



Guadalupe Salcedo y el llano

Rememorando sobre las huellas del

Héroe llanero

Juan Sebastián Fagúa Sánchez

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, IECO
Bogotá, Colombia

2017

Guadalupe Salcedo y el llano Rememorando sobre las huellas del Héroe llanero

Juan Sebastián Fagúa Sánchez

Tesis o trabajo de investigación presentada(o) como requisito parcial para optar al título
de:

Magister en Comunicación y Medios

Director (a):

Rodrigo Arguello Guzmán

Línea de Investigación:

Comunicación y Cultura

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, IECCO
Bogotá, Colombia

2017

A mis padres,

Resumen

El presente estudio toma como base metodológica y campo de conocimiento la etnografía audiovisual para acercarse a las imágenes de la épica llanera, concentrándose en aquellas que recrean las gestas revolucionarias de los años 50's y sus protagonistas. Embestidas de atributos heroicos que giran entorno a la significación imaginaria que hace la épica popular de sus acciones, la estampa de *Guadalupe Salcedo* aparece como la más potente emergiendo como héroe regional total; este proceso nos permite ver en la sincronía entre mito e historia la potente manifestación de lo imaginario social llanero. Buscando tender puentes entre las condiciones materiales de las luchas populares de los llanos del 50 y las manifestaciones imaginarias de un deseo social, con una profunda potencia creadora en lo imaginario, este proyecto traza caminos más que destinos.

Palabras clave: Imaginarios sociales, Mito-Historia, Oralidad, Poesía Oral, Sonido y lugar, Épica Popular, Bandolerismo Social.

Abstract

The present study takes as its methodological basis and its field of knowledge the audiovisual ethnography to approach the images of the epic of the Colombian plains, concentrating on those that recreate the revolutionary fights of the 50's and their main characters. Laden with heroic attributes that goes around the imaginary significance that makes the popular epic of their actions, the image of Guadalupe Salcedo appears as the most powerful and emerges as the total regional hero; this process allows us to see into the synchrony between myth and history, the mighty manifestation of the social imaginary from the "Llanos". Therefore this study seeks to build bridges between the material conditions of the popular struggles of the 50s in the plains and the imaginary manifestations of a social desire, with a deep creative power into the imaginary, trying to trace paths rather than destinies.

Keywords: Social Imaginaries, Myth-History, Orality, Oral Poetry, Place and Sound, Popular Epic, Social Banditry.

Contenido

Tabla de contenido

1. IMÁGENES HISTÓRICAS	9
1.1 NACIÓN IMAGINADA, REGIÓN IMAGINADA	16
1.2 MUSEALIZACIÓN Y MERCADO CULTURAL	25
2. CORRÍOS Y MANIFESTACIONES NARRATIVAS DE UNA COMUNICACIÓN OTRA	30
2.1 ENTRE SONIDO, PALABRA Y LUGAR	32
2.1.1 LA VOZ EN LA POESÍA ORAL LLANERA	39
2.2 NARRACIÓN Y MEMORIA	43
3. MITO E HISTORIA: EL IMAGINARIO EN LA ÉPICA GUERRILLERA	51
3.1 LAS MANIFESTACIONES DE LA PALABRA EN LO LLANERO CRIOLLO Y SU CARGA SIMBÓLICO-IMAGINARIA	57
3.2 REPRODUCCIÓN DE LA ÉPICA INSURGENTE	69
3.3 HÉROE: EL BANDIDO SOCIAL Y EL IMAGINARIO RADICAL	76
4. CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES	85
4.1 CONCLUSIONES	85

Introducción

Contar historias de llano es constitutivo de lo llanero, allí se comunica y trasmite la tradición, el conocimiento, la experiencia. Allí se construye la memoria del llano. Por estos relatos caminan imágenes, sabores, colores, olores, acciones y sonidos que traen al escenario del presente (al territorio ciudadano petrolero y ostentoso), las ruinas de la historia (en términos de Walter Benjamin). Allí se configura la entrada al pasado, las ruinas de la historia transmiten una experiencia de detención temporal que transgrede la sensación lineal de la historia, y promueven la irrupción de diversos pasados en el presente.

*¡Aaaaaaaaaaaaaaaaaay!
Señores voy a contarles
una historia soberana
cosa fiel y verdadera...
de mi tierra colombiana...
Sucedió hace mucho tiempo
más de quinientas semanas,
el llano vivía tranquilo...
de una manera muy sana...
había marrano en los bajos
y gana'o en la sabana.
Yo que viví en ese tiempo...
desde una edad muy temprana...
año del cuarenta y cinco
cuando me tuvo mi mama,*

*en un ranchito'e soropo...
en una troja de varas...
mi cama una garra'e cuero
también una campechana;
criado con topocho y carne...
y puro caldo'e cachama...
así se criaron los hombres,
los que pelearon con ganas.
Época buena y gloriosa...
que por nada la cambiara...
tenía valor la palabra
más que una letra formada.*

*Corrió del Turpial - Pedro Bocanegra
"Alma Llanera"*

El *corrío*¹ llanero hace parte de estas prácticas orales que narran las memorias de los llanos. Como venimos afirmando, alrededor de su forma verbal y acompañamiento musical, se integran las materialidades sonoras, corporales, visuales, que los constituyen como escenarios propios de la narración y la transmisión de experiencias sensibles. Los cantadores de “*corríos*” que guardan su relación con las prácticas de oralidad en este sentido son los narradores que Benjamin veía desaparecidos en la Europa de la primera mitad del siglo XX. Son ellos quienes en sus actos narrativos-musicales son capaces de extraer la experiencia del relato, dejar su huella y trasmitirla a su público. En ellos toma vida la memoria de los hechos que cuentan sus cantos.

Desde las ciencias sociales y humanas, en especial desde la comunicación, el periodismo y la literatura, la narración y los relatos de vida ha venido cobrando fuerza en relación con la memoria, sobretodo aquella marcada por la guerra en Colombia. De estos nos interesa resaltar aquí los trabajos de Alfredo Molano en relación con los Llanos Orientales Colombianos. Consideramos que son pioneros en el tratamiento del relato, pero sobretodo en el papel que asume el investigador frente a este: “Entendí que el camino para comprender no era estudiar a la gente, sino escucharla. Y me di obsesivamente a la tarea de recorrer el país, con cualquier pretexto, para romper la mirada académica y oficial sobre la historia” Alfredo Molano (2001; p. 14)

Orlando Fals Borda, en el prólogo a “Siguiendo el Corte”, presenta el trabajo de Molano sobre la base de un enfoque multidisciplinar que por un lado cuestiona la pretendida verdad de la academia y la historia oficial, y por el otro acerca al investigador con las demandas y denuncias políticas que las comunidades locales ponen en práctica: “Es significativo no sólo como documento de registro de condiciones existentes, sino dentro de una tradición de denuncia y protesta social y política...” (Fals Borda, en: Molano, 1989; p.14)

Y es que al abordar los llanos orientales como lugar de manifestación de la historia, nos

¹ La contracción usada en la palabra *Corrido* hace referencia a la fonética que tiene esta palabra cuando es hablada y cantada por los llaneros que participaron en esta investigación. El Investigador regional Cesar (Cachi) Ortegón comenta: “*Si lo nombro “corrío” ya lo estoy cantando... y me voy lejos, sale brincando la memoria de verso en verso, se barajusta la sensibilidad, y no acabo de escribir o ni siquiera empiezo.*” (Ministerio de Cultura; 2013). Usamos esta escritura para señalar la centralidad que tiene la oralidad y la sonoridad en esta investigación.

enfrentamos con un conjunto desbordante de reclamos, denuncias, protestas sociales y políticas, que frente a la historia oficial y el proyecto de nación exigen reconocimiento y visibilidad.

La observación descriptiva para el narrador llanero resulta en que todo cuenta una historia en la llanura. Son espacios vivientes, son cuerpos que interactúan cotidianamente y se convierten en sujetos de la relación del territorio con la llanura y el llanero. Cuando en una canción, en un poema o en una leyenda se recuerda una casa, un árbol o un río, se recuerdan porque la emoción de la vivencia los dibuja. Contrario a la historia oficial, la historia de la nación homogénea, que silencia, olvida y vacía el territorio llanero, la voz y el relato popular de los llanos llena, recuerda y canta un territorio habitado, sentido, caminado, donde todo tiene nombre y nada es homogéneo, donde todo habla.

Resultó necesario para esta investigación hacer ese desplazamiento de la mirada que propone Martín-Barbero, un *giro epistemológico* que nos invita a explorar otra postura metodológica para indagar sobre esta comunicación otra: “...Vamos a hacer el relato de ciertas prácticas –plazas de mercado y cementerios– que materializan y hacen visible la memoria popular; o mejor, vamos a hacer el relato de lo popular como memoria de otra matriz cultural amordazada, deformada, dominada.” (Martín-Barbero; 1981).

Al preguntarnos sobre el quehacer en términos del abordaje metodológico, debemos decir que este proyecto ha explorado el audiovisual en tanto método de investigación y creación, pero también en tanto exploración estética-política. En este sentido entonces, por un lado el proyecto se valdrá de la puesta en práctica de una etnografía audiovisual, y por el otro buscará la dimensión estética-política desde los análisis del cine sobre la imagen-tiempo-estética.

Este proyecto asume la etnografía como práctica de conocimiento. Esto implica develar en el proceso investigativo y de interpretación las particularidades que llevan a la toma de decisión metodológica y teórica, dejando al descubierto el proceso epistemológico que guía al investigador: “La vocación esencial de la antropología interpretativa no es dar respuestas a nuestras preguntas más profundas, sino darnos acceso a respuestas dadas por otros” (Geertz; 2003). Ésta etnografía audiovisual, en tanto práctica de conocimiento,

no solo utilizará el lente de la cámara como observador primario, estará acompañada de técnicas de investigación cualitativas como la observación participante, la entrevista conversada y semi-estructurada.

La antropología moderna y el cine comparten sus inicios temporales, así como varias de sus inquietudes. Es conocido cómo los primeros films realizados por Muybridge y por los hermanos Lumière estaban impulsados por fuertes inquietudes antropológicas, el movimiento humano y del mundo revelaba la cotidianidad puesta en escena como un acto de magia que confrontaba al sujeto y lo convertía en observador de su propio devenir diario. La ficción, de la mano del mago Méliès creaba impresionantes escenarios y montajes en búsqueda de la extrañeza, del o de lo otro. Más adelante estas inquietudes iniciales cobraron forma en los primeros documentales etnográficos, principalmente el documental *Nanook of the North* de Flaherty que por lo demás fue desarrollado en los mismos años en que Malinowsky y Boas se encontraban fundando la etnografía moderna.

Por otro lado, y aunque nunca consideró que sus films fueran etnográficos, las propuestas de Dziga Vertov sobre el acto de filmar y la centralidad del montaje abren una brecha fundamental para la antropología visual contemporánea y sus reflexiones en torno a la mirada fílmica-etnográfica. Para Vertov toda la realidad era extraña, y en ese sentido develaba el proceso interpretativo de esta en sus films, dejando al descubierto todo el proceso. El proceso audiovisual y político de Vertov invita a asumir lo audiovisual como una práctica de conocimiento y transformación de la realidad, su cine era militante.

Por otro lado, Jacques Rancière (2006) al abordar el cine de Chris Marker recoge el término *Muthos* que Aristóteles usa en la Poética para hablar de la memoria como una suerte de “disposición de incidentes”, plantea que al hablar de memoria se está hablando entonces del trabajo de la ficción y se adentra a complejizar la oposición que existe entre Cine Documental/Cine de Ficción:

We cannot think of "documentary" film as the polar opposite of "fiction" film simply because the former works with images from real daily life and archive documents about events that obviously happened, and the latter with actors who act out an invented story. The real difference between them isn't that the documentary sides

with the real against the inventions of fiction, it is just that the documentary instead of treating the real as an effect to be produced, treats it as a fact to be understood. Documentary film can isolate the artistic work of fiction simply by dissociating that work from its most common use: the imaginary production of verisimilitude, of effects of the real. It can take that artistic work back to its essence, to a way of cutting a story into sequences, of assembling shots into a story, of joining and disjoining voices and bodies, sounds and images, of lengthening and tightening time. (Rancière, 2006; Pag 158)

La división de género que se ha establecido en términos de acercamiento a la verdad entre cine documental y de ficción debe ser pensada más en términos de los efectos de verosimilitud. La realidad no como sustancia dada sino como acto interpretativo y efecto a ser producido hace que el trabajo audiovisual en sí mismo implique un proceso de indagación, observación, interpretación y escritura. Es en el corazón de esta reflexión donde adquiere importancia la transgresión del género Documental como mera exposición de una verdad. Una reflexión similar encontramos en Deleuze (1987) cuando introduce la expresión *potencia de lo falso* en relación a la capacidad que tiene la reflexión temporal en el cine para desarticular el estatuto de verdad: “*Si consideramos la historia del pensamiento, constatamos que el tiempo siempre fue la puesta en crisis de la noción de verdad. No es que la verdad varíe según las épocas. Lo que pone en crisis a la verdad no es el simple contenido empírico, sino la forma o mejor dicho la fuerza pura del tiempo*” (Deleuze, 1987; pp. 176).

Aunque debemos profundizar en estos planteamientos, al hablar del tiempo y el cine no podríamos obviar aquí las propuestas cinematográficas de Andrei Tarkovsky que pueden explorarse tanto en sus filmes como en el texto *Esculpir en el Tiempo, Reflexiones sobre el arte, la estética y la poética del cine* (1991 [1984]). Para Tarkovsky el arte cinematográfico emana de la reflexión estética sobre como la imagen cinematográfica resulta una posibilidad para esculpir en el tiempo. Aquí resulta central un principio técnico y estético, en la toma conocida como el inicio del cine que registraron los hermanos Lumière, lo central es la observación; esta para Tarkovsky es el elemento fundamental del cine; allí se encuentra la posibilidad del arte para fijar el tiempo. Haciendo uso del concepto Japonés “saba” (que significa “roña”) propone la manera de esculpir en el tiempo a través de una especie de ruina, la roña suscita el encanto sobre lo viejo, es una

huella del tiempo que va muriendo, aquí surge para Tarkovsky el tiempo como material artístico del cine.

Esta reflexión sobre estética-tiempo-cine vuelve entonces central para el proyecto pensar críticamente la búsqueda por representar la verdad. En la medida en que aquí se articulan como escenarios de investigación en comunicación de las memorias sobre un personaje con características míticas y lo audiovisual como enfoque investigativo y de creación, resulta ineludible entonces establecer nuestro diálogo estético investigativo sobre las bases de una reflexividad temporal.

