza misma prohíbe y castiga.”

(Freud, S., & Freud, A. 1972 p.126)

Este apartado nos deja muy clara su posición frente a las teorías higienistas y biológicas para evitar el incesto.

Además, Freud trae otro clásico de la biología, y cómo no, también de las ciencias sociales, Charles Darwin; con respecto a este autor, expone una teoría diferente de las que hasta ahora se han expuesto.

Bien se sabe que Darwin, con sus teorías sobre la evolución de las especies se acercó a los monos y grandes simios, quienes ayudaron a este investigador a entender muchos comportamientos biológicos y sociales. En ese sentido, Darwin, basado en la observación de los grandes simios, planteó que el humano en un pasado remoto de su cambio biológico, vivió originariamente en hordas pequeñas, dentro de las cuales la potestad y los celos del macho más viejo y poderoso impedía la promiscuidad sexual. Según Darwin, estas hordas estaban configuradas por un macho alfa que se reproducía y ejercía violencia sobre los demás machos y hembras o bien podrían llegar a ser hordas en las que había un sólo macho con varias hembras como lo hace el gorila. Cuando el macho joven crecía, se avecinaba una lucha por el poder en el que el más fuerte o astuto se

convertía en el jefe de la manada. Es así como los machos más jóvenes habrían sido expulsados del grupo y obligados a merodear, si conseguían por fortuna una compañera, lógicamente, ella no habría pertenecido a la horda de nacimiento del joven macho.

Según esto, Atkinson plantea que a partir de la prohibición de cada una de las hordas, de comerciar sexualmente con sus propias hembras, se habría convertido con el pasar del tiempo en ley: “ningún comercio sexual entre los que participan del mismo hogar” y tras la introducción del totemismo la regla habría mutado así: “ningún comercio sexual dentro del tótem”.

Freud expone el complejo de Edipo en dos niños; El primero, Hans de Odesa quien desarrolla una fobia por los caballos. En este, el autor relata cómo este niño de cinco años, desarrolló inicialmente una admiración y un acercamiento desmedido por los caballos, pero posteriormente este cariño se transformó en una fobia, en un miedo visceral ambientado por imágenes que consistieron en la entrada del animal a la habitación del niño, mordiéndolo posteriormente. A pesar del miedo, el niño constantemente imitaba relinchos y comportamientos equinos (Ibíd. p.131).

Por otro lado, el niño deseaba que el caballo se cayera (muriera). Luego, haciendo uso de reaseguramientos se percata que el niño teme a un viaje (muerte) de su padre. El niño luchaba con este deseo, además temía y deseaba que su padre viajara. Notaba al mismo como un competidor hacia los favores de la madre (Ibíd. p.132). Hacia esta última, se alcanzaban a dilucidar oscuros deseos sexuales en germinación. El sentimiento hacia la figura del padre es ambivalente. Al sentirse amenazado o desplazado por la pulsión sexual hacia su madre, el odio al padre es disfrazado en odio al animal. Ahora, ese odio no se desplaza de manera “quirúrgica” o limpia al animal, a este también se le dirigen pulsiones de amor y admiración. Y en ello radica uno de los elementos más fuertes para que Freud haga un símil entre el hombre primitivo y los niños. El

totemismo sería entonces el desplazamiento primigenio del miedo, respeto, odio y cariño del padre hacia la figura del animal totémico.

Luego continúa con el caso clínico del pequeño Arpád, quien con dos años y medio intentó orinar durante sus vacaciones, en un gallinero. Durante la micción, un ave se acerca e intenta picar, o pica, su miembro (Ibíd. p.133). Un año después el niño regresa al lugar y se convierte en una gallina; sólo le interesaba lo que pasaba en el corral de las gallinas, trocó su lenguaje por cacareos y quiquiriquíes. Posteriormente, a los cinco años, el niño sólo hablaba de gallinas y otras aves domésticas; no concebía el juego si no era con aves de corral, canciones, juguetes, todo tenía que ver con estos animales. No obstante, su comportamiento hacia el “animal totémico” (Freud, 1976, p. 133) era también ambivalente. Odiar y amar desafortadamente. Le fascinaba matar en sus juegos a las gallinas, además era capaz de bailar horas enteras alrededor del ave muerta (Ibíd. p.134), pero luego la besaba y acariciaba y hacía mimo evocando gallinas que había maltratado. El siguiente párrafo ilustra muy bien la sintomatología comportamental del infante y su curiosa asociación con el totemismo:

El pequeño Arpad puso cuidado en que el sentido de sus raros manejos no permanecía oculto. En ocasiones retraducía sus deseos del modo de expresión totemista al de la vida cotidiana. “Mi padre es el gallo”, dijo cierta vez. Ahora yo soy chico, ahora soy un pollito. Cuando sea más grande, seré una gallina. Y cuando sea más grande todavía seré un gallo. Otra vez deseó de pronto comer “guiso de madre” (por analogía guiso de gallina). Era muy liberal para hacer nítidas amenazas de castración a otros como él mismo las había experimentado a causa de su quehacer onanista con su miembro. (Freud, 1976. p 133)

Freud concluye que hay dos concordancias con el totemismo sólidas y verificables: la identificación con el animal totémico y los sentimientos ambivalentes hacia él. De acuerdo con estas reflexiones, propone que se podría reemplazar el tótem por el padre, teniendo en cuenta que los propios primitivos lo afirman, designando al tótem como su antepasado común y padre primordial. Freud no hace más que tomar el enunciado de los pueblos salvajes en sentido literal y llevarlo a sus consecuencias, mientras los etnólogos tradicionales le restaron importancia a esta cuestión, el psicoanálisis reafirmó la importancia de esta observación: es con base a la figura paterna y su relación con el niño en tanto “ser primitivo” que el totemismo es entendido y consecuencia el origen del parentesco y la familia, que es el norte de este ejercicio de investigación.

Uno de los primeros resultados de la sustitución de Freud es: si el tótem es una metáfora o un desplazamiento de la figura paterna, los dos mandamientos básicos del totemismo; no matar al tótem y no comerciar sexualmente con las mujeres pertenecientes al mismo, coinciden casualmente con los dos crímenes emblemáticos de Edipo rey: matar a su padre y tomar por mujer a su madre. Estos son además, los deseos primigenios del niño (Ibíd. p.134). Se puede concluir, en palabras de Freud, que el sistema totemismo resultó de las condiciones del complejo de Edipo, así como la zoofobia de Hans y la perversión del gallinero de Arpád.

Posteriormente, Freud continúa con el desarrollo teórico de ciertos componentes fundamentales de las religiones antiguas, iniciando por el sacrificio. Freud plantea que este ritual está basado en una ofrenda a la divinidad, para reconciliarse con ella, o bien ganar su favor o simpatía (Ibíd. p.135). El autor propone, basado sobre todo en la obra de Robertson Smith, que el sacrificio era, en un principio, un acto de sociabilidad entre la deidad y sus adoradores.

Como sacrificios se ofrendaban bebidas y comidas. Siendo los animales y su sangre, a manera de bebida, el más antiguo tipo de ofrenda. Dioses y hombres se daban un banquete común usando al animal sacrificado todo ello en el marco de una festividad.

“Sacrificios y festividad coinciden en todos los pueblos; todo sacrificio conlleva una fiesta, y ninguna fiesta puede realizarse sin sacrificio” (ibíd. p 136). Así lo expresa este autor, para enfatizar en la importancia de renunciar a los intereses individuales y destacar la mutua afinidad entre los pueblos y la divinidad.

Hay un trasfondo ético en el comer y en el beber, pues en la medida que Dios y sus adoradores son comensales, se establecen relaciones de respeto mutuo y seguridad frente al otro. Para subrayar este aspecto, Freud nos habla de la comunidad beduina en el mundo árabe, ilustrando cómo esta sociedad asume que no se le puede temer al otro como enemigo, puesto que la sustancia que se comió durante el banquete (carne, leche, dátiles) aún es compartida y sería un sacrilegio agredir a quien comparte en su organismo la misma sustancia (ibíd. p 137). Ahora, esta fidelidad está dada en la medida que la comida permanezca en el organismo. Situación similar ocurre entre las comunidades hebreas cuando mencionan el *kin*, refiriéndose a un clan que comparte una unidad psíquica, los miembros son fragmentos de una vida en común. En caso de muerte de alguno de sus miembros no se nombra al individuo, sino: “se ha derramado nuestra sangre”. Hay una frase hebrea que reza: “Eres mi hueso y eres mi carne” kinship significa entonces tener una sustancia en común.

El autor también aborda la reflexión en torno al animal sacrificial. Freud (citando a Smith) afirma que en el pasado remoto, estaba prohibido dar muerte a un animal doméstico para hacer luego la fiesta; por el contrario, debía ser un animal silvestre y particularmente el animal representativo del

clan. Ningún individuo le podía dar muerte al animal clánico, el hecho de darle caza era una tarea colectiva en función de la sangre sagrada del animal (ibíd. p 138).

El animal totémico sólo puede ser muerto de manera colectiva y por el acuerdo de todos los integrantes de la comunidad, así mismo con la participación de todos durante su matanza y la ingesta de su carne. En otras palabras, se podría afirmar que el animal sacrificial era tratado como un miembro más del linaje. Dios, el animal ofrecido en sacrificio y los hombres que le daban muerte, compartían la misma sangre, son miembros de un mismo clan.

Todos los animales sacrificiales en un principio, eran originalmente sagrados, su carne era prohibida y sólo era lícita la ingesta de su carne en ocasiones festivas. Matar al animal equivalía a derramar sangre de la tribu y tenía que producirse con suma precaución y aseguramiento, para eliminar todo reproche de parte de las figuras sagradas y mantener el lazo con la divinidad. Ese lazo no es más que la vida de la víctima, sustancia que habita en su carne y en su sangre y es distribuida entre todos los integrantes del clan por medio del banquete (ibíd. p 140).

Hay que aclarar que este ritual sufrió cambios sustanciales o bien, fue suprimido durante la adopción de la agricultura y luego con la idea de propiedad. Pero en muchos cultos o instituciones religiosas se evoca de manera explícita muchos rasgos ya mencionados en líneas anteriores con respecto al sacrificio. Por ejemplo, en la eucaristía de la misa católica en términos míticos, se puede afirmar que se lleva a cabo un acto de deifagia, pues si Jesús es un dios hecho cuerpo, comerlo representado en la hostia es la sublimación del acto caníbal.