Si bien el componente audiovisual hace parte orgánica de la investigación y busca establecerse como material para el montaje de una serie de clips documentales, este no debe ser entendido como una argumentación audiovisual del texto analítico; más bien el texto se conformará como un apoyo analítico conceptual sobre el proceso de exploración audiovisual del problema de investigación.

La búsqueda de los relatos se concentrará principalmente sobre la memoria de los abuelos y abuelas sobrevivientes y excombatientes de la época de la revolución de los llanos. Ellos y ellas guiarán la dinámica de la etnografía, sobre sus memorias se tejerá el método concreto para abordar los relatos que interesan a este proyecto. Transversal y paralelo a ésta etnografía se desarrollará el proceso de escritura (textual) y edición (audiovisual) desplegando una suerte de notas de campo como insumo de y para la creación.

De acuerdo con estas entradas metodológicas este proyecto tiene como objetivo principal:

A través de un ejercicio de investigación-y-creación audiovisual se dará cuenta de las reconfiguraciones populares del pasado violento de mediados del siglo XX en el llano, encarnado en los imaginarios alrededor del héroe Guadalupe Salcedo Unda .

La estructura de este documento está dividida en tres capítulos que desarrollarán los análisis y discusiones conceptuales que acompañan el proceso de investigación-

creación, abordan cuestiones centrales que permiten dar respuesta a los objetivos del proyecto. El primer capítulo aborda las imágenes y representaciones de la región que han sido producidas en marcos históricos y de poder de largo plazo, y que nos hablan del orden Nación-Región, así como de las dinámicas mundiales de configuración del sistema-mundo. Hoy estas representaciones de la región de los llanos son reconfiguradas en discursos institucionales y académicos que tienen incidencia en el plano de las políticas públicas de cultura, pero también circulan en el plano de la vida cotidiana en la región.

1. Imágenes Históricas



Llaneros herrando ganado y recortándole las orejas - Provincia de Casanare, 1856.
Fuente: Acuarelas de la Comisión Corográfica 1850-1859.

*“Naci hace tiempos cuña’o nací cuando el indio recio
Se le encaramó a un potranco
Con la enseñanza de un blanco
Que era jinete andaluz y con la espada y la cruz
Recorrió esta tierra brava
Soltaba cabas altivas
Regó las lenguas que hablaba e hizo barinas petribas”*

Soy el Llano – Compositor Cachi Ortegón

No pretendemos hacer un recorrido con la profundidad que los procesos históricos llaneros requerirían, buscamos en cambio sustentar más que un marco, una problematización histórica que nos sirva como base para acercarnos a las prácticas culturales de rememoración que nos convocan sin desconocer los procesos históricos de

donde emergen. Nos permitiremos identificar momentos que pueden ser esenciales en la configuración histórica de la región.

Según la historiadora de los Llanos Jane Rausch (1994) el llanero evidencia su mestizaje por un lado en los métodos pecuarios y agrícolas utilizados, originarios de la península Ibérica (la destreza con los caballos, el trabajo de ganadería con sus largas travesías, las marcas de hierro); y por otro lado en las prácticas artesanales, evidencia que *“los indígenas les enseñaron a hacer casas con hoja de palma, a labrar árboles para hacer canoas y a pescar en los ríos. Tanto los indígenas como los españoles cazaban venados, tigres y tapires con palos puntudos, lanzas, y arcos y flechas. Palabras Achaguas y guahibas ingresaron al dialecto regional, y ciertas creencias religiosas se filtraron en el catolicismo”* (1999; p. 33).

Durante el Siglo XVI algunas ciudades se habían fundado en el llano aunque cercanas al piedemonte: San Juan de los Llanos (1535), San Martín de los Llanos o Medina de las Torres (1585), Santiago de las Atalayas (1588). En los primeros años, estas y otras poblaciones fueron sustentadas por el régimen de encomiendas, su administración y población fueron muy inestables durante los primeros años, las referencias de esta inestabilidad al poco interés económico de La Corona sobre los llanos orientales, la poca población española que se aventuraba en estos territorios, la dificultad para capturar o atraer mano de obra indígena, los ataques violentos de estos y las formas de vida nómades de gran parte de estas etnias.

Lo llanero se define entorno a un mestizaje que encuentra comunidades indígenas, conquistadores europeos, y más adelante negros esclavizados en las fundaciones de europeos en estos territorios. Dos visiones podemos identificar frente a éste proceso, una proviene de los estudios de historia regional y afirma la linealidad de este encuentro cultural. Recogiendo las fuentes escritas más conocidas, y aún en algunos casos, reconociendo la complejidad y conflictividad de este mestizaje llanero, considera que este proceso se resuelve con la hacienda jesuita y la constitución de amplias y efectivas redes de administración del recurso ganadero, instituyendo el trabajo de llano extensivo como dinámica productiva primaria en estos territorios.

Según esta mirada, la identidad llanera criolla surge triunfal como apaciguadora de estos procesos conflictivos, exaltando una unidad cultural alrededor del trabajo de ganado que

tiene lugar en esta nueva forma de enclave económico y cultural:

“Es en estas haciendas y hatos jesuitas donde surgen con mayor fuerza, como mano de obra empleada, los “indios vaqueros”, que mezclándose con personas de una etnia distinta y olvidando sus costumbres, aprenden no solo a manejar el ganado y a reforzar su habilidad en montar a caballo, sino a quererlos y sentirlos como parte integral de su vida. Se forma entonces el mestizo llanero...” (Reyes; 2003: p. 17)

En el Siglo XVI ya se habían desplegado las primeras misiones católicas de los franciscanos que partían desde San Juan de los Llanos. Pero, no es sino hasta bien entrado el Siglo XVII, con las misiones los Jesuitas y Agustinos que se establecen fundaciones y haciendas que operaran como forma de administración poblacional, económica y moral. A partir del comercio de pieles, plumas, algodón, ganado y otros, Santiago de las Atalayas ubicado en las inmediaciones del río Unete se convertiría en la ciudad española más importante para el régimen colonial en los llanos orientales durante buena parte del siglo XVII.

Había sido nombrada capital de la provincia de los Llanos en 1620 y según Rausch: *“Para el siglo XVII, Santiago enviaba a Tunja doce mil varas de tela de algodón, así como seis mil cerdos y cinco mil reses”* (1999). Las misiones Jesuitas comenzaron a adquirir fuerza y estos datos proporcionados por Rausch para el Siglo XVIII seguramente tuvieron un aumento importante durante el siglo venidero. Finalizando el Siglo XVII, tras ser expulsados y vueltos a admitir en los territorios de la Corona, la misión de los hijos de Loyola solicitó una donación de tierras, donde fundarían la hacienda Caribabare, la más próspera en términos administrativos y económicos en los Llanos (Rueda; 1988, Rausch; 1994,1999, Colmenares; 1998 [1969])

Aunque la hacienda jesuita, y la administración económica-territorial de la ganadería extensiva que ésta configura tiene un lugar vital en la configuración de una matriz cultural llanera criolla (pues sienta gran parte de las bases materiales de la cultura llanera), consideramos que éste proceso no se resuelve del todo allí. Ésta interpretación promueve, aún señalando el mestizaje, una mirada monoteísta a la identidad, y su problema se revela en tanto trasciende a la política pública y se inscribe en el campo de poder de lo patrimonial, sustentando el enfoque que define los inventarios de lo cultural,

así como las estrategias de salvaguarda de manifestaciones culturales concretas.

Durante el siglo XIX uno de los problemas del naciente estado-nación fue definir las características del territorio nacional. Ahora, en el interrogante por el espacio domina a partir de Descartes la mirada matemática y la definición de este como absoluto. Newton recoge esto y formula la ley que lo concibe como una sustancia inmóvil, inmaterial e infinita; una sustancia inerte que no puede ser transformada por los objetos que condiciona y contiene: *“El espacio absoluto, tomado en su naturaleza, sin relación a nada externo, permanece siempre similar e inmóvil”* (Newton en: Prada; 2016)

Una mirada crucial de esta perspectiva en la geografía fue la que reprodujo Codazzi en el marco de la Comisión Coreográfica, proyecto político del estado-nación que tenía como propósito ordenar los territorios de la nación a partir de las fuerzas naturales, que en últimas, bajo la óptica de la biología, la botánica y la cartografía del siglo XIX determinarían su potencial frente a la historia, entendida esta como un camino unidireccional hacia la realización de los valores y lógicas de la civilización occidental, creando un orden jerárquico que diferenciaría entre regiones malsanas para el desarrollo de las fuerzas de transformación moral, lo interesante aquí es que esta transformación moral no solo se busca en el hombre, sino sobre todo en el paisaje y la naturaleza. Aunque la referencia se produce frente a los llanos del Casanare, su mirada sobre el paisaje y el espacio puede aplicarse a la mirada que se ha configurado desde esta visión frente a los llanos en general, siendo aquí oportuna para identificar la herencia Newtoniana en la geografía de entonces:

“La uniformidad de aquellos llanos, en donde todo parece inmóvil, no deja de ser imponente aunque triste. Los ganados, caballos y mulas se crían y multiplican con una facilidad sorprendente [...] Allí se encuentran suficientes pastos para el tiempo que dura la estación invernal, muy penosa, sin embargo, para el ganado y para el hombre, por el aumento del calor, la falta de la brisa y el número considerable de insectos.” (Agustín Codazzi 2000 [1856] 111-112)

Bajo esta mirada, *aquellos llanos* aparecen como un contenedor absoluto de las condiciones naturales bajo las que se reproducen, imponentes, las condiciones penosas que padecen hombres y ganado. Una mirada triste en tanto condena a los seres humanos y los demás seres vivos a la inercia de un espacio que actúa según leyes que

imposibilitan cualquier acción humana para su beneficio, encontrándose condenada la raza humana a padecer enfermedad:

Un país que, casi en su totalidad, está cubierto de llanuras regadas por muchos ríos y sin número de caños, descendiendo de la cordillera de los Andes los unos, formándose e las sabanas los otros, los cuales en la estación lluviosa salen de madre y anegan extensas porciones del suelo no es, por cierto, un país sano.
(Codazzi: 2000 [1856]: p. 119)

Nancy Appelbaum señala como la formación del estado-nación colombiano no heredó de la colonia una geografía fragmentada en regiones, sino que más bien ésta regionalización fue producto mismo de un proceso para crear la nación fragmentada. De ésta manera cuestiona la justificación que reclama a la topografía de la Nueva Granada colonial la causa del fracaso en los esfuerzos republicanos por modernizar el estado e integrar la fragmentada nación. Argumentando su inevitable historicidad, se aparta de aquella postura que esencializa la geografía, mostrándola como fuerza que moldea y determina la historia (Appelbaum; 2006). Señala el papel de Codazzi y la Comisión Coreográfica en los llanos como exploraciones que tenían trazado el objetivo de la construcción misma de la nación. Reproduciendo los patrones de poder colonial, los encuentros entre exploradores y habitantes de los llanos, principalmente con indígenas, reprodujeron las relaciones de dominación propias de un discurso de integración nacional que era más bien un proyecto de colonización sustentado en la reproducción de conceptos y representaciones del indio y la región como objetos a reducir y civilizar (Appelbaum; 2006).

Dando cuenta de estos procesos de producción de la región y el territorio como vacíos, necesariamente debemos recurrir a una mirada que no descuida el campo fundamental del poder, central para la comprensión de los procesos de cambio cultural producto del descubrimiento y encubrimiento de América. En el trabajo *Ganadería, paisaje, territorio y región. Una historia ecológica y social de la Orinoquia Colombiana*, Julio Arias señala las condiciones histórico-políticas de la Ganadería en la Orinoquia y las relaciones de poder que esta ha reproducido en la configuración del paisaje, el territorio, la naturaleza y la región. Bajo esta óptica la reproducción de la ganadería inició desde la llegada de las primeras expediciones de conquista a los llanos, instituyéndose tempranamente como estrategia de ocupación del territorio, acarreado consigo una historia cultural e

ideológica que reproduce la ganadería como símbolo de hidalguía y de prestigio (Arias; 2004)

Durante el primer siglo de la llegada de los españoles, las expediciones de reconocimiento a los “nuevos” territorios fueron numerosas, las casas de mercaderes y familias banqueras europeas concentraron gran parte de su capital en la exploración con fines extractivos; la corona española cedió a éstas contratos para la exploración y fundación de centros poblados que favorecieran los proyectos de conquista, y el ganado resultaba allí un recurso fundamental para reproducir una estrategia de ocupación territorial.

Éstas expediciones, que tenían como principal requisito fundar centros de poder y ocupación del territorio que fuesen funcionales al proyecto de conquista, llevaron ganado en sus campañas. *“Esta relación entre ganadería y poder social económico, se debía en buena medida a la posibilidad que brindaba ésta en su forma extensiva para la apropiación y dominación de territorios por medio de la liberación de las reses”* (Arias; 2004: p.10).

La hidalguía y lo señorial significaban para estos europeos, de la península ibérica, valores altísimos. Las riquezas, las grandes proezas, y el recuerdo heroico de sus campañas conquistadoras configuraban la utopía que movilizaba sus más embriagados deseos épicos. Este pudo ser el primer universo afectivo que desplegó la sonoridad performativa de los romances-corridos en los Llanos Orientales. Siendo una forma narrativa-musical que tiene sus raíces en los Cantares de Gesta de la Épica Medieval y el Romance Castellano, narrativas épicas donde tienen lugar relatos sobre sucesos heroicos, trascendentales, hechos de guerra y la rememoración de las grandes epopeyas de los hombres.

Tanto la ganadería como el Hato no pueden ser tomados como formas poseedoras de una sustancia a-histórica, habría que enfocar las preguntas en su historicidad. Es común escuchar entre los intelectuales regionales que el problema más álgido al que se enfrenta la llaneridad hoy, puede explicarse, o reducirse, al problema de pasar de la propiedad sobre el ganado a la propiedad sobre la tierra. Aún hay pendiente una investigación profunda en lo específico de cómo éste proceso, atravesado por la producción del espacio en tanto abstracción del territorio, reproducido ahora en parcelas delimitadas,

como propiedad privada que posibilita sin restricciones la reproducción de las relaciones de producción capitalistas, pulveriza el espacio llanero criollo y reconfigura el hatu ganadero atravesando el campo de la cultura.

Abordar lo llanero, ese des/encuentro producto del despliegue de estrategias de poder sobre el territorio y sus habitantes, debe poner en cuestión la configuración lineal de una historia regional, permitiendo que emerja el conflicto y se trámite en el narrarnos como una ética de futuro, comprendiendo la *“Heterogeneidad histórico-cultural, la co-presencia de tiempos históricos y de fragmentos estructurales de formas de existencia social, de varia procedencia histórica y geocultural, son el principal modo de existencia y de movimiento de toda la sociedad, de toda la historia... Porque es el poder, ergo las luchas de poder y sus cambiantes resultados, aquello que articula formas heterogéneas de existencia social...”* (Quijano; 2005: p. 4)

Ese lugar de des/encuentros y enclaves de luchas de poder, a través del cual emergen en el presente memorias conflictivas que develan unas luchas de poder dinámicas, irresueltas, fragmentadas, donde se reconfigura más que el pasado de las comunidades, su futuro. En éste sentido, preguntarnos por los procesos de construcción social de lo real y las redes simbólicas e imaginaria que lo sustenta, nos obliga a considerar la cuestión de la identidad, pues precisamente el interés de este estudio está en develar las formas en las que una sociedad llanera se imagina y se narra en un momento histórico-social dado, y como ésta imaginación tiene lugar en el campo de unas luchas de poder donde se instituye como motor de transformaciones históricas.

Nos adherimos aquí a la propuesta de *“Poner este roto país a comunicar”* que hace Jesús Martín-Barbero al campo de la comunicación en Colombia. De acuerdo con este: *“la ausencia de un relato nacional remite a la larga historia de <<la violencia de la representación>>, que es aquella violencia estructural a partir de la cual se construyó el discurso legitimador de Estado-nación en Colombia”* (Martín-Barbero; 2005:168). El papel del comunicador es pensar entonces desde las mediaciones y poner a contar al país, hacer emerger los relatos locales, regionales, culturales, políticos de las comunidades en este complejo campo de poder donde se producen las representaciones colectivas de un país que poco espacio ha dejado al diálogo.

Ahora, poner a andar esta propuesta requiere también reconocer los cruces que existen

entre comunicación y cultura que llevan a repensar los marcos, históricos, teóricos y políticos a partir de los cuales se afirman los relatos identitarios, develando su historicidad, incitando *“una radical redefinición de lo patrimonial, de modo tal que lo haga capaz de des-neutralizar su espacio para que en él emerjan las conflictivas diferencias y derechos de las colectividades a sus territorios sus memorias y sus imágenes”* (Martin-Barbero; 2000, 25).

1.1 Nación Imaginada, Región imaginada



Los Llanos - Provincia de Casanare, 1856.
Fuente: Acuarelas de la Comisión Corográfica 1850-1859.

...Barreiro dijo a Bolívar:
“Ya me tienes alcanzado”,
Bolívar le contestó:
“No te quedes adurmiado
que atrás dejé descansando
mil relámpagos cansados”.
*Y al sonar la botasilla,
ya está el escuadrón montado
¡Arriba zambos del Llano,
los del brazo arremangado!
Mucho corre el lagartijo,
pero más corre el venado,*

*caballo, no bebas agua,
que el agua es para el pescado,
¡bebe los vientos llaneros
hasta morir reventado!*

Arriba Zambos del Llano (Corrido de la época de la Independencia)

Visto como un vasto territorio inexplorado y virgen, los llanos colombianos se han caracterizado en el imaginario centralista de la nación, como una tierra promisoría, vacía, siendo fundamental en este imaginario el mantenimiento del carácter de promesa, de posibilidad para explorar y para explotar, que se encuentra vigente hasta nuestros días. Desde las enloquecidas expediciones de Gonzalo Jiménez de Quesada en busca de El Dorado, hacia los llanos se han dirigido expediciones de religiosos, ingenieros militares, comerciantes, empresarios, guerreros en busca de oro, caucho, pieles, plumas, ganado, recursos humanos, y otros recursos susceptibles de ser comercializados dentro y fuera del país.

En Colombia históricamente la región de la Orinoquía ha sido relegada del centro político y del proyecto de nación, esto la ha configurado dentro del imaginario nacional como una región inhóspita, salvaje, inhabitada, una frontera:

“¡Y pensar que allí, a nuestras espaldas, tras los cerros y en las cuencas de la cordillera oriental, a veinte lenguas de distancias, que son hoy apenas dos horas de marcha para la civilización europea, existe una población de un millón de habitantes; población laboriosa, frugal, inteligente y de magníficos instintos, que vive casi en la miseria y que se debate en esfuerzos desesperados para ganar escasamente la subsistencia, sin que se vislumbren para ella mejores tiempos, mientras persista en su vida entre montañas que la aprisionan y que aprisionan el progreso! ¡Y encontrarse tan cerca de ella esa magnífica región, que convida el trabajo, que promete la fortuna y que encierra en sus bosques, en sus sabanas y en sus senos tesoros bastante para enriquecer en pocos años a muchos millones de habitantes!” (Restrepo 1870: 35).

Durante el Siglo XIX y comienzos del XX tuvieron lugar varias expediciones hacia los llanos orientales de Colombia, una reciente república estaba formándose y reconociéndose. Las miradas y conclusiones de los relatos o informes de las

expediciones de Humboldt, la comisión Coreográfica de Codazzi, y las exploraciones de los Ingenieros Brisson, y Vergara y Velasco, entre otras, se encuentran en describir haber padecido lo agreste, malsano y salvaje en un territorio deshabitado, inexplorado, virginal y sub-explotado. Efectivamente estos personajes habrán sentido un choque violento al soportar calores y humedades altas, así como grandes ríos de caudales potentes. Lo interesante de sus versiones es que al haber sido enviados, o haberse embarcado en el viaje, lo hicieron como abanderados de la civilización y el progreso. No sólo nos describen un territorio para ellos “nuevo”, sino que, mientras describen este territorio inexplorado e inhabitado por La Civilización, se imaginan y describen ellos mismos y a su sociedad.

“Por más que las costumbres de las naciones, el desarrollo de sus facultades humanas, el carácter particular que imprimieron en sus obras, dependen a su vez de causas que no son puramente locales, no puede desconocerse que el clima, la configuración del suelo, la fisionomía de la vida vegetal, el aspecto de una naturaleza risueña o salvaje influyen en el progreso de las artes y el estilo que distingue sus producciones. Esta influencia es tanto más sensible cuanto más alejado se está de la civilización [...] para conocer bien el origen de las artes, es necesario estudiar los accidentes del lugar que los ha visto nacer. Los únicos pueblos americanos entre los que hallamos monumentos dignos de notar, son los pueblos montañoses...” (Humboldt en Seje; 2005: p. 86)

En el siglo XIX tuvieron lugar dos expediciones naturales a los llanos que marcaron profundamente las formas como la nación imaginó la región llanera, éstas fueron la expedición de Humboldt, seguramente el más influyente de los exploradores naturales de América, y quien se encargó de constituir y validar los imaginarios nacionales sobre las regiones en Colombia. Junto con las imágenes de la comisión coreográfica además, instituyeron el imaginario de un vasto territorio vacío y homogéneo.

En contraposición a la naturaleza de los relatos populares (heterogéneos, fragmentados, múltiples), la imagen fija del pasado, que ha desencadenado en el folclor de origen, representado neutro y plano, es comúnmente aceptada y promocionada desde algunos escenarios gubernamentales, siendo seductora para el turismo y el mercado cultural global, vacía de conflicto,. Sustrae las ambigüedades, conflictividades, problemas, memorias y relatos incómodos, para hacerlo de fácil circulación.

El folclor llanero como exaltación del origen profundo de la identidad llanera, promueve representaciones unívocas y monumentalizadas del ser llanero y sus manifestaciones culturales, ubicándolas en un horizonte metafísico imposible de pensar móvil y dinámico, en tanto neutraliza los procesos históricos de producción cultural.



Monumento al Folclor Llanero – Yopal Casanare

Lo llanero, a partir de su condición épica de ser en un territorio, donde las dinámicas económicas alrededor del “trabajo de llano” (el trabajo de ganado), y la relación de fraternal entendimiento-dominio con el caballo, han sido la base estratégica de las representaciones que se han institucionalizado por medio de la acción estatal como constituyentes de lo llanero. Así mismo, se reproduce la imagen seductiva, de potencia mítica, que representa la experiencia cultural de un territorio “sin límites”; en el fondo, la otra cara del imaginario del llano como un territorio vacío, ilimitado en su promesa para ser conquistado.

Esta épica constituyente de lo llanero ha representado lo llanero como poseedor de una fuerza y valentía que se vincula con el máximo imaginario nacional, el mito de la libertad. De allí nace la recreación y adaptación del mito de los centauros en los llanos orientales, extraída y exaltada para inscribir la región en las guerras independentistas, y la conformación de la nación, pero nunca traducida en el reconocimiento real hacia la región y sus gentes.

Fuera de la región, los llaneros fueron considerados personajes ambiguos, inestables y peligrosos. De las campañas libertadoras los sobrevivientes fueron devueltos a los llanos sin indemnización; sobre sus hazañas se postró el heroísmo monumental de la guerra, que traía adherido el silencio sobre las vidas y la región que fueron marcadas profundamente por aquella.

Siguiendo a Rausch (1994), las décadas que continuaron a las batallas independentistas trajeron impactos severos sobre la región. *“Aquellos combatientes sin Dios ni ley, que sólo aceptaban una disciplina semimilitar, produjeron profundo temor en Santander quien, una vez logrado el triunfo de los patriotas en la batalla de Carabobo, dio de baja a estos soldados enviándolos a casa en una licencia indefinida y no remunerada”* (Rausch; 1994, 377). De estos soldados y otros pobladores inconformes de la región surgieron ejércitos *chusmeros* que en años posteriores amenazaban al naciente orden republicano.

*Se acabó por fin la guerra,
Y me volví para el llano
Con esta herida en la frente
Sin un real en la mano.*

*Me puse a criar marranos
A la orilla de un morichal.
Los marranos se murieron,
Éste fue mi capital.*

Corrido del Sute (Periodo Post Independencia)

*Hay un refrán conocido:
que un bien con un mal se paga;
estos fueron los honores
de la injusticia tirana
¡al Llano que dio la gloria
en el Pantano de Vargas!*

Corri'ó del Turpial (Años 50s del S. XX)

El llanero entonces es héroe en el plano épico de la guerra independentista, sus hazañas se visten de un aura mítica en tanto hacen parte del naciente relato sagrado de la patria.

Otra relación se establece cuando el llanero de carne y hueso interpela a la élite de la Nueva Granada. La descripción que hace Jane Rausch (1994; 383) sobre la “violación moral” a los ojos y costumbres del altiplano, cuando las tropas de llaneros entraron a Santa Fe, tras las batallas de independencia ejemplifica muy bien esto: *“Escaso aprecio sentían por lo llaneros los habitantes de Nueva Granada. Los criollos que lucharon bajo las órdenes de Páez en Casanare nunca olvidaron la ferocidad que caracterizó el conflicto bélico; por añadidura, el odio a la heterogénea herencia racial de los hombres del llano aunado al rechazo que provocaba su primitivo estilo de vida, atizaron los prejuicios de los criollos del altiplano”* (1994; 383).

Este símbolo del centauro es recurrente en el llano, y más acá de su carga mítica, se ha convertido recurrentemente por las instituciones públicas locales como un dispositivo de reclamación de reconocimiento histórico frente a la nación por el protagonismo de los lanceros llaneros en las gestas independentistas.

*“De Boyacá en los campos el genio de la gloria
con cada espiga un héroe invicto coronó.
Soldados sin coraza ganaron la victoria;
su varonil aliento de escudo les sirvió.*

*Bolívar cruza el Ande que riega dos océanos;
espadas cual centellas fulguran en Junín.
Centauros indomables descienden a los Llanos,
y empieza a presentirse de la epopeya el fin.”*

(Estrofas V y VI - Himno de Colombia. Letra de Rafael Nuñez.)

Nestor García Canclini (1999) señala que la categoría de lo patrimonial en las últimas décadas ha sido usada como la legitimación metafísica del ser nacional, principalmente desde las instituciones estatales como dispositivo para aglutinar y dar continuidad a un relato nacional homogéneo y unitario que le ha sido esquivo a los proyectos de Estado-Nación en América Latina. En Colombia esta búsqueda de legitimación metafísica a través de lo que reconocemos como patrimonial y las políticas públicas encaminadas a salvaguardarlo, se reproduce desde el orden regional.



Escudo Departamento de Casanare



Escudo Departamento del Meta

Aunque la idea de nación que reconfiguran los estados-nacionales se vale de pasados inmemoriales, monumentales y mitificados, el nacionalismo opera más en el futuro que en el pasado, pues convierte la idea de nación en una suerte de destino, en un futuro ilimitado de búsqueda trascendental de continuidad, de conservación (Anderson; 1993). Ahora, bajo los intentos de homogeneización de La Historia y el proyecto de Nación (en su forma moderna de Estado-Nación), han surgido en Colombia micro-nacionalismos desde lo regional, pues la diversidad de recuerdos y experiencias fragmentadas, así como el débil proyecto de Estado, ha suscitado que la búsqueda de reconocimiento y construcción de éste se de desde los reclamos particulares de las regiones mismas hacia el estado central.

Para Benedict Anderson (1993), la nación y el nacionalismo son productos culturales e ideológicos. Para ser más precisos, este plantea el hecho frente al cual en nacionalismo crea naciones donde no las hay, imagina comunidades políticas y las crea. Con espíritu antropológico propone la siguiente definición de nación: *“una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”* (1993: p. 23)

Durante el siglo XIX la nación busca reconocerse e imaginarse sobre un proyecto unitario, se desatan guerras civiles, gobierna el caos administrativo y económico, y se

ponen en marcha proyectos para reconocer el territorio y sus gentes. Codazzi viaja a los llanos como parte de la Comisión Coreográfica y nos ilustra con una descripción:

“La sabana es totalmente estéril para la agricultura, razón por la cual en estas inmensas llanuras donde no crecen bosques nunca llegará a haber pueblos de alguna consideración. De la sabana no se puede sacar producto sino por medio de la cría de ganado mayor, pero para establecer las crías es preciso vencer dificultades que parecen superiores a las fuerzas del hombre, porque las sabanas están pobladas de tigres, culebras, caimanes en los caños que las atraviesan, una infinidad de zancudos y mosquitos de diferentes clases, y lo peor de todo, las frecuentes incursiones de los indios salvajes” (Codazzi 1856: 129)

De acuerdo con la historiadora Jean Raush, el pronto desvanecimiento de la búsqueda de El Dorado por estos territorios de la Orinoquía, motivado entre otras campañas fallidas por el rotundo fracaso de Jiménez de Quesada en el siglo XVI tras la monumental empresa que dirigió en su búsqueda, hizo que la corona limitara su papel en ésta región por alrededor de un siglo al cuidado de éste límite oriental y la conversión de indígenas principalmente del piedemonte de la cordillera oriental (Raush; 1994). Según la historiadora de esta manera se fue constituyendo la región como frontera económica e histórica de la colonia, y luego del proyecto nacional, que no transformó de fondo las estructuras económicas, políticas y territoriales de la colonia.