Freud cierra toda su reflexión en torno al origen de los sistemas de parentesco y la familia tejiendo un puente entre la biología y el psicoanálisis. Desde la biología, se tiene la imagen de una horda con un macho alfa que se reserva el derecho sobre todas las hembras, y con frecuencia, de manera ya documentada por etólogos, expulsando a sus hijos mayores de la manada de manera violenta

(ibíd. p 143). Desde la otra orilla, está el psicoanálisis con la reflexión sobre el totemismo que ya se ha desarrollado.

El autor opta entonces por contar una historia: un día, los hermanos se unieron con el objetivo de darle muerte al padre despótico; ya fuera con un acuerdo, una estrategia, o bien con nueva tecnología que culturalmente habría sido un avance técnico. Como era convencional entre el mundo salvaje, el padre fue devorado por sus hijos. (ibíd. p 143).

Como se sabe, esta figura era odiada, envidiada y temida entre los hermanos. Luego en el acto caníbal, consumaron la identificación con él en términos psicológicos, cada uno de ellos se apropió de su fuerza mientras masticaban la carne del padre; ese banquete, la primera fiesta del ser humano, sería rememorado periódicamente por el banquete totémico. Primer acto religioso de la humanidad, luego de ejecutar este acto, (aquí Freud se apoya en las observaciones clínicas con los críos Arpád y Hans entre otros) los hermanos experimentaron las emociones tiernas avasalladas, antes de darle muerte. Naciendo la conciencia de culpa, coincide con el arrepentimiento, sentimiento generalizado en la horda de hermanos. En consecuencia, concluye Freud, el muerto se hizo más fuerte aun, el padre muerto y canibalizado consiguió que la horda de hermanos se prohibieran a sí mismos lo que él en vida les prohibió (ibíd. p 145), invalidaron su propio acto castigando la muerte no consentida del sustituto del padre, el tótem. Renunciaron al botín de su victoria, negándose la posibilidad de entablar comercio sexual con las mujeres liberadas (ibíd. p 146). Así, desde la conciencia de culpa de los hijos varones, ellos crearon las dos normas fundamentales del totemismo, coincidiendo con los dos grandes pecados de Edipo, rey de Tebas. Quien violara estas normas, se hacía culpable de los únicos crímenes que son castigados en la sociedad primitiva. La primera norma, cuidar del animal totémico rendirle tributo y sacrificio sería el primer ensayo de religión, ayudaría a calmar el sentimiento de culpa. Mientras la segunda regla, no tener intercambio sexual con las hembras del

clan, sería una norma que garantizaría la paz al interior del grupo recién configurado, pues si cada hermano competía por las hembras, la organización hasta ahora lograda, se habría venido abajo. Instaurar la prohibición del incesto resultó ser para ellos la garantía de la convivencia y sumado a ello se instauraba la primera organización o institución de la cultura, la familia, en este caso basada en el derecho materno (ibíd. p 146).

Freud continúa profundizando cómo paulatinamente fue reemplazado por el hijo, el padre de la proto religión totémica, dando elementos básicos del cristianismo en tanto evoca la relación de Orfeo como un dios similar en el culto al Cristo.

Como ya se expuso anteriormente, para Freud resulta problemático basar todas las relaciones de parentesco en la consanguinidad, y establecer una relación tan estrecha entre sexualidad, reproducción y parentesco pues son conceptos absolutamente culturales y en consecuencia subjetivos.

El parentesco es un resultado de alianzas matrimoniales y de las relaciones entre esas alianzas, es un entramado de reglas que regulan intercambios, la regla fundamental del parentesco, o básica, es la prohibición del incesto (Lévi Strauss, 1998 p. 58), se le prohíbe a alguien casarse con otra persona porque es su madre, su hermana, en fin, y además se le está permitiendo/ordenando que se case con otra persona ajena a su familia. Se obliga a realizar un intercambio, y en consecuencia, a establecer alianzas, a comunicarse.

Entonces, no importa quienes conformen las alianzas, los matrimonios puede ser una familia de dos hombres homosexuales y sus hijos, puede ser una mujer sola con su hija, etc. Lo importante no es eso precisamente, sino las relaciones que se entretienen con esas alianzas. El matrimonio es una asociación entre dos grupos familiares: “la naturaleza asigna a cada individuo determinaciones transmitidas por sus padres reales, pero no decide, en modo alguno quiénes serán estos padres”

(Lévi Strauss, 1998 p 66). De esta idea se infiere que son los grupos sociales, la cultura, los que establecen con quién sí y con quién no casarse.

Otro hecho que separa el parentesco de lo biológico, es el tema del parentesco ficticio o “pseudo parentesco”, en el que los derechos y obligaciones equivaldrían a la descendencia biológica, como por ejemplo el compadrazgo, madrinazgo o la adopción, que está más relacionada con otros fenómenos que tienen que ver con intereses políticos y económicos (Pej.: *caciquismo*).

Los compadres son personas que entablan un pacto de ayuda mutua, se comprometen a ayudarse en una serie de aspectos. Cuando ambos tienen posiciones sociales desiguales se establece un patronazgo, pero no en el sentido laboral, sino como posibilidad de recurrir a esa persona para dar y recibir favores. Se establece un pacto previo para que sea aceptable el favor, la ayuda, el apoyo, el regalo; puede ser un intercambio de bienes muy distintos (materiales, simbólicos).

En el intercambio de bienes cabe señalar la importancia de uno en particular: la mujer. Lévi Strauss, al final del capítulo V de *Estructuras elementales del parentesco* habla de la importancia de ésta en el intercambio; ellas pueden transformarse en símbolos y a la vez son productoras de símbolos, en la medida que son personas, y no objetos (Lévi Strauss , 1998 p. 102 - 103). Satisfacen necesidades que se pueden demorar, convirtiéndose en un símbolo. En consecuencia, en torno a ese símbolo, se construye una institución: el intercambio. Así las cosas, la transacción no se hace de un día para otro, hay un tiempo para devolver el regalo y entonces nace la deuda. Esto se da con bienes especiales como las mujeres y no con los bienes que cubren necesidades básicas, con los bienes de transacción de índole económica. Así se establecen relaciones:

[.....] justificamos el lugar excepcional que ocupan en el sistema primitivo de valores; pero sobre todo porque las mujeres no son, en primer lugar, un signo de valor social sino un estimulante natural y el estímulo del único instinto cuya satisfacción puede diferirse: el único en consecuencia, por el cual, en el

acto de intercambio y por la percepción de la reciprocidad, puede operarse la transformación del estímulo en signo y, al definir por este paso fundamental el pasaje de la naturaleza a la cultura, florecer como institución. (Lévi Strauss, 1998 p 102-103).

A partir de las ideas anteriores, se puede establecer al parentesco como un entramado de relaciones que abarca todas las esferas de la vida social, como diría Mauss, un “Hecho Social Total” que está por encima de los individuos, existe independiente de ellos. Como el *potlach* o el *Kula* se establecen relaciones, jerarquías, se da una guerra constante y desequilibrada al interior de una sociedad o con otros grupos sociales. El parentesco y sus consecuencias, la forma en que opera, se desarrolla en todas las culturas, en todos los ámbitos de la vida.

Además, la familia es un pequeño mundo en el que se establecen los primeros rasgos de intermediación entre la sociedad y el individuo, cuando un ser humano nace comienza en el seno de la familia a aprender normas de comportamiento, mediadas por juicios de valor moral; las creencias religiosas, normas de conducta, valores y modos de comportamiento se infunden en los primeros momentos de la existencia (Gómez, 2013). Además, es la primera escuela de jerarquías, pues los padres son una suerte de jefes a los que se les debe obediencia por parte de los hijos, quienes nacen libres: “*Sólo enajenan su libertad por su utilidad misma*” (Gómez y Guardiola, 2013. p. 13) y en esa medida constituye una célula política básica.

Virginia Gutiérrez de Pineda (1968) toma algunos de los postulados teóricos sobre la familia anteriormente expuestos aquí, para explicar o traducir ciertas prácticas al interior de las diferentes tipologías de familia en Colombia. En su libro “*Familia y Cultura en Colombia*” construye herramientas teóricas que le darán un impulso renovado a las ciencias sociales que se venían instaurando en el país, por ejemplo el establecimiento de “complejos culturales”. Como ella lo plantea en el texto, a medida que realizaba el trabajo de campo, revisaba el estudio histórico y

avanzaba en análisis cultural, se percató que el territorio se configuraba alrededor de una serie de zonas bajo ciertos indicadores peculiares. Esta es la definición de complejo cultural que hace la autora:

(...) pude zonificar el país en lo que denominé complejos culturales o subculturas, dimensiones patrias dotadas básicamente de un hábitat particular, dentro del cual un conjunto demográfico de características étnicas dadas, había creado mediante un proceso histórico separadamente, la sociedad, representada en instituciones, dentro de las cuales operaban valores, imágenes y pautas de comportamiento en complicada acción integrativa y bajo marcada identidad. (Gutiérrez, 1996, p 31)

Lo que hace la autora es resaltar la importancia de las regiones, entendidas como espacios sociales con características particulares, con diversidad geográfica y climática, donde se han desarrollado relaciones basadas en el parentesco, pero con ciertas particularidades; como la relación jerárquica entre hijos y padres, hermanas y hermanos, por ejemplo el rol de la hermana mayor en Antioquia o el hijo mayor en los Santanderes etc. Más adelante se detallarán estas particularidades.

La investigadora determina la siguiente *estética* o clasificación de los complejos culturales.

a) Andino o americano.

Con un marcado nivel de aculturación. Prevalece el matrimonio con la esposa blanca y el amaño con las indígenas. El modelo social es patriarcal, lo que produjo un estilo familiar con estas características. (Builes, 2013. p.5).

b) Santandereano o neohispánico

Familias campesinas; los hombres son fuertes como figura que amalgama y reúne a la familia, las mujeres son sumisas y laboriosas. Había una clara división por géneros en el trabajo: hombres en

lo público y mujeres en lo privado. Al igual que en complejo cultural andino el padre tiene primacía. Prevalece la familia legal sobre la unión libre. El hijo ilegítimo o de madre soltera es socialmente discriminado. (ibíd. 2013 p.5).

c) Negroide o fluvio-minero

Se ubica en las costas caribe y pacífica y los cauces de ríos como el Cauca, Magdalena, Patía, Sinú entre otros.

Tuvieron menor influencia religiosa, razón por la cual predomina en la cultura la poliginia y poliandria. La unión libre ocupa el primer lugar; en su interior el hombre tiene la tendencia a no permanecer en la familia. La mujer generalmente es quien guía al grupo familiar. La poliginia masculina no tiene censura social, lo que es una herencia española, además del elevado número de hijos. Los hijos ilegítimos no tienen estigma social (ibíd. 2013 p.5).

d) Antioqueño o de la montaña

Ubicado en el noroccidente del país. Es el complejo cultural más joven y con mayor mestizaje. El hombre ha sido un proveedor económico pero ausente; la madre lo evoca como fuente de autoridad. Ella guía el hogar, es emprendedora, detenta el poder de decisión al interior de la casa y comparte las decisiones económicas con el esposo a diferencia del complejo andino en el que el hombre toma este tipo de determinaciones sin consultar con su esposa. Por otro lado, a diferencia del complejo neohispánico, la madre y la hija mayor de esta, son quienes amalgaman a la familia y desarrollan un importante papel regulador y educativo de la prole. Vale la pena agregar que ese marcado acento de autoridad femenino tiene comportamientos similares al complejo cultural indígena y prehispánico (ibíd. 2013 p.5).

A lo largo de cada uno de los complejos culturales que de manera muy sucinta se han mencionado, Gutiérrez construye una serie de aspectos preponderantes, refiriéndose a la relación de algunas instituciones con respecto a la familia, por ejemplo la economía y la religión, posteriormente desarrolla una serie de apartados donde describe y explica ciertos fenómenos familiares, y bajo la lógica propuesta por Radcliffe Brown, explica el estatus y función de la madre y la hija mayor en la familia antioqueña, pues esta dupla encarna buena parte de las responsabilidades de crianza y proceso de sociabilización de los demás hijos, pues la madre ve en ella un reemplazo cabal de sus obligaciones materiales en la administración del hogar, ella paulatinamente con el paso del tiempo, y la responsabilidad de “segunda encargada” o “segunda al mando”, va construyendo una imagen de segunda madre y estrechas relaciones con varios hermanos (Gutiérrez , 1996: p. 480). A la luz de los postulados teóricos de este autor, Gutiérrez estructura muchos elementos de cada una de las particularidades familiares dentro de los complejos culturales que describe. Pasando por la unión libre en el complejo fluvio-minero, la abuela matrifocal, la guarda del honor en el estatus varonil en el complejo santadereano, hasta la familia extensa en el complejo de montaña o antioqueño.

1.4 Metodología

La metodología del presente ejercicio investigativo estará basada en la etnografía, si bien, no hay personas ni lugares físicos como en la metodología clásica, el estudio del relato implica todo el rigor de la técnica, se hacen algunas entrevistas con personas pertenecientes al complejo cultural antioqueño, asociado a las vertientes del Cauca, hay además una revisión bibliográfica para contextualizar los hechos que se desarrollan en el relato y se elabora un diario de campo de cada

uno de los capítulos que componen el relato objeto de estudio, en ese sentido, *el campo*, el espacio en el que se desarrolla la investigación, es el relato en sí mismo.

El diario de campo tendrá como objetivo, develar el entramado de relaciones de parentesco y reflexionar en torno a ellas, qué posición ocupa cada integrante en la familia Herreros, qué papel juega al interior de la familia y conectar sus acciones a los status que ocupa, para contextualizarlas y entender la estructura de relaciones de la que hace parte, teniendo en cuenta las bases conceptuales antes expuestas para poder acercarse a la realidad del relato en los mismos términos.

La propuesta metodológica está basada en los postulados de Manuel de la Fuente Lombo, quien entiende al relato literario como una herramienta o un medio para entender la realidad social, y como una fuente de conocimiento en sí misma. La etnoliteratura la propone como un nuevo soporte en la metodología antropológica, sin desvalorizar el clásico trabajo de campo (De la Fuente Lombo, 1997 p.22). Aboga por la búsqueda de “una realidad no limitada por la *realidad*” (De la Fuente Lombo, 1997 p.22). Pues mientras el antropólogo habla y describe la realidad desde lo empírico desde la *realidad misma*, el escritor, desde la escritura de lo imaginario hace realidad lo inenarrable (De la Fuente Lombo, 1997 p.22). Más que hacer una antropología *de la* literatura se construye una antropología *desde la* literatura.

Además, se considera indispensable traer a colación a Joan F. Mira (2007), quien en su texto “*Literatura y antropología*”, plantea la posibilidad de entender al autor y su obra como participantes de una pasión por conocer y explicar. Pues en las palabras del autor: “[...] *en la obra narrativa hay también un método de trabajo, paralelo y en ocasiones análogo (sólo “análogo”, por supuesto) al método del investigador. No es del todo aventurado afirmar que toda buena novela es también un buena investigación, [...]*” (Mira, 2007 p.563). En ese sentido consideramos la novela como una fuente muy elaborada, comparándose con el clásico término sociológico del

“informante privilegiado”. Por otro lado, consideramos importante tomar uno de esos lentes propuestos por Mira, cuando se refiere al “valor *expresivo* de la narración misma”, y no preocupándose por lo que ocurre a sus protagonistas, sino por los significados asociados a los hechos, ya sean parentales o de género, pues asociados a las fábulas y a las historias, están las ideologías y el *ethos* de un pueblo. Dicho *ethos*, determina cómo deben ser las cosas, lo que son las cosas en sí mismas, lo que tendrían que ser y lo que llega a ocurrir en caso de que esto último no se cumpla. (Mira, 2007. p 560).

Capítulo 2. Lo masculino



Foto 2. Retrato de boda de cuerpo entero de Vicente Jaramillo y su esposa. Recuperado de: <https://bibliotecapiloto.janium.net/janium-bin/detalle.pl?Id=20180111114140>

2.1 El padre

La imagen del padre desde el punto de vista antropológico, ya ha tenido cierto tratamiento a lo largo del siglo XX, estos análisis tiene varios matices o líneas de abordaje. Inicialmente, Carol Ember, Melvin Ember y Peter Peregrine (2004), en la obra *Antropología*, proponen una serie de características u oficios que definen los roles diferenciados entre hombres y mujeres.

En el caso de los hombres, esos oficios, son: el combate, el mantenimiento del fuego, la minería, construir artefactos para la caza o la vivienda. Debido a la fuerza y destreza adjudicada a los mismos para este tipo de actividades. A la mujer en cambio, se le adjudica el cuidado de los hijos, la recolección de plantas, conchas, criar animales, entre otros; actividades que exigen menor esfuerzo físico y no pone en riesgo la vida de las crías (Melvin, E. R. C. E., & Ember Carol, R. 1998 p.394).

Sumado a lo anterior, hay ciertas teorías como la prescindibilidad que plantean la importancia de las mujeres en la comunidad, para la reproducción biológica o los intercambios, en términos matrimoniales o políticos.

Si los hombres perdieran la vida cazando, pescando en aguas profundas, combatiendo, o en el socavón de una mina, no correría mucho riesgo el grupo social debido al acceso que las mujeres fértiles tuvieran sobre los pocos hombres que quedaran (Melvin, E. R. C. E., & Ember Carol, R. 1998 p.394). Sin embargo, vale la pena aclararlo, en algunas sociedades las mujeres desarrollan arduas labores, que exigen alto riesgo sobre su integridad física, dejando muy claro, como lo plantea Ralph Linton, que la división de status y roles está determinada, en muy buena medida, por la cultura (Linton, R., 1936 p. 125). Las mismas características psicológicas asignadas a hombres y mujeres en diferentes sociedades, varían tanto que difícilmente pueden tener una base fisiológica. En algunas sociedades, la idea que se tiene de una mujer delicada o angelical puede

contrastar, como lo menciona el autor, con las mujeres verdugos entre los iroqueses, y el placer que encuentran en el ejercicio del oficio (Linton, 1936, p. 125). Lo que sí enfatizan los estudios antropológicos en general, es que el patrón de división sexual es constante. Toda sociedad asigna oficios diferenciados a cada sexo (Linton, 1936, p. 125 -126).

Sin embargo, no se puede dejar de lado el importante análisis de Freud con respecto al padre. Para este autor, los primeros grupos humanos se organizaron entorno a un “Padre Terrible” o “Proto Padre” (Freud, S., & Freud, A. 1972 p.145), quien tenía unas características de macho alfa, un sátrapa que ejercía la violencia sobre el clan, se reproducía con todas las hembras y tenía bajo control a todos los hijos (Ibíd.1972 p.143 -145), si alguno ponía en duda su autoridad o le desafiaba ponía en peligro su vida, pues el padre en ese mismo instante le podría expulsar o asesinar.

Cansados ya del despotismo, sus hijos se alían junto con las madres para matar a este Padre Terrible, lo emboscan y le dan muerte para luego devorarlo, introyectando su poder por medio del canibalismo. Luego de su muerte, recuerdan que no era del todo un déspota asesino y que habían ciertos momentos de cariño, además de ser un proveedor (Ibíd. 1972 p. 145). En consecuencia, la misma figura del padre que los une para ser asesinado, es la misma figura que los une en torno al respeto y reconocimiento de su condición de hermanos y en esa medida, “la Ley”, entendida como la prohibición del incesto, ejercida con violencia por el padre, es ahora interiorizada. Ahora se prohíbe matar en general como norma social y matar al padre en particular. Es por esto que las mujeres pasan a ser parte de la familia, y ellos deben aliarse con otros clanes para intercambiar mujeres en matrimonio y forjar alianzas duraderas (Ibíd. 1972 p. 116), Freud propone así el inicio o el origen de la cultura. La anterior, es una teoría que tiene rasgos muy coincidentes con lo expuesto anteriormente por Lévi-Strauss.

2.2 El padre colonizador

Iniciando por el “padre fundador”, se constituye un proceso en el que la masculinidad se transforma paulatinamente, y Mejía Vallejo deja entrever un diagnóstico, o bien una propuesta, sobre cómo es ser padre y hombre en la cultura antioqueña y los cambios que estos roles han sufrido. El padre de Efrén Herreros es un patriarca, que además de establecer el matrimonio oficial con una mujer que no se menciona en el libro, tiene amoríos fuera del matrimonio con dos personajes, que engendrarán un varón por parte de Etelvina y una hija por parte de Francisca García Muriel. El hijo de Etelvina, Juancho López, es quien sostendrá una relación hostil con Efrén, a causa de la inquina heredada de su madre. Ella opta por fomentar el odio de su hijo a la figura de Efrén, por la oposición que ejerció para defender la honra de su madre, e impedir que su padre llevara a su amante e hijo no oficial a trabajar en la casa de la familia nuclear.

Parafraseando a Gutiérrez (1968), es impensable en la cultura antioqueña el reconocimiento de los hijos y las mujeres por fuera del matrimonio, y es una clara afrenta y un desafío a las costumbres la sola idea de acercar al hijo no reconocido a la familia nuclear, este hecho va a transformar la relación de Efrén con su padre, hasta ahora cordial y llevadera, en una relación hostil, renunciando incluso al proyecto que su padre tenía para él, viajar a Europa para formarse como médico.