La ambigüedad que proyecta la mirada civilizatoria sobre estos territorios, hace de estas regiones lugares fuera del orden, fuera de la ley, donde ordenan otras leyes. Esto permite que allí sea donde “...se configura el escenario perfecto donde el fin justifica los medios, necesario para la producción devastadora de riqueza: las tierras de nadie, las “zonas rojas” y las “fronteras internas”, la otra cara necesaria del devorador modo de producción moderno, donde *el fin justifica los medios* (Serje; 2005, p, 22). Estos territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie hacen parte de un proceso señalado por Foucault (1984) entorno al concepto de *heterotopía*; espacios otros, que fueron la gran obsesión del siglo XIX y configuraron geografías imaginadas, más que geografías físicas donde se proyectaron imaginarios fantásticos sobre los territorios y sus habitantes, son espacios de proyección, espejos donde las sociedades proyectan lo que no son para retornar en un proceso de representarse a si mismas. Son objeto de mistificación, allí se proyectan los mitos, fantasías, sus características contradictorias o inhumanas eran exageradas y se

convertían en barreras infranqueables para la razón, son utopías proyectadas en la imaginación sobre espacios reales.

Esta dualidad es precisamente lo que convierte la región de los llanos orientales colombianos en una frontera, en el revés de la nación en términos de Margarita Serje (2005), ese territorio que antes que ser una oposición al centro, a la nación, es más bien su posibilidad, el detonante de la imaginación. A partir de este problema no sólo se trata de leer al llanero, sino también la nación que los imagina. Los intentos por descubrir un relato llanero regional son a la vez los intentos de la nación por imaginar una región, y el retorno de la región al imaginarse en la nación. Resulta inevitable entonces, que en los llanos surjan escenarios de memoria conflictivos entre sí, y que en muchos casos sus valoraciones sobre el pasado subviertan el orden establecido por la Historia Oficial y el Proyecto de Nación.

Ahora, aquí cabe señalar que en este punto hablamos únicamente de los diálogos en los que se interpelan estado central y “estado” regional en la producción imaginaria de un micro-nacionalismo regional que sea susceptible de inscribirse como parte de la memoria nacional, y que la emergencia de relatos populares desde las comunidades de la región implica un proceso de toma de poder más complejo, y que esperamos abordar a partir de los corridos y narraciones regionales entorno a los años 50's.

1.2 Musealización y mercado cultural

Los acelerados procesos de cambio tecnológico en las comunicaciones, la economía y el trabajo artesanal que se han dado en las últimas décadas, han evidenciado profundos procesos de cambio cultural. Nuevos procesos de ocupación territorial motivados por la violencia paralela a la expansión de economías extractivas en el territorio llanero durante las últimas décadas del siglo XX, han tenido un impacto en las relaciones sociales que reproducía la ocupación ganadera tradicional.

Hoy son abundantes las exaltaciones nostálgicas entorno al llano desde la música, la literatura regional, las políticas públicas, los relatos cotidianos y las iniciativas empresariales locales. En el presente, sobretudo en las comunidades donde los procesos de globalización y mundialización de la cultura están teniendo una influencia profunda, se manifiesta una suerte de nostalgia generalizada por el pasado. Asistimos cotidianamente al re-encauche de modas, músicas, estéticas, ídolos y tecnologías que fueron populares y estaban en completo desuso; en éstos procesos el mercado se revela en su dimensión ritual, a través de los procesos de alienación y el fetichismo de la mercancía operan desde su dimensión religiosa, produciendo mitos con alto valor mercantil. La reaparición de estéticas juveniles que se proponen imitar la que se reproducía alrededor del rock norteamericano de los años ochenta; el resurgimiento de los discos de vinilo, tornamesas, la producción audiovisual de época, el uso de formatos análogos y las modas retro entre muchos otros fenómenos de reconfiguración del pasado son manifestaciones claras de aquella nostalgia señalada.

*“Ofrezca lo que me ofrezca,
porque la pena me mata,
yo no le vendo mi fundo;
[...].Juste’ compró el casco ‘el ható,
embarcó la fundadora
y botó al viejo Segundo,
y cambió la lambedora,
la grama y la guaratara
por un pasto vagabundo.
Encerró lo que era suelto,
acabó las mañoseras
y revolcó los bajumbos
levantó una callejuela
pa’ deja’ un solo camino*

*en donde había tanto rumbo,
y cambió con un lebrero
el nombre que hizo baquianos
por uno del otro mundo,
aunque compre el resto el llano
yo no le vendo mi fundo.*

”Autor: “Cachi” Ortegón - **Interpretado:**
Cholo Valderrama

*“...El llano que se nos va
Añora el banco decoro
esa gloria del lancero*

*esculpida en fuerza y oro,
el llano de Juan Primito,
el mismo que fue de todos,
se muere con el progreso
con un puñal hasta el fondo,
el folclor se desvanece
como la luna en los cojos,
la cabrilla en la cañada
tiembla en sus ayeres rotos
y se amontonan estribos
al rincón de los corotos*

*porque se va la montura
como el adiós de los bongos,
el llano viejo se enrolla
como la sogá en un tronco
se alarga y sacude cercas
que le lastiman su lomo...”*

Autor: Nelly Rincón – **Interpretado:**
Neftalí Nieto
Poema El Llano que se nos va -
Ganador Modalidad Poema Inédito
Torneo Internacional del Joropo 2016

En la nostalgia llanera de hoy encontramos expresiones de un sentir producto de un proceso real de cambios culturales profundos que sus propios autores han experimentado en el lapso de las últimas décadas, nuestro interés aquí no es valorar como verdadera o falsa una expresión emotiva, ni la experiencia social de individuos particulares que han vivido estos procesos. De hecho, encontramos la manifestación de la nostalgia en las expresiones orales tradicionales anteriores a los grandes procesos de cambio territorial y cultural del llano.

Vemos la importancia de analizar la explosión de la nostalgia en el presente a partir de los procesos de intersección entre globalización, cultura y memoria, con la profunda redefinición de la experiencia del lugar y del espacio que estos procesos imponen. Éste proceso tiene lugar en tanto las redes del mercado global se despliegan en los territorios y redefinen sus recursos como mercancía en el mercado global. De acuerdo con la mirada cultural, debemos diferenciar entre globalización, que se define a partir del mercado y su lógica económica; y mundialización, que refiere a los procesos de redefinición de lo cultural producto de la dialéctica que experimentan los productos culturales entre lo local y lo global (Ortiz; 1997).

Nestor García Canclini arguye que estos procesos de transformación global-local configuran una *sociedad sin relato*. Su análisis sobre la Globalización da cuenta de los desencuentros, desigualdades e intercambios a través de los cuales la globalización

tiene lugar en lo local, así como la imposibilidad de este proceso económico por configurar un relato homogéneo y articulador de las localidades en lo global. Ocurre lo contrario, la globalización, que se ha difundido como dispositivo de articulación global a partir del mercado, no ha logrado configurar un relato homogéneo y más bien ha detonado la explosión de una heterogeneidad de relatos que no logran articularse y fragmentan el mundo.

En este marco los relatos apocalípticos, que anuncian el fin de (todo), proliferan ampliamente como tranquilizante epistemológico para enfrentar la crisis de los grandes relatos. Renato Ortiz (1998) hace un cuestionamiento crítico a la proliferación de prefijos *-post-* para definir una supuesta ruptura radical que ha suscitado estos cambios en el plano mundial; propone el concepto de mundialización para problematizar el concepto de Globalización. Plantea que este último da por sentado una suerte de unicidad que vendría a conformar una cultura global; a esto contrapone la mundialización como un proceso en el que se transforman profundamente nuestras categorías espaciales con la mundialización de ciertos patrones culturales que en la convivencia entre local-mundial producen diversidades, más que unidades culturales.

El filósofo Andreas Huyssen menciona el grito de advertencia que encarna un titular en internet: *“El Departamento Retro de los Estados Unidos advierte: << puede estar acabándose el pasado >>”* (Huyssen, 2002; 28). En el primer párrafo el entrevistado advierte en broma que los niveles altos de consumo de *Lo Retro* ponen en riesgo el pasado. Según el secretario de este departamento peligra la existencia misma del pasado, estamos cerca de su extinción. Según Huyssen, esta nostalgia por el pasado se configura alrededor una necesidad de anclaje en el devenir de unas experiencias temporales cada vez más vertiginosas donde se impone una relación acelerada y desordenada con los tiempos y la sensación del transcurrir.

De acuerdo con sus posturas la temporalidad hoy se inscribe en relación a un presente perseguido por el pasado; así como a la condición en la cual el instante presente es cada vez más rápido condición de pasado. En los medios masivos y el mercado circulan tiempos fragmentados con mayor velocidad y desarraigo, y como paradoja cada día se producen tecnologías que permiten mayor y mejor almacenamiento de información, hoy es más susceptible de resguardar el pasado mediante las tecnologías de archivo. Con

esto, la institución del museo que fue primordial en la producción de relatos nacionales, hoy está desbordada, desencadenando un proceso de musealización de la sociedad en general.

Los procesos de rescate del pasado se ubican en esta encrucijada. Frente a la amenaza del pasado, instituciones, organizaciones, ciudadanos, comunidades, músicos, artistas, investigadores, buscan anclarse temporalmente en ese huracán del tiempo del consumo acelerado. Usualmente se persigue el objetivo de lograr relacionar el presente con un pasado sólido e inquebrantable, que sirva de refugio a ese transcurrir voraz. En este escenario prácticamente todo es susceptible de rescatar, lo vemos en los esfuerzos comunitarios por conservar cada detalle. Lo vemos también con los programas gubernamentales locales y regionales de promoción de la cultura llanera; instaurando el folclor llanero como política pública.

Un ejemplo de estas políticas públicas, que además ha tenido una propagación amplia en las administraciones municipales del llano durante la última década, ha sido la instauración por decreto del “día de la llaneridad”, y en el caso del departamento de Casanare refuerza esta celebración el “tributo al llano”:

“Que mediante el Decreto N° 0404 de 2013, la Gobernación de Casanare, con el fin de exaltar la Cultura y mantener la identidad Cultural del Pueblo Casanareño, declaro el segundo viernes de Diciembre de cada año como <<DÍA DE LA LLANERIDAD>>

Que con motivo de la celebración del <<DÍA DE LA LLANERIDAD>>, se realizan eventos Culturales y se insta al personal de las entidades públicas en el departamento para que luzca los Trajes Típicos y el Atuendo Llanero en sus actividades laborales.

[...]

Que igualmente se hace necesario exaltar la tierra llanera, a través de un “TRIBUTO AL LLANO”, vistiendo los atuendos que identifican al llanero auténtico, hombres y mujeres que enaltecen el Llano Casanareño.”

En los llanos proliferan la musealización y monumentalización de algunos patrones culturales que circulan local, nacional y globalmente por medios masivos a través de íconos, audiovisuales, producciones musicales, imágenes. Un relato-producto se construye exponiendo un territorio cargado de complejos nacionalismos, fragmentando y monumentalizando patrones culturales que se vuelven fértiles para la producción desarraigada del territorio y la experiencia cultural. El mercado extractivo tanto de la industria cultural como de otros tipos de industrias encuentra en estos procesos de fragmentación y desarraigo una atractiva posibilidad de explotación.

Estas dinámicas imponen la convivencia entre local-global e impulsan el papel transgresor que juegan sobre las lógicas de espacio-tiempo los medios masivos de comunicación y las nuevas tecnologías de información y comunicación. Esto y el fenómeno de la expansión casi infinita de las capacidades archivísticas digitales, audiovisuales, textuales, obliga a una actualización de los abordajes sobre la memoria. Afirma Andreas Huyssen: "...parece claro que los enfoques sociológicos más antiguos de la memoria colectiva (enfoques como el de Halbwachs, que postula formaciones relativamente estables de las memorias sociales y grupales) no resultan adecuados para dar cuenta de la dinámica actual de los medios y la temporalidad, la memoria, el tiempo vivido y el olvido." (Huyssen, 2002; pp. 23).

De acuerdo con Huyssen (2002) del lado de la propagación de reclamos sobre una suerte de amnesia generalizada, ocurre en la actualidad una producción masiva de memorias archivísticas que son producto del desarrollo tecnológico en el almacenamiento digital; hoy puede archivar casi todo, lo que resulta un reto monumental es hilar relatos a partir de la abrumadora abundancia de información que se almacena diariamente. Este proceso revela una encrucijada frente a la necesidad de pensar la memoria más allá de su configuración como realidad o como ficción, en tanto verdad o imaginación; el filósofo alemán nos insta a trascender este debate que pierde todo el sentido frente a la abundancia de información que nos interpela. Lo indispensable hoy es reconocer una amplia red de memorias diversas, inmersas en complejas mediaciones económicas, culturales, políticas que nos invitan a preguntarnos en el ¿para qué? de aquellas. Es decir, en las políticas de la memoria.

2. “*Corríos*” y manifestaciones narrativas de una comunicación otra

En América Latina los proyectos de estados nación modernos, aunque ligados al paradigma europeo, se han dado de forma fragmentada y heterogénea. Manteniendo las estructuras de dominación y segregación coloniales, la conformación de lo Nacional se produce menos en razón a instituciones de integración nacional y más por criterios de diferenciación social que operan silenciando los reclamos históricos del sujeto colonial, como estrategia para transformarlo en una masa amorfa y enigmática. El *Pueblo* resulta entonces imaginado por la élite letrada, mitificado entre el romanticismo cultural y el proyecto político ilustrado, pero en una y otra, objeto de intervención y modernización (Martin-Barbero; 1991 [1987]).

A diferencia de Europa, donde la educación ilustrada acompañaba profundos cambios en los modos de producción materiales, y se institucionalizó una cultura letrada de orden nacional con dispositivos de disciplinamiento y control centralizados en el estado; en América Latina, la asimilación que hicieron las élites de la cultura letrada europea, la llevo a constituir al Pueblo como un fantasma sin voz, una sombra que aparece en la nación bajo la forma de un deseo que la élite imagina, no como sujeto con posibilidad de participación, ni agencia. En este marco la cultura letrada se posiciona como el único lugar del conocimiento, y en tanto las fuerzas productivas del pueblo son negadas o vistas como deformaciones, se niegan las formas de conocimiento y saber que este reproduce.