De la segunda unión con Francisca García Muriel va a nacer Escolástica, una mujer mulata de marcada sensualidad, con ciertas prácticas asociadas a la hechicería

(Mejía V, 2013, p. 302 y p. 256), esta condición racial de la “hija de hecho” del patriarca (Mejía V, 2013, p.172 y 173) y de la familia, encierra un trasfondo social que habla de tradiciones profundas del proceso de colonización del territorio nacional; una de ellas, era la práctica común por parte de los conquistadores de tener uniones de hecho con mujeres de castas inferiores, como

indígenas o negras, la Corona Española no veía con buenos ojos este tipo de mezclas, sobre todo cuando las mismas eran entre español y negro, pues consideraba que los derechos de propiedad se verían menguados y además no legitimaban el matrimonio entre desiguales. Este tipo de prácticas de intercambio soterrado, entre diferentes clases sociales y raciales se daban en el marco de la práctica de la barraganía, un tipo de unión marital de hecho, que más adelante se abordará. De ahí que el mulataje y sus variaciones fueran fruto de relaciones informales o ilegales, por ejemplo el zambaje, producto de la unión de negros e indígenas, fue perseguido incluso con las Reales Cédulas de 1541, 1551 y 1589, que instauraban a los negros la prohibición de tener indias a su servicio sin la compañía de sus esposos, de lo contrario, podrían ser castigados con azotes, destierro o mutilaciones (Gutiérrez, 1997 p. 182).

Incluso se llegó a prohibir la estadía de negros en los asentamientos de indios. Estas prohibiciones y reales cédulas no lograban controlar del mejor modo zonas como el Magdalena o territorios de los actuales departamentos de Córdoba, Sucre, Atlántico y todo lo que Gutiérrez de Pineda propone como complejo fluvio-minero. “El sacerdote Joseph Palacios de la Vega, comenta en su diario de viaje el abundante zambaje de facto que dominaba el panorama de su ruta. “Allí, grupos de negros huidos de las minas o sus descendientes, vivían formas irregulares de familia, (generalmente poliginia o poliandria), con mujeres indias que robaban de las rancherías de las zonas aledañas”. (Gutiérrez, 1997 p. 183). Son líneas muy ilustrativas, que por un lado, explican el fuerte mestizaje de este complejo cultural y, por otro lado, hacen un contexto más profundo de la condición racial de Escolástica.

El padre-colono cumple con el arquetipo de *padre*, que se había tejido durante el período colonial, y que en buena medida perduró hasta bien entrado el siglo XX en el país. En este arquetipo, la figura masculina cumple funciones vitales de autoridad al interior de la familia, que en buena

medida estaban estimuladas por la iglesia católica, considerando a la mujer en un plano secundario al del varón:

Así, se establecía una jerarquización interna de la institución primaria en lo concerniente a la autoridad: “las casadas están sujetas a sus maridos como al Señor. Para explicar la posición del hombre como cabeza del hogar, la doctrina cristiana recuerda el símbolo del matrimonio, unión de Cristo con la Iglesia, que le permite formular el principio de “por cuanto el hombre es cabeza de la mujer, así como Cristo es cabeza de la iglesia”. O sea la proyección de los valores religiosos sobre la jerarquización de la autoridad en la familia. (Gutiérrez, 1997 p. 146).

No obstante, para el caso del “complejo de montaña antioqueño”, este arquetipo debe matizarse un poco, dejando claro que en este caso, “el hombre manda de puertas para afuera y la mujer de puertas para adentro”, por ello, no deja de ser muy peculiar esta imagen, bastante alejada de las descripciones de la Gutiérrez: consiste en el empeño del padre colono de llevar a José López y su madre Etelvina a la casa de la familia oficial o legítima; observándose una clara afrenta contra la autoridad de su cónyuge, y una violación de la marcada monogamia (Ibíd. 1996. p. 423) en la estructura familiar antioqueña.

La práctica de vivir en concubinato bajo el mismo techo, es más cercano al mundo hispánico, exactamente se conoce como barraganía, y consiste en el hecho de estar ligado a una mujer por fuera del matrimonio, cuyos hijos siguen siendo naturales, más no son reconocidos oficialmente para heredar cargos o propiedades, en la edad media y entre conquistadores fue común que por ejemplo, vivieran con su barragana al interior del mismo recinto familiar. Era común entre las clases bajas y entre hombres de clase alta y mujeres de clase baja, un modo de intercambio y de ascenso social para las segundas.

En palabras de Gutiérrez, mientras en los demás complejos culturales la masculinidad se expresa con el ejercicio del autoritarismo, como en el complejo santandereano o con expresiones que celebran la hipersexualidad y la poliginia, como en el complejo fluvio-minero (Ibíd. 1996. p. 423); en Antioquia, la masculinidad hace catarsis de estos impulsos cercanos a “lo salvaje” en las instituciones, para traducir de manera polifacética su personalidad, utilizando todos los canales de expresión para proyectarse en el ámbito social. Un ejemplo de esto puede ser la participación en actividades económicas y políticas.

Uno de estos canales es la generación de riqueza, basada en buena medida en el comercio. Durante buena parte de la época prehispánica, según las investigaciones de varios autores como Castillo y Botero, los actuales territorios de Antioquia fueron centros de intercambio económico, proceso que no se interrumpió ni durante la colonia ni al final de la misma. Esta marca de la masculinidad en Antioquia, sigue siendo muy vigente.

Después, con el proceso de industrialización, caracterizado sobre todo por la producción de textiles, y aunque se hieran algunas sensibilidades no deja de ser cierto que el narcotráfico ha sido producto de esta peculiar forma del ser masculino en Antioquia pues, en la región, más allá de considerar la riqueza como un medio de asegurar una vejez o tener una renta básica, la misma ayuda a darle al sujeto una estratificación en la sociedad, todo ello impulsado a veces por valores muy positivos quizá para la “contemporaneidad” y los valores liberales, basados en el esfuerzo individual, primando los status adquiridos frente a los adscritos. Y por otro lado, valores negativos, teniendo en cuenta que este grupo social del complejo de montaña aviva situaciones en las que el astuto, el deshonesto o “el vivo” como popularmente lo llaman, se sale con la suya, individuos que por lo general hacen uso de tretas ilegales o mentirosas para obtener mayor ganancia sobre su víctima (Gutiérrez , 1996, p. 411 y 412).

La tendencia del padre colonizador es a imponer su voluntad y transformarla en ley, a tergiversar incluso las normas a su amañó para acrecentar sus posesiones económicas.

Roberto el abogado, uno de los hijos del padre colono, se encarga de estudiar un pleito de tierras con la familia Jiménez y luego de leer detenidamente y hacer un estudio pormenorizado de todo el contexto legislativo, concluye:

“-Los Jiménez tienen razón.

Tembló la Barba del viejo, vibraron sus bigotes.

-¿Eso le enseñó la Universidad en tantos años?

-Su mirada de acero no acobardó a su hijo: pausado, de cejas que tapaban los ojos, marca familiar.

-Me baso en hechos y leyes.

-¡Hechos y leyes! – Repitió señalando la puerta-. Yo necesito un abogado que sepa interpretar mi ley.” (Mejía V, 2013 p. 147)

Otro de los aspectos que marcan la masculinidad, es la transformación del paisaje, es a través de esta condición que “la agresividad se expresa” (Gutiérrez, 1996, p. 404). Obligando a los individuos a perfeccionar las tecnologías en función de la explotación minera, o bien, la transformación del paisaje en función de la producción de carne o lácteos. A propósito del carácter transformador del perfil masculino de montaña en la figura del padre colono, un pasaje de la novela:

-¡Tumben monte, siembren pastos!

Extendía su mirada de agrimensor veterano. Había baldíos aún, 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 debía pagar su tributo obligatorio, imponían la ley del arrasamiento creador, según su ángulo de enfoque. (Mejía V, 2013)

Para subrayar este aspecto, vale la pena mencionar a Juan Herreros, el personaje que funda la casa de las dos palmas, quien al catar una posible mina de abundante producción hace una serie de gastos desaforados, apostando todo su futuro vital en función de la construcción de la casa, emblema y símbolo del peso de su apellido y de la conquista de su caprichosa musa.

Si bien, estos aspectos de transformación del paisaje y generación de riqueza, son aspectos muy cercanos a la descripción del ser masculino antioqueño, desde los planteamientos de Gutiérrez de Pineda; el hecho de contemplar la posibilidad de compartir el mismo techo con Escolástica y su esposa, no deja de ser un hecho sumamente atípico, extraño al universo masculino o estructura familiar antioqueña.

El padre de Efrén, es alguien que *nombra* las cosas, al igual que el dios creador del cristianismo, enuncia límites, impone su voluntad sobre personas y paisajes, hay una suerte de génesis en el inicio de la novela, donde se empieza a perfilar la infancia de Efrén y su relación con el padre: recitaba límites de posesión, nombraba a cada cerro y cada árbol por su nombre. A continuación, algunos ejemplos:

- Este es el caobo de tunas gruesas.
- Éste el aguacatillo, no hay árbol que le iguale para enrojecer.
- Éste el cortapico, florece en verano su enredadera.
- Éste es el San - Juan - de - Monte, esa la Batatilla o Cónvulo. (Mejía Vallejo, 2013 p. 145)

Dueño del campo al nombrar sus componentes, y ríos y riachuelos que mojaban sus montes y sus valles.

- El Cauca. El Piedras. El Cartama. El San Juan. (ibíd. p. 145)

Como puede notarse, el hecho de nombrar las cosas en el proceso de colonización antioqueño, era también imponer un nuevo orden simbólico asociado al cristianismo y despojarle de todo rasgo

precolombino o indígena. Hay que aclarar que esto no es sólo propio de la cultura antioqueña, sino que a lo largo de la historia, nombrar y renombrar los espacios geográficos para negar la existencia y la propiedad del *Otro sometido*, es común. Un ejemplo claro de ello lo tenemos con las “Cataratas Victoria”, nombradas así por David Livingstone, el misionero inglés, como homenaje a su reina, pero su nombre originario es **Mosi-oa-Tunya**, *el humo que truena*.

En el departamento de Antioquia, durante la conquista, fue mucho más común usar nombres asociados al santoral católico para nombrar los poblados: Santa Fe de Antioquia, Santa Rosa de Osos, Santiago de Armas de Rionegro, Jericó, Santa Bárbara, entre otros; mientras que las zonas de reciente colonización como Urabá o Bajo Cauca, tienen nombres cuyos vocablos nos hablan más de lo nativo, que a causa de otro tipo de procesos y de hibridaciones culturales preservaron su nombre original, por ejemplo: Tarazá, Curvaradó, Apartadó, Mutatá, etc.

2.3 El padre - padrino

Efrén, a diferencia de su padre, es mucho más dado al diálogo, tiene un sentido de la justicia, respeta las decisiones de su dislocado hijo Medardo, no le impone un oficio o un estudio en particular, obcecado y buen anfitrión.

Este personaje es cariñoso con las mujeres y sumamente sensible, característica que marca una diferencia muy profunda con su padre, el fundador. Las continuas conversaciones con Isabel son una marca que le da ese carácter al personaje. Por otro lado, a lo largo del relato, Efrén es caracterizado como alguien que cree en el desarrollo (Acevedo, 2005, p. 23) de la técnica, en el progreso de la ciencia, es alguien que trae el primer fonógrafo, luego la ortofónica (ibíd. p. p. 73. 74 y 75), entre otros objetos, a Balandú. Al interior de su casa permite y estimula la lectura, tiene una biblioteca, y de ella hacen uso todos los habitantes de la casa; hay varias escenas a lo largo del

relato, cuyas protagonistas son Zoraida y Natalia, en las que se recrean situaciones de lectura y enseñanza de la misma.

Además de su condición de padre de familia, también ostenta un rol de carácter más simbólico como padrino de bautismo de Isabel. Estos dos personajes, que marcan buena parte del relato, están unidos por esta condición de “parentesco ritual.”

Hasta ahora, todos los autores que han escrito sobre los contextos sociales, históricos y demás en torno a “La Casa de las dos Palmas”, o han dejado pasar de lado la condición de padrinazgo entre Efrén Herreros y la familia de Isabel, o bien, lo han enunciado sin profundizar detenidamente en el significado de este hecho para las comunidades rurales y en la importancia del mismo en el entendimiento de las relaciones de parentesco y en lo desacostumbrado o atípico del coito entre padrino y ahijada. (Chamorro, 2016, p18).

El compadrazgo es una relación que se establece entre individuos, parejas o un número establecido de gente afín (parientes y no parientes) a través de un vínculo, de una imagen, de una persona, de un objeto, o de una ocasión especial (Nuntini y Bell, 2002). Pero necesariamente para que se establezca el compadrazgo, debe haber un intermediario. En este caso, se pensaría que en la modalidad que corresponde a Efrén y a la familia de Isabel, se entendería que es su propia amante la persona intermediaria entre Efrén y los padres de “Isabeluca”, como la llama el protagonista del relato. Por otro lado, el compadrazgo constituye una estrategia para alcanzar metas políticas o económicas (Chamorro, 2016 p.19). En esa medida, habrá unos beneficios y deberes para ambas partes de la transacción. El caso de Efrén e Isabel, es un ejemplo contundente de este tipo de alianzas, pues a lo largo del relato aparecen una serie de intercambios o negocios entre padrino y ahijada, como en esta ocasión:

El día de su confirmación, Isabel señaló sus diez años.

- Oiga, don Efrén- dijo mostrando su vestido de estreno-. Ya tengo diez vacas y seis terneros y cinco novillonas, y no caben en la manga. Entonces le propongo un negocio,

- ¿qué negocio? [dice Efrén Herreros]

Ella mordió el pulgar e índice derechos.

- Pues le cambió seis terneros que no pueden criar, por esa manga de al lado para que allí quepa mi ganaderal.

Rieron los mayores, el hombre dijo sí al negocio entre el tímido regocijo de los padres.

- Eso!- exclamó la niña- ¡soy la mujer más poderosa de los Farallones! (Mejía V, 2013, p. 145)

En el transcurso del relato, Manuel Mejía Vallejo nos muestra muchas otras “transacciones” que consolidan la imagen del padrinazgo como una institución, cuya función es intercambiar bienes y consolidar una clientela por parte de Efrén Herreros (Ibíd. p.137 p.265 p.310). En ese sentido, se puede afirmar, con base a lo planteado por Mauricio Chamorro, que el compadrazgo convenido entre Efrén y el clan de Isabel es de índole vertical, marcado por la entrega de obsequios, regalos o favores políticos, pues cuando el compadrazgo se establece entre familias de iguales condiciones económicas, el mismo funciona como una obligación moral en función de la ayuda mutua, a la hora de desarrollar actividades de producción agrícola (Chamorro, 2016, p.19). Mientras el primer tipo se da entre jornalero- agricultor o entre hacendado - mayordomo, el segundo, el compadrazgo horizontal, se da entre campesino-jornalero y campesino agricultor (Chamorro, 2016, p.19).

En esa medida, se concluye que el hecho de ser amantes, más allá de ser un asunto de amores póstumos y algo manejable desde el punto de vista social, es en realidad un hecho atípico, casi estrafalario, entre una persona que tiene treinta años más, y sumado a ello, es padrino de su propia amante. En ese orden de ideas, el *incesto espiritual* podría ser el término más apropiado para entender esta situación, si bien, el incesto no está explícito en la obra, es lo que enuncia el relato con toda contundencia, es la carga indicial del mismo, si se usa un término estructuralista, para

entender el relato literario en sus propios límites y sus propias herramientas lingüísticas. Quizá violar el tabú del incesto, se pueda interpretar como consecuencia de la desazón suprema de alguien, que en términos morales, tiene una condena del colectivo espiritual al que como ex católico pertenece (Mejía V, 2013, p. 17), o quizá, el impulso de violar esta norma de prohibición del incesto constituía para este hombre entrado en años, la esperanza de transformar la adrenalina en vida y huir de la muerte que intuía:

... llegué para refregarme en tu sexo, Isabel, nombre primero, afirmación de la vida, tacto quejumbroso, queja diluida en el llanto tendido, horizontal, vertical, sollozante y alegre sexo tuyo, Isabel, pantomima, gemido enamorado, silencio apretujante, voz dolida, velluda voz, exclamación enmarañada, piel tibia y lisa nervios sueltos al aire de la noche, grito callado otra vez, fiebre tiritante, muerte resumida, nascencia, el mundo eréctil, el dolor eréctil, la pena y el goce y el labio entreabierto, dientes voraces contenidos en la piel al ardor inventado, ancestral tan tuyo tan mío, tan de lejos y cerca, tan absolutamente hondo. (Mejía V, 2013, p. 311-312)

2.4 El “Anti- Padre”

Considerando las propuestas estructurales de Roland Barthes para analizar este relato, podríamos pensar en Efrén Herreros como el *sujeto*, quien lleva a cabo las acciones que le dan dinamismo a la historia, a Evangelina como *el objeto*, teniendo en cuenta que su objetivo, y buena parte del desenlace de la obra está supeditado al rescate de su hija de la casa de las cadenas, y por último aparece José Aníbal Gómez como su *oponente*. Pues si bien, se han enunciado en líneas anteriores algunos valores culturales asociados a la figura del padre, encarnados en Efrén; en este caso, está la antítesis de esos valores, personificados en la figura de este José Aníbal, esposo de la hija del protagonista.

De acuerdo a la estructura narrativa, se debe señalar que la primera mención sobre este personaje asigna una descripción basada en oposiciones entre la ciudad y el pueblo. Es bien curioso que el único personaje que representa a la ciudad en la historia, pues todos son pueblerinos o rurales, sea un déspota que ejerce la violencia por el placer de hacerlo, no lo hace por conquista o engrandecer el nombre de la familia o protegerse, sino por un impulso de sadismo, locura y derroche. Lo anterior se ilustra con el siguiente apartado:

-“De la ciudad”- respondía el pretendiente los primeros tanteos. Señalaba ritmos distintos, cada cual a su modo. Ruidos rutinarios, los del pueblo, afán competidor en la ciudad; familiaridad por conocimiento en el pueblo, evasiva impersonal en la ciudad; fiestas comunales en el pueblo, agresión en la ciudad. Como el pueblo. O tal vez era un modo rural de mirar las cosas, desconfianza por desconocimiento. (Mejía V, p. 179)

En el párrafo anterior, el autor marca de manera severa una oposición tajante entre personajes de mundos diferentes. Bien se sabe, que Mejía Vallejo es reconocido como un autor sobre todo regional e incluso estigmatizado por serlo. Se debe tener en cuenta que en la historia del país, sobre todo por herencia colonial y posteriormente republicana, hubo una fuerte rivalidad entre centro y periferia. En el marco de la rivalidad siempre hubo un desmérito capitalino, Bogotano, por muchas expresiones culturales e iniciativas artísticas que surgían desde las antípodas de la república. Así lo señala Santiago Mutis Durán en su texto: *“Manuel Mejía Vallejo: una oposición que se llama vida”*:

La desbordante salud de Manuel, su vitalidad de “campesino”, nunca fue aceptada del todo, nunca fue comprendida en la capital, que ejercía la tiranía en materia del “buen gusto literario”, y del buen gusto a secas (hoy totalmente encallecido). El pavor al ridículo, a lo provinciano a lo que no estaba acorde con la

imagen del país que promocionaba la clase exportadora y dueña del buen gusto “y el poder”, no nos permitió ver en él a un hombre culto, de manera distinta, menos avara, nada culterana pero más vigorosa, más humana, más fecunda y, sobre todo, más visible, por generosa y auténtica. Nunca supo el país que hacer con Barba Jacob ni con Fernando González ni con Jorge Zalamea ni con Osorio Lizarazo, que contrariaba con su manera torva, con su rebeldía, con su exacerbada independencia, los dictámenes culturales capitalinos. Ni sus libros ni sus vidas le servían de nada al arribismo cultural, siempre mirando hacia los beneficios del gobierno, a los altos cargos burocráticos, a las cuotas de poder, a la buena imagen del país en el extranjero. (Mutis, 1993 p. 2)

Más allá de señalar ciertas características de los personajes del relato, Mejía Vallejo buscaba dar un mensaje reivindicativo sobre lo rural, sobre su gente y sus saberes. José Aníbal es un personaje que no tiene la capacidad de leer y admirar los signos de la naturaleza. Este personaje, transforma toda expresión delicada del paisaje o de las plantas en territorios desagradables a la vista de Evangelina, su esposa; un ejemplo claro de ello, es la transformación de la portada y jardín de la casa en bramadero para topizar y castrar animales. Como lo expresa muy bien el relato, describiendo la posición de José Aníbal frente a la belleza: “la vida de verdad no tenía por qué ofrecer gajos de flores, ella debía ser fuerza desatada, su afinidad por las peleas de gallos la expresión desaforada de la masculinidad en torno a su relación con Evangelina por medio de la violencia, va a contrastar con el arquetipo de masculinidad sensible, firme pero a la vez delicada de Efrén Herreros. (Mejía V, p 250 p.252 y p. 253)

Otra de las escenas que ilustran la relación de Aníbal con el paisaje, consiste en la transformación del río Cartama y sus meandros en una línea recta; un derroche de trabajo, presupuesto y voluntad en función de transformar la belleza que Evangelina contemplaba desde la ventana. Es un hecho que deja muy claro, que el personaje en sus actitudes, comportamientos y relaciones con personas

u objetos, marca una distancia importante con Efrén Herreros. En líneas anteriores, se mencionó cómo este personaje cuida el paisaje hasta el punto de renunciar al usufructo económico.