De acuerdo con Martin-Barbero las formas de conocer de las culturas populares está ligada a las prácticas cotidianas y las mediaciones culturales que las atraviesan, donde la oralidad más que un estado cognitivo del lenguaje, que puede ubicarse en formas pasadas, se reconfigura constantemente en el presente, persiste aún en sociedades escriturales y se inserta en complejas relaciones de poder, es el abrigo y el eje de una comunicación otra, expresión de una matriz cultural popular que ha pretendido ser negada (Martin-Barbero; 1991 [1987]). Entendida como el eje de la vida social de las comunidades, el concepto de oralidad ha sido trabajado desde la lingüística en relación estructural con la escritura, desde esta mirada podrían identificarse dos tipos de oralidad, *la primaria*: que hace referencia a las sociedades tradicionales, las formas de transmitir experiencia para el trabajo y el lugar fundamental de las prácticas orales en la reproducción de la memoria en la comunidad; y *la secundaria*: que hace referencia a las sociedades escriturales donde tiene un lugar menos central en la reproducción de la cultura y se configura como un apoyo al texto (Ong; 1982). Ahora, desde los estudios culturales, así como los estudios latinoamericanos de la comunicación, la oralidad ha sido tomada más como una práctica, central en la vida de las culturas populares y que como performance, agencia un proceso conflictivo de negociaciones frente al poder, poniendo en escena la identidad a través de la representación. En tanto la práctica de esta oralidad se entiende multi-sensorial; la oralidad entonces es también corporal, sonora, visual, y lleva consigo un impulso cinético, una acción, un movimiento (Zábala & Victor Vich; 2004).

El corrío llanero hace parte de estas prácticas orales que narran las memorias de los llanos. Como venimos afirmando, alrededor de su forma verbal y acompañamiento musical, se integran las materialidades sonoras, corporales, visuales, que los constituyen como escenarios propios de la narración y la transmisión de experiencias sensibles. Los cantadores de corrios que guardan su relación con las prácticas de oralidad en este sentido son los narradores que Benjamin veía desaparecidos en la Europa de la primera mitad del siglo XX. Son ellos quienes en sus actos narrativos-musicales son capaces de extraer la experiencia del relato, dejar su huella y trasmitirla a su público. En ellos toma vida la memoria de los hechos que cuentan sus cantos.

El interés por la narración y los relatos de vida ha venido cobrando fuerza en los

acercamientos que desde las ciencias sociales, la comunicación, la literatura, el periodismo, el arte y otros campos se han adelantado en relación con la memoria, sobretodo aquella marcada por la guerra en Colombia. De estos nos interesa resaltar aquí los trabajos de Alfredo Molano en relación con los Llanos Orientales Colombianos. Consideramos que son pioneros en el tratamiento del relato, pero sobretodo en el papel que asume el investigador frente a este: “Entendí que el camino para comprender no era estudiar a la gente, sino escucharla. Y me di obsesivamente a la tarea de recorrer el país, con cualquier pretexto, para romper la mirada académica y oficial sobre la historia” Alfredo Molano (2001; p. 14)

Siguiendo algunos de los textos de los libros: *El Corte Relatos de Guerras y de Tierras* (1989), *Selva Adentro* (1987), *Del Llano Llano* (1995), *Desterrados Crónicas del Desarraigo* (2001), que recogen relatos de vida con lugar en los Llanos, experiencias sensibles que nos describen procesos sociales complejos a través de la mirada de hombres y mujeres protagonistas de la historia. En Molano es fundamental la capacidad del investigador-partícipe para agudizar su mirada y oído frente a las manifestaciones de la oralidad que recuerdan y recrean el pasado sobre experiencias de vida locales; sobre fragmentos sensibles que conforman esas otras historias que emergen en contraposición a la historia oficial.

Y es que al abordar los llanos orientales como lugar de manifestación de la historia, nos enfrentamos con un conjunto desbordante de reclamos, denuncias, protestas sociales y políticas, que frente a la historia oficial y el proyecto de nación exigen reconocimiento y visibilidad.

2.1 Entre sonido, palabra y lugar

4:30 am. Apenas pasaba el momento más oscuro y silencioso de la noche, y cuando ella regresaba al suelo en medio de la profunda oscuridad de su cuarto donde la noche había mecido su sueño suavemente entre el vaivén del chinchorro; como en una gesta diaria por devolverle al llano su calor tras los fríos vientos que recorren éste banco de sabana en la ausencia del sol, María se levanta antes que nadie y se dirige sin dudarle a atizar la

leña para el fuego del fogón. En 15 minutos el calor del fogón abraza la casa y afuera todo cambia súbitamente.

Gregorio por su lado, bajó de su chinchorro, tomó su sombrero y con paso corcovado por los años tomó un rejo y la camaza y buscó a la “tesoro”, la vaca lechera; permitió que su becerro mamara un poco para que la vaca soltara la leche, luego de un par de minutos lo separó de la teta y lo amarró a un lado de la vaca, en la cerca de guafa. En la memoria del viejo se recrean un sinnúmero de coplas, versos cortos y rimas, que ha venido aprendiendo con el tiempo y el trabajo. Gregorio, lúcido cantador de corri’os, bailarín, y alguna vez guerrero por sentido común, cantaba para la “Tesoro”, ésta, ligeramente ofreció una camaza llena de su leche.

De acuerdo con el *Plan Especial de Salvaguarda de carácter urgente para los cantos de trabajo de llano*, entre los que se reconoce la variación que se pone en práctica en el ordeño, éstos, *“representan un conjunto de expresiones inmateriales del entramado cultural de la Orinoquía colombo-venezolana, asociado a las actividades tradicionales de la ganadería extensiva que se desarrollan en la región desde el siglo XVII y con mayor auge durante los siglos XIX y XX”* (Resolución 054/2014 p. 11). Son considerados una expresión sonora-oral a través de la cual se hacen manifiestas dos dimensiones: una práctica de domesticación y una expresiva de afirmación de identidad en el territorio (Mincultura; 2013).

Las primeras prácticas cotidianas que aprendieron y reprodujeron Gregorio y sus hermanos estaban asociadas al ordeño (becerrear, sostener la camaza, ordeñar, cantar); el trabajo, valor fundamental del entramado identitario de lo llanero criollo fue su escuela. Allí, en la práctica diaria, observando y escuchando, en la imitación, fueron aprendiendo técnicas, significados y significaciones, perspicacia, símbolos, cantos. Los corri’os, la interpretación de la bandola y el cuatro los fue aprendiendo bajo el mismo modelo pedagógico *“oído y buena atención”*:

*“Oído y buena atención
lo que este negro refiere
un relato cariñoso
le traigo aquí a las mujeres*

*para cuando yo esté ausente
quizá del negro recuerden
quizá del negro recuerden
estas palabras que digo
de mi memoria dependen...*

*...Yo no tuve educación
ni he estado entre bachilleres
fui criado en esta llanura
eso lo saben ustedes
en estos bellos parajes*

*alegadores y alegres
tierra donde nace el sol
y a las doce horas se muere
este ... se ha enlutado*

a los corazones conmueven

*seis meses son de sol
seis meses son los que llueven
éste territorio hermoso
todo tiempo es celebre..."*

(Oído y Buena Atención -
Gregorio Flórez; en Raíces y
Frutos; 2003)

El entramado cultural de la llaneridad criolla es eminentemente oral, las experiencias, que en el fondo reproducen imaginarios colectivos y valores para el trabajo, se transmiten por medio de diversos tipos de narraciones y coplas que actúan como dispositivos de aprendizaje. De acuerdo con Walter Ong (1982 [2006]; p.18), en estas culturas orales no se estudia, pero se aprende mucho, *"por medio del entrenamiento...; por discipulado...; escuchando; por repetición de lo que oyen; mediante el dominio de los proverbios y de las maneras de combinarlos y reunirlos..."*

Se cuenta la hazaña épica en forma de cuento, poema, o se canta en forma de corri'o, y allí se exalta el espíritu de lo llanero, que enfrentado a un basto y difícil territorio logra dominar su rudeza por la fuerza y el valor que otorga el trabajo de llano; se cuenta también el cacho o la historia fantasiosa, sosteniendo la columna de la imaginación, vital para materializar una inteligencia creativa; se cantan proverbios cortos en coplas, que resultan fundamentales para realizar juicios morales y tomar decisiones prácticas en la cotidianidad de la persona llanera criolla.

Éstas expresiones de la cultura oral de los llanos orientales con frecuencia son estudiadas dando prioridad al discurso verbal, a sus contenidos y formas poéticas, a los testimonios y su sentido político, dejando en un segundo plano la dimensión performativa a través de la cual se produce ésta práctica, así como su naturaleza fundamentalmente sonora. Éste proyecto recoge sus postulados sobre la oralidad llanera criolla valiéndose

del campo que abre el concepto de *acustemología* propuesto por el antropólogo Steven Feld (1996) (2013), bajo el cuál sugiere “*una unión de la acústica con la epistemología, e investigar la primacía del sonido como una modalidad de conocimiento y de existencia en el mundo. El sonido emana de los cuerpos y también los penetra; esta reciprocidad de la reflexión y la absorción constituye un creativo mecanismo de orientación que sintoniza con los lugares y los momentos mediante su potencial sonoro*” (2013; p. 222).

Ya en 1982 Walter Ong señalaba que los estudios sobre la oralidad parten de la premisa que ésta es ante todo sonido, y tal dimensión debe ser estudiada más a fondo. El abordaje que éste proyecto realiza sobre la oralidad llanera, transita entre el análisis de las prácticas del escuchar, hablar, sonar, como una red inseparable. Cuando nos acercamos a la cultura oral que configura la llaneridad criolla bajo la óptica de los lentes tanto del campo de la oralidad y las relaciones de poder (Ong 1982; Vich y Zabala 2004), como los de la antropología del lugar y del sonido (Augoyard 1995; Basso 1996; Feld 1996, 2015, 2016; Schulze 2016) comprendemos la centralidad del sonido en una red múltiple de afectaciones donde se producen los sentidos culturales que identificamos como el entramado cultural de lo llanero criollo. El horizonte de la *acustemología* nos permite adentrarnos en ésta red sonora-hablada-espacializada que configura el espíritu de lo llanero criollo en las instancias más mínimas de su cotidianidad.

Al ser cuestionados por la naturaleza de lo musical, un grupo de bandolistas tradicionales del municipio de Maní Casanare, que aprendieron *a oído y buena atención* la interpretación de la bandola llanera, afirman la relación íntima de éste aprendizaje con el espacio y el sentido de territorio. Comentando la necesidad del silbo y del japeo, del tomar lugar a través del sonido, de la resonancia del canto del carrao para afinar la bandola antes de los instrumentos tecnológicos de hoy, así como del proceso de recordación que es el tarareo, Clemente Mérida propone una mirada lúcida y sencilla que facilita a nosotros la entrada teórica-metodológica a la que nos adherimos: “La música está en el espacio, en el viento, lo único es que hay que canalizarla”; a lo que Severino complementa aclarando la acción humana a través de la cual “ese sonido se hace llegar a la cuerda” (Grupo Focal; Septiembre 2016). En este punto debemos señalar que la música llanera es fundamentalmente una música oral hasta los años 80s, cuando comienzan a proliferar las academias de música y de folklore en la región.

La fenomenología de la percepción, que Merleau Ponty (1993 [1945]) propone, exalta el cuerpo como lugar primordial para conocer y producir el mundo, somos cuerpo, y desde allí percibimos, pero sobretodo producimos el mundo. Contrario a la mirada que reduce el mundo a mero objeto, como algo ya hecho, como un mero contexto donde tienen lugar los fenómenos, ésta mirada resulta especialmente pertinente para nuestro análisis de la matriz cultural llanera criolla, que a través del canto, las narraciones y las dimensiones performativas de la cultura, produce sentidos sobre el territorio llanero que deja entrever una particular percepción de éste y sus dinámicas.

Durante agosto de 2016, en el marco de un proyecto entorno a la reflexión comunitaria sobre la identidad y la memoria que tuvo lugar en el municipio de Cumaral Meta, Joaquín Rivera, viejo trabajador de llano en Arauca y Casanare, asegura frente a la pregunta sobre las características identitarias que: *“ser llanero es algo emocionante, es algo que se siente”*. A partir de ésta declaración Joaquín manifiesta su convicción de que cualquier persona puede ser llanero, pues esto no depende de una esencia dada, sino que es una cuestión de emoción, depende de un sentir, ligado íntimamente al trabajo del ganado. En este sentido, debe ser refutada la postura determinista entorno a la cultura como una esencia profunda y última que define las comunidades humanas y sus manifestaciones. El primer lugar es la percepción, el sentir, el cuerpo y su relación con el espacio, donde el sujeto llanero criollo produce el llano como una experiencia territorial, simbólica, corpórea, cultural.

El habla ha de ser pensada como parte de una relación reflexiva entre escuchar y producir sonidos, según Feld *“esta reflexividad está doblemente encarnada: en los actos de habla nos oímos a nosotros mismos, y en los actos de audición resonamos con el carácter físico del habla”* (Feld; 2013 p, 222). De esta manera, la profundidad de la afectación del sonido en los cuerpos y su relación con la producción de identidades y memorias que toman lugar resonando en un momento histórico dado, debe ser tenida en cuenta al acercarnos al estudio de las dinámicas de producción de sentido en una cultura oral como la llanera. Para los propósitos de éste proyecto resultaría torpe dar por sentada la relación entre los actos de habla y de audición, y obviar la importancia de verlos como intercambios constantes, diálogos continuos que tienen una historicidad donde la subjetividad se hace pública y lo público se vuelve subjetivo a través del cuerpo.

Los relatos y narraciones que abordaremos en principio son parte de la memoria sobre hechos y épocas de violencia que marcaron la región de los llanos. Esto nos plantea el reto de trascender el análisis y la mirada más allá del recuerdo puntual de eventos históricos. Atendiendo a las relaciones que establece Veena Das (2002) entre lenguaje y cuerpo en el marco de los relatos que narran episodios de violencia, la categoría de análisis *lenguaje envenenado* nos resulta pertinente, pues será inevitable que las narraciones testimoniales, cantadas o contadas, nos lleven a experiencias sensibles de dolor ancladas en la experiencia de vida de personas concretas y comunidades, y que allí encontremos más que un testimonio frío, una compleja red de afectos entre lenguaje-habla-sonido que producen sentidos localizados y con historicidad. Enfocamos la mirada entonces en la oralidad, el territorio, los cuerpos y las prácticas culturales de la región llanera en tanto constructoras de un relato que es memoria. Los corridos son parte de una serie de prácticas culturales que validan los recuerdos colectivos y actualizan las memorias, en este sentido, requieren ser entendidos desde una dimensión performativa de la memoria, donde no sólo se comunican significaciones ancladas al texto, sino prácticas corporales, visuales, gestuales, que tienen lugar y producen el territorio.

En el universo cultural de los Llanos orientales, los llamados 'corridos' constituyen un conjunto de prácticas musicales, literarias y poéticas que, durante diferentes períodos, narraron, recogieron y construyeron la memoria de los hechos, personajes e hitos que marcaron la configuración regional de este vasto territorio. A diferencia de la historia oficial y de los estilos musicales convencionales del género llanero, los corridos, dada su forma, su contenido y su patrón de transmisión fundamentalmente oral y anónimo, permanecieron al margen del relato reconocido, latente únicamente en la memoria de adultos mayores y estudiosos de la región.