Mientras José Aníbal usa armas para amenazar o para dar muerte a animales fuera de control (Mejía V, p.222 y p.223) o para amenazar al pavo real precisamente por su belleza, Efrén considera las armas para cobardes e indignos: *“El hecho de cargar un revólver permanentemente humillaba su sentido de seguridad y decoro, ...”* (p.381).

Luego del fatídico momento en el que el protagonista de la historia marca como ganado a su nuero y medio hermano, Efrén se ve en la obligación de cargar un revolver por su seguridad, muy a su pesar; al igual que Enrique Herreros hace uso de las armas sólo en momentos extremos, y no alardea con las mismas, pues las considera oprobiosas. José Aníbal es, en buena medida el espejo inverso, la contraparte de la adultez, en el sentido que no asume el rol de padre cariñoso, humilde y estable emocionalmente, claro en la norma, encarnado en la figura de Efrén, callado, pensador, respetuoso con las mujeres y protector. Así describe Mejía a José Aníbal Gómez, una personalidad agitada, desequilibrada e impredecible del personaje antagonista:

“un azar cínico lo dominó siempre, y a él dejaba las consecuencias de sus actos. Pero aquella pasividad [la de Evangelina] exacerbaba su rabia, la rabia ingeniaba tormentos, los tormentos lo endurecían en una aceptación que vulneraba su voluntad de dominio. - “¡Ni se asusta!” Rabia de niño malcriado que se volvió grande sin merecerlo, crueldad de instinto depravado que exige para sí de los demás pero sin medir el cansancio o el miedo que en los otros dejaban sus reclamos. Y rojo de ira invasora

- ¡Proteste, maldita! (Mejía V, p.338)

Es José Aníbal una personificación de los antivalores del padre antioqueño. Cariñoso, austero, estable, cavilando con cabeza fría alrededor de las dificultades que se presenten, sin expresar la masculinidad por medio de la violencia, como bien lo describe Gutiérrez de Pineda.

Capítulo 3. Lo femenino



Foto 3. Mujer joven vestida de novia el día de su boda. Su imagen se refleja en un espejo ricamente decorado.

3.1 La madre en Antioquia

Así como la masculinidad en términos paternos, está descrita y propuesta al interior del relato de Manuel Mejía Vallejo, así mismo está la feminidad en función de la maternidad o bien en otros matices, como amante o soltera, (no beata).

Los siguientes apartados se centrarán, inicialmente, en la figura de la madre en la obra de Mejía Vallejo, haciendo un paralelismo con la imagen de la madre propuesta por Virginia Gutiérrez de Pineda. Luego, se expondrán los perfiles de dos mujeres solteras, Isabel y Zoraida, muy cercanos al perfil de otra soltera, Escolástica, la hija no reconocida del Padre-Colono.

Si bien, buena parte del relato, está protagonizado e hilado a través de los personajes masculinos, el autor también logra hacer un retrato cercano de la mujer en el contexto socioespacial de la región antioqueña.

En el texto, no hay una caracterización de las matriarcas de la familia, la madre de Efrén Herreros es poco nombrada y su esposa, la madre de los cuatro hijos del protagonista, es apenas mencionada. Sólo la describen brevemente cómo alguien dado al dolor, sumida en los rezos y la negación de los placeres, a continuación un fragmento ilustrativo:

Ella, su mirada vigilante, su fe ciega, su modo de fanatismo ligado a un más allá que vedó el goce de los días, porque siempre temió a todos los sentidos. El cumplimiento del deber, eso bastaba como paso a una vida mejor que prometían libros oscuros donde se opacaba su esperanza: el rezo, la comunión, una misa por los fieles difuntos, por las buenas intenciones del Santo Padre, por la salvación de las almas: primero la de su marido, a quien no reclamaba en las noches largas de la espera. (Mejía V, 2013, p. 165)

La religión en la familia antioqueña jugaba un papel crucial, según Virginia Gutiérrez, para la fecha en que se publica su libro, Antioquia era uno de los departamentos con mayor número de religiosos a nivel nacional (Gutiérrez, 1996, p. 432 y 433). Es por esta razón que la oración constituía una alternativa muy común para las mujeres en el complejo de montaña, para meditar y buscar soluciones a crisis que se presentaban en el hogar (Ibíd p. 388). Pero ese “cumplimiento del deber” como está enunciado en el relato de Mejía Vallejo, consistía en garantizar la unidad

familiar; su realización personal como madre, era uno de los roles más importantes o de mayor rango al interior de la sociedad antioqueña.

Era la madre quien se encargaba de la socialización de los hijos, de tomar decisiones fundamentales, económicas o políticas, para el bienestar de la familia; sumado a ello, era la encargada, en ausencia del padre colono, de ejercer la autoridad y la regulación del comportamiento de la prole, estas últimas características no están enunciadas en el relato Mejía, es por ello que las madres de la obra son más cercanas al complejo hispánico, patriarcal, al que la investigadora Gutiérrez cataloga como atípico en la región (Ibíd. p. 447). En palabras de la investigadora, este es un retrato del papel de la religión en el ser femenino:

Su fe no sólo se traduce en rezos, apropiación de la divinidad en diferentes formas, sino que se ofrece a sí misma como instrumento de sacrificio con el fin de obtener, no importa la magnitud de su exigencia, el logro de una vida hogareña plasmada a sus expectativas culturales y ceñida a las exigencias de su familia creciente. Mujeres en todos los hogares patrios viven situaciones de tensión similares, pero la manera como a la antioqueña sirve su fe religiosa para superarlas, no la he hallado en ninguna otra parte colombiana. (Ibíd p. 399).

Y es que la mujer antioqueña por ser el “factor aglomerante de la familia”, es quien tiene mayores deberes por cumplir, desde los más prosaicos, hasta los de mayor sacralidad. Sobre todo cuando es la hermana mayor, el alter ego de la madre. Es ella quien reemplaza a la madre en tareas y quehaceres comunes en la cotidianidad del hogar, por ello es común que entre algunos hermanos se establezca como un rol de “segunda madre” (Ibíd p. 480). Si la hermana mayor es el brazo derecho de la matriarca, es sobre ella donde recaerá mayor responsabilidad y exigencia moral, pues si la madre ve en ella un reemplazo en la crianza y dirección del hogar, será ella, quien reproduzca algunos de sus preceptos disciplinarios con respecto a hombres y mujeres; laxa con los primeros de

manera subrepticia y abiertamente rigurosa con las segundas, instaurando las bases de la moral social (Ibíd p. 481). Sin dejar de lado los pequeños oficios y la atención de los hermanos, padres, abuelos. En el relato, no queda claro quién es la hermana mayor, si es Evangelina o Paula Herreros. El siguiente apartado ilustra mejor la idea expuesta:

Pequeños e interminables quehaceres enemigos de la ociosidad: grandes caserones, grandes patios, grandes huertos y familias numerosas que hacían a cada mujer madre de sus hermanos menores y enfermera de tantas dolencias; o a su vez se casaban para seguir idéntico camino o envejecer en una soledad atenta en otras agonías: padre, hermanos mayores, abuelos, sobrinos. (Mejía V, 2013, p. 181)

Un importante empresario, el señor José María Mejía, de principios de siglo XX en la naciente ciudad de Manizales, escribió el texto: *“Reglamento para el gobierno doméstico de la familia y de la casa”*, en el que instruye y educa a los habitantes de su propia casa, dando una serie de indicaciones para que las mujeres se encargaran de ordenar completamente la casa antes de salir al colegio, y para que hombres y mujeres se bañaran como gentes decentes y cultas. Al terminar la jornada de estudios la cantidad de tareas era exhaustiva:

5ª. Cuando las hijas salgan absolutamente del colegio, será necesario que la madre le señale a cada una un destino en la semana, poco más o menos así: a una le entrega la despensa para que la administre, se haga cargo de preparar el almuerzo, comida merienda (o sea refrescar) i desayuno: la cual debe vigilar constantemente la cocina, a fin de que esté aseada i que todo esté allí en el mejor orden -Otra se encargará del aseo de la casa, tender camas, limpiar los muebles mudar i asear los niños chicos - La otra se encargará de las costuras, remendar ropa i colocarla en sus respectivos lugares i ver que todos los muebles i encerres de la casa se hallen convenientemente en su lugar- Estos destinos deben ser turnables para que cada uno los aprenda a desempeñar todos llegado un caso en que para ello haya necesidad- cada

una de las hijas debe responder por todo lo concerniente al oficio que se le haya encargado. (como se cita en Robledo, J. E. ,1996)

En el apartado anterior no se hace mención a las tareas de los hombres de casa. ¿Acaso no hacían nada luego de la jornada escolar? ¿Irían con su padre a aprender oficios necesarios para el sostenimiento familiar?

3.2 La amante - barragana

Aquí, es importante resaltar el personaje de Isabel y su objeto predilecto, el diccionario poético de plantas y flores, pues (Mejía V, 2013, p. 136), está enunciado en casi todo el relato. Los pequeños hechos, los códigos de amor secreto entre Efrén y esta mujer, están sucediéndose a lo largo de la historia, haciendo de Isabel una chiquilla que hace de la sensualidad su mejor arma, o su mejor característica para influir sobre Efrén. Buena parte de sus caprichos son saciados por el protagonista, en forma de regalos, o intercambios de tierras por ganado u otro tipo de negocios que no obedecen, bajo ninguna lógica, a la ganancia del señor feudal encarnado por Efrén Herreros (Ibíd. p. 267). Es la sensualidad de esta mujer, apoyada por el erotismo del idioma de las flores, quién ganará buena riqueza y una posición importante en términos económicos para la familia de ella (Ibíd. p. 267).

Claudia Acevedo (2003) propone una chiquilla de clase acomodada, con absoluta libertad de expresar su sexualidad y sus pensamientos a pesar del fuerte dominio del patriarcado en la sociedad de la época (Acevedo, 2013 p. 64).

Hay que aclarar que Isabel no tiene una posición privilegiada en la sociedad; ella se va tejiendo un lugar propio, de manera consciente o inconsciente logra asegurar el futuro económico propio y el

de su familia, pero se lo gana a pulso “atando a su yunta” a Efrén Herreros. A continuación, una breve descripción de la familia de Isabel y de las tareas que desarrollaba su familia para sobrellevar los gastos de la casa:

Su padre Ordeñaba y cuidaba el ganado, la mujer hacía mantequilla y quesitos para vender en Balandú y para contratos de vecindario, más robustas cada año sus ganancias, aumentadas por la venta de novillos gordos. (Mejía V, 2013, p. 135)

Así las cosas, puede deducirse que la familia de Isabel era minifundista, campesina, de recursos limitados, vecinos que tenían tierras que limitaban (Ibíd. p. 265) con Efrén Herreros o bien hasta antiguos mayordomos que a manera de clientela de su padre -el padre colono-, fueron recompensados con un lote para sembrar la tierra y generar riqueza; reforzando aún más esos lazos por medio de padrinzago. Efrén, además de la condición de padrino, es a su vez amante de Isabel, por eso su auto reproche de “señor feudal” (Ibíd. p. 267), porque reproduce comportamientos del pasado que lo conectan con la figura de su autoritario padre.

Durante el proceso de conquista y buena parte de la colonia, se solía practicar una unión de hecho que no estaba estipulada dentro de las sanciones civiles o religiosas, la barraganía era común entre solteros, eclesiásticos y solteras, casado y soltera, es decir concubinato. Mucho más extendida entre las clases bajas, o se presentaba como un fenómeno de interrelación de las clases altas con las inferiores. Por lo regular, el elemento femenino de esta unión se ubicaba en estrato social inferior (Morales, 2006 p. 40-41) (Gutiérrez, 1997 p. 155).

Si bien, la iglesia no veía con buenos ojos esta práctica, no podían hacer mucho frente a este tipo de relaciones, pues no era condenable desde el ordenamiento jurídico civil. Sin embargo, la iglesia no se abstenía de intentar corregir esas prácticas y si bien al principio del proceso de conquista fue

algo generalizado, mucho después, durante el establecimiento de la colonia, se empezó a perseguir. Esta práctica destruía la estructura de la sociedad de la época, basada en castas raciales, en cuya cima se encontraba la casta española, blanca, y en la base, estaban los negros, pasando por los mestizos y los indígenas (Morales, 2006 p. 86).

La ostentación de cargos públicos, la posibilidad de ser un clérigo, entre otras dignidades estaba reservada a la raza blanca y entre menos mezcla hubiera, mayor posibilidad había de mantener claridad frente a las propiedades y riquezas para heredar. Lo paradójico es, que mientras estas prohibiciones existían, las diferentes clases no dejaban de mezclarse entre sí, tanto, que la población mestiza y mulata llegó a ser mayoría, constituyendo la barraganía una forma de intercambio entre clases altas y bajas (Aizpuru, 2007 p. 123).

Efrén siente que por ser terrateniente, se aprovecha de la condición baja de Isabel y su familia; puede pensarse que los rasgos físicos del protagonista son caucasoides, mientras los de Isabel tienden más al mestizaje, a la mezcla de indígena y europeo.

Además de los hijos legítimos, nacidos al interior del matrimonio, los hijos naturales, o “de ganancia” no necesariamente eran excluidos del clan familiar, podían ocupar posiciones y llevar a cabo oficios al interior de la familia, pero su reconocimiento oficial o la posibilidad de heredar era negada. En el relato por ejemplo, Juancho López, el hijo de Etelvina López, la amante del padre colono, es quien cumple las funciones de mayordomo en la Casa de las Cadenas. Si bien, Juancho es hermano medio de Efrén Herreros, desarrolla actividades laborales y protege a su media hermana Evangelina, hasta se sugiere en el relato la atracción que él siente por ella. (Mejía V, 2013. p. 230 p352). (Ibíd. p. 151)

Hay cuatro situaciones en el relato, en las que Efrén y su hermanastro Juancho López le dan giros radicales a la historia. El primero; en el que Efrén cambia profundamente la relación con su Padre -

Colono, a causa del empeño del mismo de llevar a su amante y su hermanastro a la casa familiar (Ibíd. p. 151). El segundo; cuando Juancho López es asignado por la familia de Efrén como mayordomo de la Casa de las cadenas (Ibíd. p. 178) y acompaña a su hermanastra Evangelina en el hogar que comparte con José Aníbal Gómez. El tercer momento; cuando Efrén, liberando a su hija, obliga a marcarse mutuamente a Juancho López y su yerno con hierro candente como ganado (Ibíd. p. 356-358) y el cuarto momento; cuando Juancho López tiene en sus manos la posibilidad de asesinar a Efrén por la espalda, y al ver a su hermanastra Evangelina embarazada, renuncia a su oportunidad para que “gane la vida” (Ibíd. p. 462). El segundo momento anunciado en el relato, arroja muchos indicios sobre el tratamiento de los hijos no reconocidos, no se separaban de la familia radicalmente, sino que eran integrantes del clan, pero en un status de menor jerarquía. Quizá esta práctica en un pasado próximo no era tan condenada. Para enfatizar esta última idea, esta cita del relato:

Al casarse su hija, Efrén llamó a escolástica.

- Estarás siempre a su lado.

Porque desconfiaba de José Aníbal, su yerno, y ella sabría estar al lado y mantenerlo al tanto de los sucesos.

- “Escolástica”- pensó hermana suya no reconocida.

- “La vida tiene mal gusto”. Y Juan López, hermano también, eran verdad los comentarios: - “Más que colonizadores, Los Herreros han sido pobladores”.

No disculpaba a su padre ni a sus abuelos, no se disculpaba: vivieron un tiempo en que parecía natural esa conducta. (Ibíd. p. 178).

Se podría conjeturar que los padres de Efrén tienen costumbres con respecto a las relaciones extramatrimoniales, muy cercanas al mundo hispánico y que a su vez, el hecho de ser “hijos

naturales”, “de ganancia” o “bastardos”, no los excluía del todo a tener relaciones con sus hermanastros, eso sí, relaciones de verticalidad en tanto los hijos del matrimonio no perdían los privilegios de propiedad, apellido y herencia.

3.3 La no- madre

Hay otro personaje femenino dentro de la obra muy importante; Zoraida Vélez. Ella es quien dinamiza la historia, en el sentido que su altercado con el padre Tobón, detona la expulsión de Efrén y del Maestro Bastidas de la comunidad religiosa, son estos tres parias, Efrén, Bastidas, y Zoraida Vélez quienes inician el ascenso a las tierras altas, en busca del refugio que les brinda la Casa de las dos palmas.

Al inicio del relato, se deja ver una mujer autónoma, contestataria, libre. No obstante, Efrén, paulatinamente, la irá desplazando en el espacio narrativo. Se esperaría que como lo plantea Virginia Gutiérrez, esta mujer al caer en la “desgracia” de perder su honor y virginidad con Medardo Herreros, sin casarse, se dedicara a la prostitución (Gutiérrez, 1996 p. 429), o bien, regresara a casa de sus hermanos, o padres. Sobre todo porque es una mujer proscrita, y la cultura a la que pertenece, no ha creado instituciones para concebir la existencia y realización social de la mujer soltera, la misma no es creadora de riqueza no puede estar sola (Gutiérrez, 1996 p. 429). Basado en los escritos de Gutiérrez de Pineda, ella podría tener otra posibilidad como beata, dedicada al cuidado de los padres o hermanos. Zoraida es castigada porque la autoridad eclesiástica del pueblo ve en ella una mujer pecaminosa y peligrosa por su belleza, su independencia, su inteligencia y su sexualidad. Pero si bien ella no se adhiere a ninguno de los hogares de sus hermanos, ni regresa a casa de sus padres, sí queda bajo la protección de un varón, en este caso Efrén Herreros, y en esa medida el relato refuerza la imagen de lo femenino en el complejo de

montaña propuesto por Virginia Gutiérrez. A pesar de ser una mujer sin esposo, sin hijos, sin ser una “beata” al cuidado de sus padres, aun siendo una paria o alguien difícil de encajar dentro de los roles o status de su sociedad, no se contempla la posibilidad de convertirse en un arquetipo de mujer sino como lo plantea Hernández (2011):

Zoraida al final de la obra es el producto del deber ser, una sombra de lo que pudiera haber sido una mujer arquetípica. La otra Zoraida, la independiente, dueña de su vida, era una mujer “diabólica”, desobediente a las normas dogmáticas de la religión, excitante para los hombres. La mujer fatal tiene que desaparecer. Así se lo había exigido el padre Tobón: “¡Se atreve a pisar la plaza! — ¡Deténgase! — ¡Deténgase perdida! (Mejía V, 2013, p. 14-15)” (Hernández, C. 2011 p.77).

Aunque el relato al inicio, muestra un retrato poco común del ideal de mujer antioqueña, lo reafirmará en las páginas siguientes. Zoraida termina sus días haciendo actos que si bien, son admirables por su condición de ciega no indagan en su psicología o no le dan un papel más dinámico, sobre todo cuando se tiene en cuenta que el inicio del relato está marcado por su expulsión del templo. Si bien no tiene hijos que cuidar, es Natalia su compañera, sus ojos en la lectura, una suerte de pequeña hermana, para construir con Zoraida una imagen de mujer dulce, sensible, frágil. Poco a poco su perfil se va convirtiendo en la sombra de un cataclismo que no se da, es una suerte de amazona domesticada.

Conclusiones

Es indispensable entender la familia como institución social y sus particularidades en la región antioqueña para poder profundizar en las relaciones que se dan al interior de la familia Herreros y los demás personajes del relato.

Comprender a fondo la familia antioqueña, sus roles y status, asociados al género nos da una dimensión más contundente de la relación entre Efrén Herreros e Isabel, entendiendo su condición de amantes como algo cercano al tabú del incesto, pues desde el punto de vista simbólico hay que aclarar que Efrén es un “segundo padre” o “padre espiritual” de la joven.

Las relaciones de compadrazgo tienen una marcada asociación al universo rural latinoamericano, las mismas brindan claridad para entender el parentesco más allá de la consanguinidad, y por otro lado, dibujan una dimensión más clara sobre qué tipo de intercambios se daban entre diferentes clases sociales, en diferentes épocas. En esa medida, se puede afirmar que el relato de Manuel Mejía Vallejo, da cuenta, con suma fidelidad, de los tipos de relaciones, e intercambios simbólicos entre diferentes clases sociales asociadas a la tenencia de la tierra y la raza, que se daban en el contexto social y cultural de la época.