Aproximarnos a la oralidad y lo musical como escenarios de comunicación subalternos, invita a adoptar el concepto de *comunicación otra* que introduce Jesús Martín-Barbero (1987), al referirse a esa comunicación que se encuentra fuera de lo que los medios masivos imponen como escenario y forma de comunicación. De acuerdo con Martín-Barbero se debe ir más allá del medio, desplazando la mirada y redefiniendo el papel de éste en relación con la práctica cotidiana de la gente; allí su propuesta apunta a indagar más sobre las mediaciones que se emplazan en el plano de la práctica y la experiencia social.

Una comunicación inherente a una cultura otra que se enclava en un entramado de relaciones de poder y dominación que pretenden negarla. El desplazamiento de la mirada hacia lo cultural de la comunicación y la memoria implica, además, cuestionar el acercamiento al plano cultural como un consenso estable de sentidos y relatos compartidos que no requieren y no deben ser discutidos. Adentrarnos en un proyecto de la memoria de los años 50, y más específicamente sobre aquellos relatos que giran entorno a la figura del héroe de la revolución de los llanos, con un enfoque cultural, necesariamente confronta al campo que se ha venido construyendo desde la institucionalidad sobre la base de las manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial (PCI). La narración oral y sus dimensiones materiales, nos obliga a abrir la ventana a la discusión local, constante, sobre las prácticas de la memoria y sus narrativas; a incitar la discusión local sobre la producción de subjetividades e identidades en relación con los modos de conocer y reconocernos, y finalmente sobre el cómo narrarnos.

Las manifestaciones de la épica en la canción llanera inducen una acción no simple y únicamente por su contenido. El verbo, el sonido, la acción que estas narran debe ser estudiada partiendo del *"...análisis de sus condiciones de producción y de la complejidad de mediaciones que en él intervienen: contexto social, identidad del enunciador, discursos hegemónicos, imaginarios sociales, formas de recepción, etc. No se trata, por tanto, de estudiar los <<textos orales>> como si éstos fueran unidades aisladas y autónomas sino más bien involucrarse con el análisis de la ejecución del acto oral dentro de una práctica comunicativa situada en un contexto material y simbólico específico"* (Zábala & Victor Vich; 2004: p. 13)

No deben ser entendidos solamente a manera de testimonios, sino que hacen parte de formas de sentir, de recordar, de expresión y de producción de conocimiento íntimamente vinculadas a una cultura oral. Esto nos permitirá, a la vez, una aproximación a las memorias de la violencia y otros hechos significativos desde lo sensorial, buscando articulaciones a través de la experiencia, la narración, lo sonoro y lo musical con el contexto actual de la región.

Los corridos son entonces prácticas corporeizadas de comunicación y memoria; formas de oralidad que adquieren sentido en el escenario práctico de la experiencia cultural y del

lugar, que no se quedan anclados al texto aunque reproducen una estructura lingüística, que comunican algo anterior a la palabra, una emoción que exalta la épica de un territorio imaginado a partir de las luchas de poder históricas que no dejan de renovarse. En los llanos estas luchas de poder se han configurado entorno a los cambiantes procesos de ocupación en diferentes periodos históricos, han imaginado y narrado lo fronterizo, el mestizaje, la ética del trabajo de llano y su triunfo ante un territorio hostil, las luchas por la independencia y la conflictiva relación con el proyecto central andino de nación, así como La Violencia de los años 50 y el colapso del mundo llanero producto de esta. Ésta narración implica un doble registro de un proceso de identificación colectiva frente a la historia, donde la imaginación y la materialidad de la violencia y el espacio-territorio, así como de la lucha y el trabajo.

Derivados del romance español, los corridos más conocidos hablan del lugar que ha ocupado la región de los llanos orientales en el devenir de la nación colombiana; un lugar en permanente disputa, marcado por el olvido estatal, las desigualdades sociales y las expectativas desmesuradas de explotación de riqueza. A estas constantes respondieron muchas veces las movilizaciones sociales y armadas de la población; por ello, los corridos registrados hasta ahora se refieren a la participación del Llano y de los llaneros en tres momentos particulares de confrontación violenta: las guerras de independencia, la Guerra de los Mil Días y, en especial, la 'insurrección llanera' que tuvo lugar entre 1946 y 1957. Ahora bien, los corridos no sólo fueron vehículo de expresión de los sucesos específicos asociados a estos momentos históricos, no han sido únicamente "discursos de resistencia"; son en principio acción y creación en el presente de un pasado que no está neutralizado.

2.1.1 La voz en la poesía oral llanera

"Oía uno todo esos viejos ya, to'o esos, cuando iban arriando un ganao... uno por ahí de chino ya les ponía cuidado. ¡Allá va una ganadería! decía uno, cuando oía un carajo, levantava ese leco, que el cabrestero decía: Ajila ajila gana'ito por la huella del cabrestero, pongale amor al camino y olvida tu comederoooooooooaaaaa-aaaa, y eso entonces el gano se ajila" (Basilio Fonseca; 2013)

El “Leco” es un grito alargado con el cual el llanero toma lugar y anuncia su presencia a través de su atributo máspreciado, la voz: “...*porque mientras llano y cielo/ me den de luz su caudal/mientras la voz se me escuche/por sobre la tempestá/ yo soy quien marco mi rumbo/ con el timón del cantar...*” (Poema Florentino y el Diablo). La voz entonces es resonancia del cuerpo humano que en el vacío produce su sonido y lo exterioriza para que el cuerpo tome posición en el mundo. Un “leco”, manifestación altiva de la voz llanera, es tanto instrumento para el trabajo de llano como entrada al canto, principalmente al que toma forma de corrido. Anterior al lenguaje, lleva en su timbre la emoción que lo gestó:

*¡Oaaajaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaa
jajajojay, lailalalá... ay, lalalay!
Llano, soy tu hijo querido
que con alegría te canta...*

Victor Espinel – En la entrada a un Corrido

De acuerdo con Zumthor (1997), aunque el lenguaje es impensable sin la voz, ésta sobrepasa a la palabra. En principio es una manifestación sensorial que no deja de estar determinada por lo sonoro de lo que hay allí, pero en tanto articulación entre sujeto y objeto pasa a conformar una relación simbólica:

“Para el que produce el sonido, la voz rompe una barrera, lo libera de un límite por donde ella se revela como instauradora de un orden propio; desde el momento en que se vocaliza, todo objeto toma, para un sujeto, al menos parcialmente estatuto de símbolo. El oyente escucha en el silencio de sí mismo esa voz que viene de otra parte; deja que resuenen sus ondas, recoge sus modificaciones, con todo <<razonamiento>> en suspenso” (Zumthor; 1997: p. 17)

Iniciar el acercamiento a la poesía oral desde la voz implica reconocer un proceso complejo que en su núcleo tiene una naturaleza enigmática, imposible de objetivar. Consideramos que en la base misma de lo que se constituye como la matriz cultural llanera criolla está presente éste proceso anterior a la palabra, a la función; cercano a la imaginación y la imagen. En primera medida este proceso sensorial articula emociones con objetos, lugares, espacios, cuerpos, símbolos; antes que producto de una

racionalidad funcional, la voluntad de trabajo para el llanero se articula en una emotividad. Zumthor, que encuentra en la poesía oral una manifestación vital de las culturas de la Europa medieval, señala que esta vinculación emotiva frente al mundo es una característica central de la oralidad caballeresca.

Anterior al razonamiento, al logos, este es entonces un proceso que se origina en el vacío que ve nacer la voz, donde la facultad mimética pone en relación sujeto y objeto para producir lo simbólico. Cuando esta voz se junta con el lenguaje y el ritmo, con la música, nace la poesía, que es en tanto posee una porción de creación. Ésta, muy anterior a la escritura, ha cumplido con la función de la educación en las sociedades orales, a través de la facultad mimética conecta en el momento particular de representación, de su performance, la palabra-objeto, objeto-imagen poética, sentir-experiencia comunicable, voz y escucha:

“Eso nace con uno, y mucho es... cuando uno quiere aprender las cosas, uno aprende poniéndole cuidado a los viejos no hay necesidad que a uno lo lleven, porque a mí no me llevaron a ningún lado a una escuela de aprender, yo aprendí escuchando a mi padre Hernando Rivera y a mi abuelo Guillermo como se cantaba el ganao”
(Joaquín Rivera – En: PESCU Cantos de Trabajo de Llano – Material pedagógico)

EL DIABLO

*La Cruz de Mayo en el cielo.
A mí no me espantan sombras
ni con luces me desvelo:
con el sol soy gavián
y en la oscuridad mochuelo,
familia de alcaraván
canto mejor cuando vuelo;
también como la guabina
si me agarra me le pelo,
también soy caimán cebao
que en boca'e caño lo velo.*

FLORENTINO

*Que en boca'e caño lo velo.
Me acordé de aquel corrío
que me lo enseñó mi abuelo:
Velando al que nunca pasa
el vivo se quedó lelo,
para caimán el arpón
para guabina el anzuelo,
patiquín que estriba corto
no corre caballo en pelo.
¿Con qué se seca la cara
el que no carga pañuelo?
¿Pá'qué se limpia las patas
el que va a dormí en el suelo?*

Del Poema Florentino y el Diablo

- **Alberto Arvelo Torrealba**

Es bien conocida la propuesta de expulsar a los poetas del plano teórico de la *polis* que hace Platón, los cuales habían tenido hasta entonces en la antigua Grecia el papel de transmitir el saber socialmente relevante, y del cual los poemas homéricos eran su exponente más importante. Platón no despreciaba la poesía en su totalidad, en *Fedro* hace manifiesta la admiración frente al estadio de inspiración de los poetas, pero en aras de instituir un nuevo logos, el filosófico, confronta en elemento cognitivo que hace posible la cultura oral: la mimesis (Marieta Hernández; 2009).

Con el mito de la caverna Platón representa el orden trascendental del mundo de las ideas, el cual solo se manifiesta a los hombres a través de lo semejante, de la imagen que es la sombra de la realidad. Siguiendo a Hernández (2009), aunque el mismo Platón reconoce que la filosofía también necesita de la mimesis, contrario a la poesía, su naturaleza es la búsqueda de la verdad. El logos filosófico, la racionalidad, en tanto funcional a la búsqueda de la verdad, encuentra seguridad en este logos que ya no es polisémico, ambiguo, pues se ubica en el mundo de las ideas develando el engaño. Los poetas de la tradición oral reproducen un logos enigmático, su papel no es de informar un hecho o develar una verdad, es más bien el de transmitir una experiencia sensible y múltiple, de hacer aparecer en el plano de la palabra aquello anterior al razonamiento.

Esta desconfianza frente a la poesía por su tentativa a la irracionalidad, se la hereda Platón a la tradición del pensamiento occidental. Aquí se encuentran las bases para la radical dualidad (Filosofía) verdad - mentira (Poesía), en el fondo allí se sustentan también las razones para relegar de la ciencia moderna el estudio de la imaginación, lo anterior al pensamiento racional. El lugar desde el que establecemos la perspectiva analítica de este proyecto es precisamente éste, nos ubicamos en medio de esta relación conflictiva que ha desencadenado en tomas de posiciones académicas o artísticas radicales, pues el lugar de lo imaginario social nos obliga a complejizar la mirada en tanto cuestiona esta dualidad.

2.2 Narración y memoria

*El arte de narrar hoy se acerca a su fin,
y esto porque está desapareciendo lo que es el lado épico de la verdad,
es decir, la sabiduría. [...]*

El narrador – Walter Benjamin

Obras II, 2, p. 45

¡Aaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaa

aaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaa!

Voy a cantar un corrió

al puro estilo llanero

para que quede el recuerdo

de estos hombres verdaderos,

valientes hasta morir

y no han sido prisioneros.

Voy a contarles señores

un caso muy verdadero

Entrada a Orocué - Pedro Bocanegra "Alma Llanera"

El corrido o corri'o llanero como ya mencionamos, es una práctica que tiene sentido en tanto ocurre en el ahora; toma voz, sonido y materialidad, en el marco de una experiencia colectiva que en este vasto y diverso territorio de los llanos orientales toma lugar como matriz cultural de lo llanero criollo. Con esto no pretendemos ubicar una única y estática fuente originaria. Más bien entendemos una matriz cultural como la forma de aproximarnos a una red de sentidos compartidos, conflictivos y dinámicos, que en este caso configuran la manera como él (la) llanero(a) conocen y se enfrentan el mundo.

Lo que aquí llamaremos lo llanero criollo toma forma a partir de los conflictivos, y muchas veces violentos procesos de mestizaje presionados por la conquista española, los procesos de colonización europea extendidos durante tres siglos, la tensión constante sobre la cual se han desarrollado los procesos nacionales de incorporación-exclusión de las regiones, además de los procesos regionales de apropiación del territorio y desarrollo en estos de dinámicas productivas que han configurado formas culturales regionales. El carácter principal de esta matriz cultural llanera criolla es el papel fundamental de la oralidad, en ella se recrea y transmite la experiencia cultural de trabajo de llano, de conocimiento del territorio y sus dinámicas naturales, desde allí se construye sentido del mundo. La oralidad desde los estudios culturales, nos invita a pensar más allá de las formas y sus significados que adquiere el lenguaje, y más en los procesos de producción cultural donde tienen lugar. Es preciso pensar entonces la Oralidad en su dimensión de práctica, en su ámbito de interacción social, en su carácter corporal, de imágenes, sensorial; en el instante que se produce y el carácter que adquiere tanto para el narrador como para su público, en este sentido la oralidad requiere ser abordada también en su dimensión de performativa (Vich y Zavala; 2004).

El corrido llanero hace parte de esas prácticas orales que fundamentan la cultura, es una práctica narrativa-performativa que hace uso de recursos repetitivos y simples que facilitan la recordación: los versos cortos de ocho sílabas y recursos de la épica y lírica popular. En términos históricos el Corrido emerge a partir de esta forma poética-musical llegada de España, el Romance Español. El romance castellano según Valbuena (2006; 989) "se desprende de la épica medieval a mediados del siglo XIV y rápidamente alcanza perfiles y estatura propios, que exceden a los de los cantares y otras formas de balada

européa de caractère épico-lírico”. Se extiende rápidamente y se populariza en España antes de 1492. Valbuena (2006; 989) siguiendo los trabajos investigativos de Vicente T. Mendoza sobre el corrido mexicano (1939; 1954), afirma que “el romance se asoció desde sus inicios españoles a formas musicales llamadas ‘corridos’ o ‘corridos’ en Andalucía y que junto con ellas pasó a América desde los primeros momentos de la conquista...”.

Los romances (y otras formas como las décimas), llegan entonces a América desde los primeros años de la conquista con los grupos de conquistadores, aunque sus nuevos arraigos culturales seguramente se materializaron a largo plazo en relación con los conflictivos procesos de mestizaje y dominación territorial, cultural, económica y religiosa sobre las comunidades nativas; y posteriormente sobre las poblaciones africanas despojadas y esclavizadas por el régimen colonial.

Los Corridos Llaneros (Libertarios, Guadalupanos, de la Revolución, Chusmeros...) serán abordados como un universo de sentidos que no puede ser disgregado de un escenario cotidiano cultural llanero. Los abordamos como un elemento que no puede ser separado de los escenarios corporales, sonoros, vocales, verbales, visuales y sensibles donde toman forma. En este sentido, el texto cantado o transcrito en los corridos nos interesa sobretodo en relación a la dimensión performativa y narrativa de la experiencia y no sólo en su valor testimonial.

Como afirma Valbuena (2006; 993): “... el romance-corrido es un arte popular de la memoria que va más allá de la palabra y subraya la intervención del componente corporal en la construcción de modos de identidad colectivos”. Es una práctica oral performativa que tiene sentido sobre la condición de ser recitada y compartida con el colectivo. Sus recursos narrativos, sonoros y corporales guardan la potencia del recuerdo y la incitación a la acción, pasan del verbo y la sonoridad al movimiento, reviven la experiencia de un pasado en el presente de la narración.

Cristina García Navas realiza un estudio literario del corrido llanero, y aunque se concentra en el Corrido Guadalupano y sus recursos de identificación y otrificación, su análisis contempla una mirada más allá del texto. Según ella, la música: “confiere a la letra una potencia y una carga emotiva propias del efecto del “golpe recio” (seis por

derecho o pajarillo) en el que se toca tradicionalmente el corrido, que generalmente sirve para acompañar el baile, de manera que implica, en sí misma, un impulso físico concreto al movimiento.” (2013; 12)

Son estos escenarios de rememoración, que no se limitan al texto o la remembranza literal de hechos pasados, los que nos interesa abarcar al entrar al universo de la memoria desde los Corridos Llaneros.

Dos procesos centrales han conllevado a la devaluación de la experiencia en el mundo moderno según Walter Benjamin (1933): 1. la devaluación en la cotización de la experiencia, producto del horror de la Guerra (1era Guerra Mundial – 1914-1918), que ha hecho que las gentes vuelvan del frente pobres de experiencia comunicable; y 2. El que hemos ido entregando una porción de la herencia de la humanidad a la “casa de empeño” por mucho menos de su valor, para que nos adelanten la moneda de lo <<actual>>.

El Corrido, que es una práctica narrativa-performativa con origen en el romance castellano de frontera, que guardando una estructura poética, se presenta en varios países de Hispanoamérica: México, Guatemala, Chile, Colombia, Venezuela, entre otros. Si bien, en la estructura literaria todas estas manifestaciones tienen su raíz en el viejo romance castellano, el patrón de transmisión, popularización y recreación actual ha tenido su principal influencia en la difusión y recepción masiva del corrido mexicano, así como en la emergencia del narcocorrido a partir de aquél.

El Corrido Llanero, a diferencia de aquellos, se transmite y recrea en un ámbito local regional, donde la oralidad es la práctica cultural primaria de comunicación. Aún se encuentra arraigada a la experiencia cultural y material local de los territorios que configuran la región de los llanos colombo-venezolanos. Su vigencia no se sustenta en las formas de re-creación y producción dadas por el mercado, las industrias culturales y el desarraigo propio de la globalidad; no obstante, resulta imposible pensar que se encuentre del todo por fuera de estos procesos.

La práctica narrativa performativa del corrido, los refranes y cachos llaneros guardan una

relación estrecha con las prácticas productivas tradicionales del trabajo de llano². Su actualidad, su transmisión y su reproducción local se han sustentado sobre una cultura oral, que contrario al proceso que señala W. Benjamin en la Europa de los años 30, aquí aún se resiste a la desaparición del lado épico de la verdad, a perder esa sabiduría, y continúa narrando la experiencia llanera en pequeños nodos locales de reproducción cultural comunitaria.

² Trabajo asociado a la ganadería extensiva que conserva aún hoy métodos productivos tradicionales.

“Aaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaa
Cuando el hombre vino al mundo
fue muy triste situación,
entonces era el león
el rey de los animales,
ya tenía sus tribunales
sus casas sus vecindarios,
el perro era el comisario
del lugar donde vivía,
el burro también tenía
el lugar donde mandar,
precisamente el lugar
donde el hombre aparecía

Aaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaa
tan pronto burro lo vio
le llevo el parte al león
y le pidió su opinión,
y le pidió su opinión
sobre lo que debía hacer,
si seria bueno correr
aquel animal salvaje
que no conocía el lenguaje
ni se le puede entender

Aaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaa
después de pensar un rato
le dijo al burro el león
cuando tengas la ocasión
hazle conocer la ley,
dile que yo soy el rey
y que me obedecen todos
y tu buscarás los modos
que lo puedan entender...”

Corrido de los Animales

Interpretado por Don José Romero Bello y
Manuel Bolaños

La transmisión y recreación de esta práctica del corrido llanero se venía dando hasta hace muy poco en los enclaves productivos de trabajo de llano, en hatos o haciendas donde la temporalidad del trabajo aún obedece a los ciclos y tiempos del trabajo criollo tradicional. Algunos de los corridos llaneros más referenciados (en la región), de hecho han adquirido un aura de prohibición y solo son cantados en tanto exista una relación de confianza, pues narran experiencias en relación a episodios de violencia extrema donde el Estado es representado como protagonista de la barbarie y el llano (en general) como movimiento alzado en armas. En este sentido, subvierten el discurso de orden y legitimidad estatal, volviéndose incómodos en un país que aún busca solucionar un conflicto social, político y armado con raíces en aquella época. Este es el caso de los corridos llaneros de los 50's, denominados como Corridos de La Violencia³, Liberales⁴, Guerrilleros⁵, Chusmeros⁶,

Guadalupanos⁷.



Tomada del Libro “Reseña Histórica de Casanare” – Fondo Mixto y Centro de Historia Casanare

Aunque no sólo se produjeron alrededor de los años 50 del siglo XX, estos corridos rememoran y recrean aquella época crucial para el país, de la cual aún perviven sus huellas. En la región, estos corridos son expresión popular de la identidad llanera criolla y se configuran como recursos de identificación en tanto reproducen representaciones, valores, imágenes, significados, emociones que exaltan un nosotros en contraposición a lo otro (García Navas; 2013).

3. En relación al proceso de violencia generalizada y guerra civil desatado tras el asesinato del líder liberal Jorge Eliecer Gaitán.

4. En relación a la identificación partidista propia de la época: Liberal/Conservador. Esta identificación era así mismo el patrón de diferenciación en la guerra de aquellos años.

5. Al haber sido producidos por los grupos alzados en armas de la región llanera, reconocidos en un momento como Las Guerrillas Liberales de los Llanos Orientales.

6. En relación a la referencia que hacía el Estado y luego toda la Élite bipartidista sobre los grupos alzados en armas.

7. Sobre la base de que estos corridos rememoran, en la mayoría de casos, al que es reconocido como el líder máximo del proceso que los mismos combatientes denominaron “La Revolución de los Llanos”: Guadalupe Salcedo Unda.

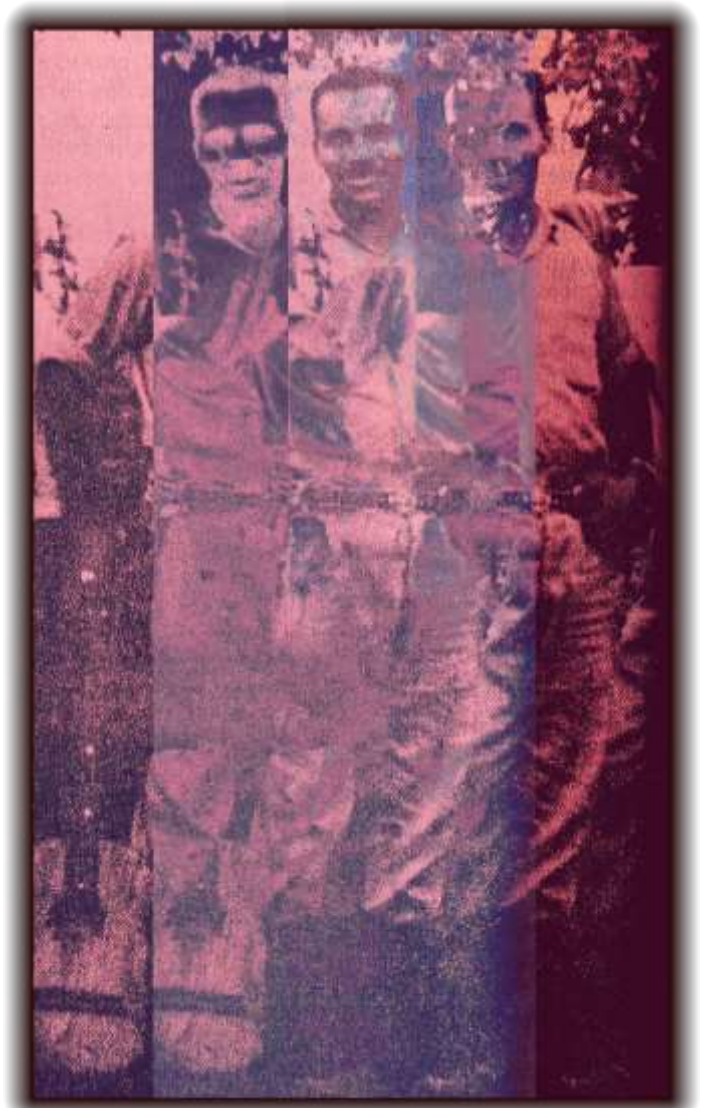
Muchos estudios se han adelantado sobre este periodo y sus repercusiones posteriores, uno de los trabajos más representativos y claros ha sido “La Violencia en Colombia” de Orlando Fals Borda, Mons. Guzmán Campos y Umaña Luna (1964). Allí se evidencian las bases sociales de aquél proceso conocido en Colombia como La Violencia, así como su legado estructural en lo social y la política posteriores. Las huellas de esta época están presentes en las dinámicas de tenencia de tierras y construcción social de territorios, el conflicto social y armado, y la soberanía del estado.

Reconociendo lo anterior, nuestro acercamiento se guía sobre las maneras como emergen relatos y narraciones, y desde allí son encarnadas las experiencias de vida momentos o eventos significativos para las comunidades. Es mediante el ejercicio o práctica de la memoria, que personas, familias y comunidades recuerdan, reflexionan y re-crean su pasado en un presente transformador. Más que un análisis político o sobre los textos, a partir de la entrada temática de los Corridos y otras narraciones (de esta u otra época de violencias), en primera instancia nos interesa resaltar la capacidad comunicativa del narrar, su protagonismo en la persistencia de las memorias locales, así como su incidencia en el sostenimiento de la cultura.

La narración logra rememorar y transmitir la historia con una potencia sensible tal, que trae al instante de su performance, y a su público, no sólo un texto, sino sobre todo una experiencia capaz de re-crearse en el instante mismo en el que es contada. Está constante se potencia en relación a que *“el narrador extrae siempre de la experiencia aquello que narra; de su propia experiencia o bien de aquella que le han contado. Y a su vez lo convierte en experiencia de quienes escuchan sus historias”* (Walter Benjamin (1936; 2009). Es allí donde la narración alcanza un sentido político, en tanto involucra a una comunidad no sólo como receptores pasivos de una información, sino como partícipes de la historia, de esa otra historia local y emergente.

3. Mito e Historia: El Imaginario en la épica guerrillera

“...de los héroes míticos, puede decir uno verdaderamente que retornan, pues toda su realidad está en su personificación; pero los humanos mueren de veras.”
Claude Levi-Strauss



Guadalupe Salcedo y su Guitarro

Resulta usual al abrir hoy un periódico o revista, ingresar a una plataforma web de noticias, o ver un magazín televisivo, encontrarnos con titulares que anuncian la resolución de un misterio, de un engaño que se presume ampliamente difundido, y del cual la información que promete la noticia nos va a liberar a sus receptores: *“Mitos y verdades sobre Correr”*; *“Cinco Mitos y Verdades sobre la batería de su celular”*; *“Mitos y Verdades acerca de la Liposucción”*; *“Mitos y bondades del Gas Natural”*; *“Mitos y Verdades acerca del aborto”*; *“Mitos y Verdades sobre los incendios forestales”*; *“El Huevo: Mitos y Verdades”*; *“Bondades y Mitos sobre el Viagra”*.

El significado que se reproduce hoy sobre el Mito tiene que ver con una mentira creída, con una atribución falsa de cualidades que algo/alguien realmente no tiene. Hoy lo que comúnmente se concibe como Mito, hace parte de *lo falso* y refleja la desconfianza frente a los conocimientos socialmente validados. Se contrapone a *lo verdadero*, dimensión necesaria donde se iluminan las sombras del engaño. En últimas se reproduce la valoración frente a la cual el Mito en nuestra sociedad es algo de lo que debemos librarnos, superar en búsqueda de la verdad.

Vivimos, siguiendo estas significaciones que se reproducen frente al mito, a través del campo hegemónico de la comunicación-información, en una sociedad profundamente influenciada por la mirada platónica, ¿no describimos pues a través de éstas la alegoría de la caverna? Resulta evidente que es una sociedad que ha quebrado la vinculación con el tiempo y el pasado mítico para instituir un logos verdadero, el mundo de las ideas.

Éste afirmación, claro está, no puede reducirse a concebir el desarrollo homogéneo de una linealidad histórica que establece un puente entre las ideas de la antigua Grecia y la sociedad occidental moderna/racional. Tendría esto que analizarse a profundidad a la luz de los procesos históricos y de dominación que constituyen el paradigma europeo del conocimiento racional en el mismo periodo en el cual se consolida la dominación colonial europea, que tuvo como efecto el exterminio físico y cultural de las poblaciones indígenas, la represión cultural y la colonización del imaginario (Quijano; 1992).

Gracias a un nuevo patrón de sistema-mundo moderno se establece el paradigma modernidad/racionalidad europeo como paradigma universal de conocimiento. A partir de

allí las relaciones de dominación adquieren un estatuto mundial reorganizando unas nuevas geografías del poder en tanto despliega las bases de la economía del capital (Wallerstein; 1998). Los otros modos conocer son despojados de su legitimidad, configurando relaciones de alteridad/subalternidad sustentadas discursivamente en las categorías históricas de raza/clase/género que han definido las condiciones políticas de desarrollo del capital y los proyectos modernos de estado nación burgués.