La relación de compadrazgo, más allá de ser un aspecto para darle un matiz a los personajes o aclarar relaciones de parentesco, anuncia un hecho expreso y contundente sin hacerlo explícito, el incesto entre padrino y ahijada. Cuya relación incestuosa tiene además un trasfondo histórico y social, pues la barraganía como práctica común entre colonos venidos de España y reafirmación durante su estadía en América, constituye un factor crucial de intercambio entre diferentes clases sociales y razas. Esta modalidad de unión de hecho, tolerada en el orden civil y practicada por hombres blancos de status socioeconómico alto; con mujeres de status bajo y raza indígena, mestiza o negra, como es el caso del padre colono con Escolástica, cuya raza es negra, o el caso de Efrén con Isabel, cuyo fenotipo puede ser cercano al indígena o mestizo. Esta última afirmación, podría precisarse en un estudio más detallado sobre las características raciales y fenotípicas de los personajes, investigación que se puede realizar en una lectura del texto que centre la atención en este tema.

El Padre-colono y su hijo Efrén, si bien tienen diferencias en el carácter: autoritario el primero y diplomático el segundo, en la transformación del paisaje del primero y el espíritu conservacionista del segundo, los une la práctica de la barraganía con mujeres de bajo status socioeconómico; el primero de manera abierta, casi pública y el segundo, de manera más soterrada, pero más condenable desde el punto de vista social, si se tiene en cuenta la ligazón generada en el marco del padrinazgo entre familias.

El relato casi en su totalidad, nos habla de prácticas alrededor de lo masculino y lo femenino muy similares a los descritos por Virginia Gutiérrez de Pineda, la energía inicial de Zoraida y su posterior subyugación ante la figura cuasi paterna de Efrén Herreros, la imagen de madre con los breves párrafos que dedica a la descripción de la madre de Medardo, Evangelina y Paula Herreros, encargada siempre de la oración y de la relación con lo místico, abnegada, disciplinada con las hijas. Por parte de lo masculino, la imagen de padre colono que se impone sobre el paisaje, que se pasa por encima de las normas para adquirir riqueza en función de su familia. Es por ello tan dicente, tan imperfecta, humana y única la unión de Efrén con su ahijada y la práctica del autoritarismo con barraganía abierta y sin tapujos del padre colono, raro comportamiento del ser masculino del complejo de montaña o antioqueño.

Bibliografía

Builes Correa, M. V., (2013). La familia contemporánea: nuevas perspectivas y comprensiones.

Capítulo 1 de *Familia. Aspectos claves*. Corporación para investigaciones biológicas (CIB).

Chamorro Rosero, Mauricio. Compadrazgo y reciprocidad en los andes colombianos: el caso de

Gualmatán (Nariño). Colombia. *Diálogo andino*, 2016, no 51, p. 17-29

Freud, S., & Freud, A. (1972). *Tótem y tabú* (Vol. 41). Alianza Editorial.

- Acevedo, C. (2013). Análisis de un simulacro cultural en los personajes femeninos de La casa de las dos palmas. *Estudios de literatura colombiana*, (13), 61-74.
- Gutiérrez de Pineda, V. (1994). *Familia y cultura en Colombia*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Gonzalbo Aizpuru, P. (2007). Afectos e intereses en los matrimonios en la ciudad de México a fines de la colonia. *Historia mexicana*, 56(4).
- Gutiérrez de Pineda, V. (1997). *La familia en Colombia. Trasfondo histórico*. Medellín, Editorial de la Universidad de Antioquia.
- Hernández, C. (2011). Mujer y desequilibrio social desde una novela colombiana. *Estudios de literatura colombiana*, (24), 65-80.
- <http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/lablaa/literatura/narrativa/VolumenI1CapII.pdf>
- <http://nomadas.ucentral.edu.co/index.php/41-la-pregunta-por-la-modernidad-en-colombia-nomadas-8/641-manuel-mejia-vallejo-una-oposicion-que-se-llama-la-vida> Manuel Mejía Vallejo: "una oposición que se llama la vida" Santiago Mutis Durán.
- Linton, R. (2006). *Estudio del hombre* (Vol. 52). Fondo de cultura económica.
- Melvin, E. R. C. E., & Ember Carol, R. (1998). *Antropología*. Il Mulino, Bologna.
- Morales, G. P. (2006). *Familia, infancia y sociedad en la colonia neogranadina: estudio sociológico e histórico*. Universidad Santo Tomás.
- revista un, *Número 22*, p. 18-22, 1989. "La casa de las dos palmas o la reconciliación con el padre"
Marino Troncoso.
- Radcliffe-Brown, A. R., Pritchard, E. E. E., & Eggan, F. (1974). *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Península.

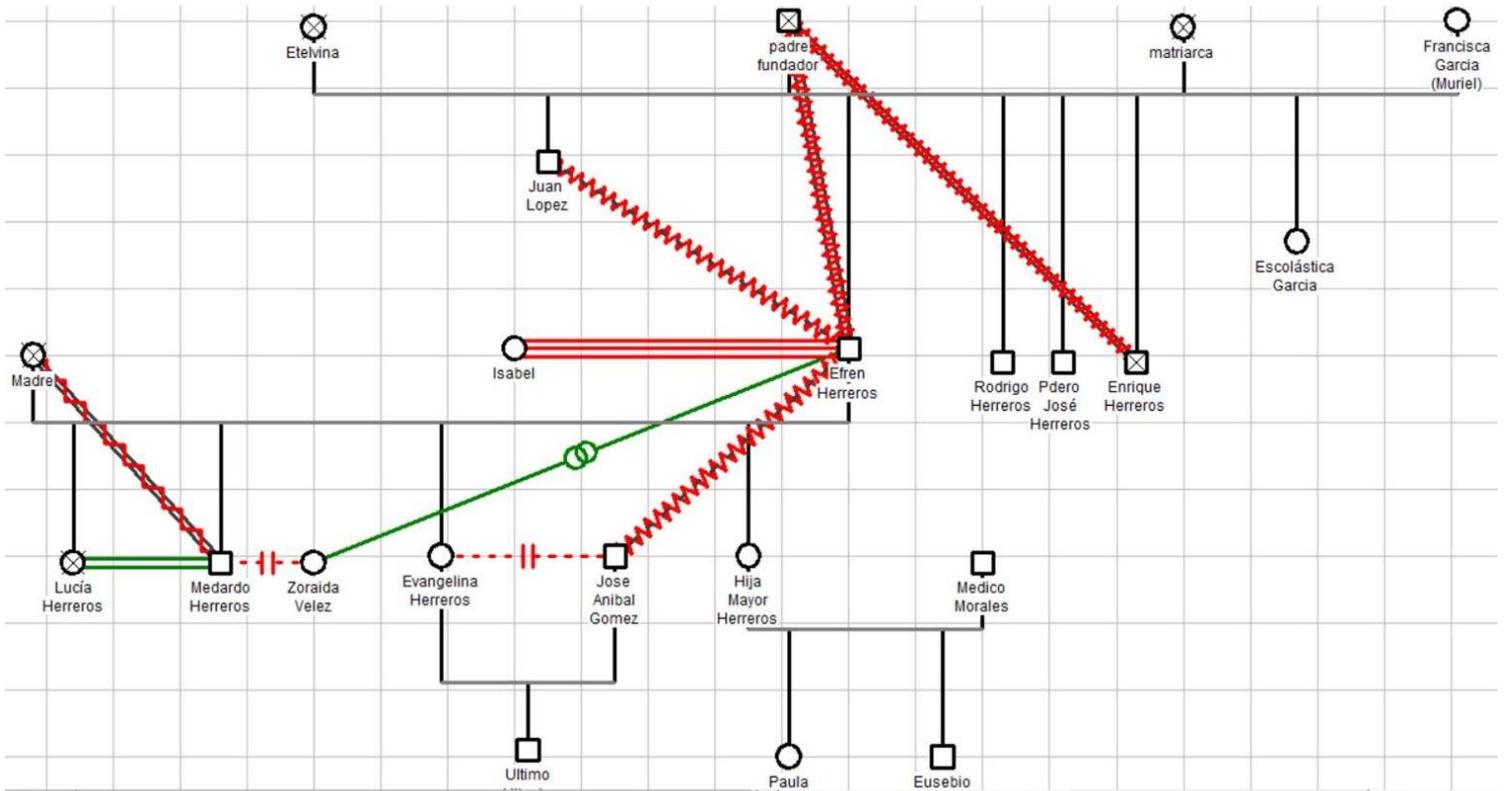
Robledo, J. E. (1996). *La ciudad en la colonización antioqueña: Manizales*. Editorial Universidad Nacional.

Romero, J. L., & Romero, L. A. (1976). *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. México, Madrid and Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

Strauss, C. L. (1985). *Las estructuras elementales del parentesco*. Planeta-De Agostini.

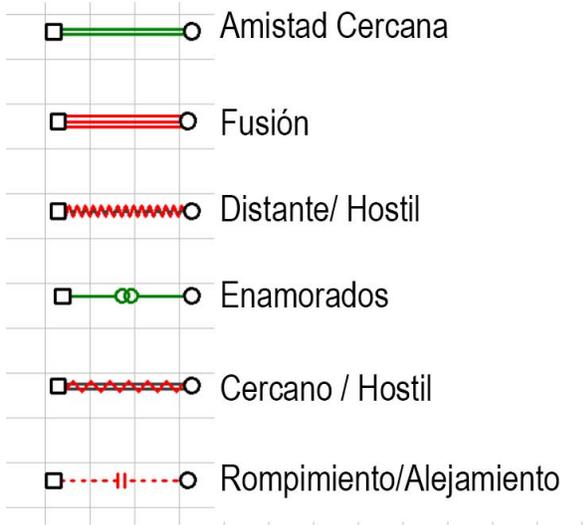
Vol. 26, Núm. 19 (1989) *Boletín Cultural y Bibliográfico Banco de la República* “Balandú la estirpe maldita de los Herreros” Jaime Eduardo Jaramillo J.

Anexos



Cuadro genealógico. Relaciones de parentesco y tipos de filiaciones emocionales. Producción propia

Convenciones tipos de relaciones



Producción propia. Cuadro de convenciones. En la izquierda se encuentra representado por un cuadrado el género masculino y el costado derecho el género femenino con un círculo.