La bandera que sostiene este paradigma europeo de modernidad/racionalidad es el de la ilustración como proyecto de emancipación del hombre en tanto supera el estado de inmadurez culpable a través del uso de la razón ilustrada. Ahora, ésta idea se impone en el moderno sistema-mundo en tanto se silencian los otros relatos de la historia, los de los pueblos no europeos, y el ego eurocéntrico se auto instituye, en un espacio lineal, como principio y el fin de la historia:

“La historia universal va de Oriente hacia el Occidente. Europa es absolutamente el fin de la historia universal [...] La historia universal es la disciplina de la indómita voluntad natural dirigida hacia la universalidad y la libertad subjetiva” (Hegel en: Dussel; 1994: p. 13)

A grandes rasgos es esta concepción de la historia como linealidad la que conecta la filosofía de la Grecia clásica y el pensamiento racional/moderno occidental. Los filósofos de la modernidad, releyendo a los clásicos, se preocupan por establecer una linealidad que sustente el proyecto del logos moderno; resultado de estos procesos se instituyen las ideas de progreso y desarrollo, instrumentales y racionales, como motores evolutivos de la historia.

La historia se presenta lineal a la luz del progreso, ese frenesí que produce obsesivamente pasado y que no obedece a ningún ciclo vital, sino a una imagen alegórica que se separa de los contextos de la vida produciendo imágenes en la alteridad que sostienen lo real moderno. La producción incesante de ruinas que se presentan como figuras alegóricas le ha permitido verse triunfal y moderna aún cuando la catástrofe se le presente innegable.

Benjamin nos acerca al concepto de historia a partir del *Angelus Novus*, un cuadro de Klee que representa a un ángel a punto de alejarse de algo a lo que está mirando con los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas desplegadas. El progreso actúa como la tempestad que empuja al ángel de la historia hacia el futuro, al cual le da la espalda, pues ha vuelto sus ojos hacia el pasado. Frente a sus ojos, donde nosotros vemos una cadena de datos, un archivo, él ve ruinas que la tempestad del progreso va arrojando a sus pies, donde se amontona de la monumental catástrofe (W. Benjamin; 2008)

La historia aunque se muestra entonces inserta en un proceso de carácter destructivo, produce significaciones (ruinas-hechos-objetos) que permiten a la conciencia humana contener un devenir caótico, hay allí un doble proceso: de destrucción y conservación. En Benjamin la armadura de lo moderno es la alegoría, la que produce estas significaciones que sostienen el concepto de historia moderno. *“La figura clave de la alegoría temprana es el cadáver. La figura clave de la alegoría tardía es en cambio la <<rememoración>> La <<rememoración>> es el esquema de la transformación de la mercancía en objeto de coleccionista”* (Benjamin; 2008: p. 300).

Estas significaciones están encadenadas al logos moderno que se imagina como resultado consumo de un largo proceso para hacerse civilizado. Buscan encadenarse en una continuidad temporal que tendría como destino una particular conciencia histórica, moderna/colonial. Ésta se valida frente a la orificación del pensamiento “salvaje”, que se proyecta mítico, ilusorio, mágico, irracional.

La concepción moderna de La Historia, entonces, pretende proyectarse como una forma de conocimiento propio de una conciencia histórica civilizada. Interpreta los hechos históricos particulares (regionales, locales, mundiales) como manifestaciones de una continuidad histórica universal y total: la cronología lineal es el código con el cual encuentra inteligibilidad el conocimiento histórico moderno.

Aunque Levi-Strauss no contempla la crítica a la mirada eurocéntrica del devenir histórico, desarrolla algunos postulados pertinentes a este proyecto para establecer puentes analíticos entre historia y mito. Según este, la tendencia a la totalización el devenir histórico y por ende de los hechos históricos, es natural de las sociedades así como de

los individuos particulares, los cuales hacen una configuración del devenir histórico semejante a la social en tanto comparten la tendencia a totalizar.

De acuerdo con esto señala la paradoja del interpretante que agencia este proceso de significación de la historia:

“...por hipótesis, el hecho histórico, es lo que ha pasado realmente; pero ¿dónde ha pasado algo? Cada episodio de una revolución o de una guerra se resuelve en una multitud de movimientos psíquicos e individuales; cada uno de estos movimientos traduce evoluciones inconscientes, y éstas se resuelven en fenómenos cerebrales, hormonales, nerviosos, cuyas referencias son de orden físico o químico... Por consiguiente, el hecho histórico no es más dado que los otros; es el historiador, o agente del devenir histórico, el que lo constituye como abstracción, y como si estuviese amenazando de una regresión al infinito” (Levi-Strauss; 1997 [1962]: p.372)

La historia plantea el problema de la significación en razón de que tiene como condición la elección; de regiones, épocas, grupos, individuos, iconos, como figuras discontinuas que resaltan y son interpretadas como particularidades de una continuidad que sería apenas un telón de fondo, *“Una historia verdaderamente total se neutralizaría a sí misma...”* (como la imagen histórica que evoca el folclor de origen). Nos ofrece luces para considerar en cómo se encuentran Historia y Mito:

“Lo que hace posible la historia, es que un subconjunto de acontecimientos, para un periodo dado, tiene aproximadamente la misma significación para un contingente de individuos que no han vivido necesariamente esos acontecimientos, que pueden, inclusive considerarlos a varios siglos de distancia. Así pues, la historia nunca es la historia, sino la historia-para” (Levi-Strauss ;1997 [1962]: p. 373).

A diferencia de la Historia como motor de cambio, el Mito tiene el papel de conservar e inmovilizar los hechos históricos, los personajes, las maneras sociales de valorar y otorgar sentidos, universales para todos los miembros de una sociedad. La mitología tiene un carácter estático “encontramos los mismos elementos mitológicos combinados de infinitas

maneras... Por el contrario, la historia tiene un carácter abierto, que *“está asegurado por las innumerables maneras de componer y recomponer las células mitológicas o las células explicativas, que originariamente fueron mitológicas”* (Levi-Strauss; 1992: p. 72).

La mitología entonces buscará unir futuro-presente-pasado para asegurar la permanencia de los valores sociales ante el devenir histórico. Ahora, es en el momento ritual donde se juntan estos dos tiempos, mítico e histórico; a diferencia del devenir histórico lineal, la interrupción en lo cotidiano permite que emerja el pasado (y el futuro), ya no como continuidad lineal sino como ruptura que evidencia un ciclo donde el pasado se presenta vivo, una realidad viva, re-vivida, re-creada, pura condición de futuro. Siguiendo a Levi-Strauss, el ritual tiene la función de:

“...superar e integrar tres oposiciones: la de la diacronía y la de la sincronía; la de los caracteres periódicos y aperiódicos que puedan presentar la una y la otra; por último, en el seno de la diacronía, la del tiempo reversible y la del tiempo irreversible, puesto que aunque el presente y el pasado sean teóricamente distintos, los ritos históricos transportan el pasado al presente” (Levi-Strauss; 1997 [1962]: p. 343)

Ahora, ¿no son las guerras y las epopeyas tiempos rituales? ocurre allí la interrupción radical del devenir cotidiano y una profunda re significación del tiempo; se evocan héroes, tiempos y valores míticos generalmente en forma de cantos épicos; se exalta la permanencia/resistencia de un nosotros atemporal; se trae el pasado al presente y se personifica todo esto en el combate.

La manifestación popular más contundente para la expresión histórico-mítica de los pueblos ha sido la poesía oral. Los corridos, que narran la experiencia popular con un campo discursivo, emotivo y sonoro, pertenecen a aquella categoría. Allí se presenta el poeta épico en un marco narrativo bajo el cual prima la emoción a provocar, sobre la información que contiene la narración (Zumthor; 1991).

3.1 Las manifestaciones de la palabra en lo llanero criollo y su carga simbólico-imaginaria

“las mentiras son verdades a’ según quién las inventa”

Provervio llanero

“Los Cachos”, relatos con gracia y exageración que tienen como materia prima la fantasía, son prácticas de la cultura oral que tiene lugar en el llano tradicional y definen integralmente la cultura llanera criolla. A través de ellos se transmite la experiencia fantástica con la narración de casos, cuentos, memorias y chistes que reproducen la épica que exige la vida y trabajo en el llano. En estos relatos triunfa siempre la imaginación, la picardía, lo inverosímil, en últimas la habilidad para crear algo totalmente nuevo, una solución extraordinaria a situaciones comunes.

“Esta es una historia verídica que me sucedió hace unos treinta años. En esa época pa’ viajar a Puerto Carreño se sufría mucho. Había muchísimos esteros que de verano dejaban pasar los carros, pero ya pa’ la época de semana santa eso se ponía muy difícil. Ahí pa’ la salida del bajo e’ La Culebra hay un esterón de los más grandes del llano, y yo que vivía por ahí cerca, en esa época siempre trabajaba con mis animales sacando los carros que quedaban atascados. Yo tenía en esa época un buey como un camión de grande, un güio como un poste de la luz de grueso y de más de veinte brazadas de largo, y tenía a mi consentido, el toñeco e’ la casa, mi morroco, era un animal sin mentir, como el rancho e’ los marranos de grande.

Esa semana santa justo llega una tracto mula y se entierra ahí ya saliendo del bajo e’ La Culebra. Entonces llamé a Candelo, que es un jodío amigo mío, y le dije:

— *Candelo, por qué no hacemos este trabajo; ahí están esos tres animales que tragan mucho y tienen muchísima fuerza pa’ sacar esa tracto mula de ese bajo; están pagando trescientos mil pesos, vaya a la casa y tráigase el güio.*

Al rato volvió Candelo con el bicho. Claro, eso lo amarramos a la pata de una palma e’ moriche y la otra punta la amarramos al aparato. Le pegó ese jalón ese

animal y movió esa tracto mula, la dejó como a dos metros de sacarla, pero el güio se me reventó en tres pedazos. Entonces saqué de ahí a mi animal y rápido lo cosí con naylo' de ese de cuerda de arpa y quedó bien. Se recuperó el animal. Le dije entonces a Candelo:

— *Candelo mire, solo nos faltan dos metros, vaya tráigase el buey.*

Llegó Candelo al rato con el buey, un animal muy descomunal de grande, pesaba como diez toneladas. Lo amarramos y le pegó el templonazo, y cuando iba como a veinte centímetros de sacarlo se reventó ese buey de la fuerza que hizo. Lo sacamos, lo cosimos y quedó bueno también. Yo preocupao porque nada que podíamos sacar ese aparato de ese atolladero, le dije:

— *Candelo, esa tracto mula está a jeme e' gato chiquito, no joda; aquí no hay de otra que traer el morroco.*

Se fue Candelo chico. Se echó casi todo el día y llegó con el morroco ya por la pura tarde al bajo. Taba gordo ese bicho y casi no le rendía. Le dimos un racimo e' topocho y veinte baldados de agua, le amarramos la tracto mula con unos cables cruzaos por el pecho, le di duro una palmada en las nalgas y arranca ese bicho a jalar no joda; eso movió todo ese aparato de un solo envión y ya faltaban como cinco centímetro pa' sacarlo, cuando por tanta fuerza que hizo, se salió de entre la cusca el bicho, quedó, ahí el carapacho en el piso y siguió jalando empeloto al otro lao hasta que sacó el tracto mula de ese atascadero chico. Yo cobré mi plata y me llevé mi animal pa' la casa, al otro día volvimos por la cusca”

Cachosycuentos.blogspot - recuperado Febrero 2017

Ésta dimensión de lo que no está pero aparece, de la palabra que exagera el significante para detonar la imagen, la imaginación y la fantasía, no ha sido trabajada desde la academia como campo que posibilite comprender los procesos culturales, políticos e histórico-sociales llaneros. No ha sido tenida en cuenta tampoco como lugar estratégico para pensar las manifestaciones culturales tradicionales en el llano, a pesar que lo fantástico se manifiesta como ámbito integral en las narrativas culturales y académicas entorno a la *llaneridad criolla*. Desarrollaremos algunas ideas entorno a esta conciencia mágica en lo llanero, así como algunas definiciones sobre la imagen simbólica y las

representaciones sociales, buscando con esto delimitar y aprehender el campo de lo imaginario social.

Abundantes relatos nos cuentan de un llano poblado de seres fantasmagóricos y fuerzas sobrenaturales con las cuales el llanero criollo establece una relación mágica, una relación animista, que se sustenta según Freud (1982 [1913]) por la creencia en la omnipotencia de las ideas y la necesidad práctica de someter el mundo. Rezos para la mordedura de serpiente, para los gusanos, para el camino, contras, relatos de encuentros con espantos y las estrategias de defensa frente a estos, hacen parte de este sustrato de lo fantástico que sostiene la imaginación llanera.

Los postulados entorno a las manifestaciones de la conciencia animista que realiza Freud en Totem y Tabú (1913) se exponen como parte de un largo y unitario proceso de desarrollo humano que tiene como estado primitivo la conciencia animista de los salvajes y resultado evolutivo la racionalidad instrumental, la ciencia y la civilización moderna occidental. Éste condicionamiento eurocéntrico no debe ser pasado por alto, pues tiene consecuencias concretas en la postura instrumental que prima en el estudio de la magia y la fantasía, la cual reduce su análisis a una mera respuesta funcional frente a un estímulo externo que no se logra resolver en lo real.

Sí bien sus postulados se han difundido en las ciencias sociales condicionados a ésta mirada, las posturas de Freud abren un campo complejo y fértil para el análisis de los procesos de la conciencia, y esto no debe perder validez frente al reclamo de una lectura crítica. No puede desconocerse que concreta las bases para el análisis de los procesos psíquicos, definiendo la naturaleza triada de la conciencia: consciente, preconsciente, inconsciente; más adelante en Lacan (1953) serán la base para plantear la triada topográfica de lo real, lo imaginario y lo simbólico.

Definiendo lo común entre los dos principios de asociación presentes en la magia, de semejanza y de contigüidad, Freud señala un proceso psíquico particular y superior que resulta útil para pensar en la relación entre lo real y la materialidad de lo imaginario: *“La asociación por contigüidad equivale a un contacto directo. La asociación por analogía es un contacto en el sentido figurado de la palabra.”* (Freud; 1982 [1913], p. 115). Éste

proceso de contacto está sustentado en una facultad que el mismo Freud reconoce vital: La facultad mimética.

De acuerdo con Walter Benjamin (2008) la facultad mimética es inherente a la naturaleza, pero la capacidad humana de producir semejanzas resulta vital para los procesos superiores de conciencia humana: *“el don de ver semejanzas que él posee no es sino un rudimento de la obligación, poderosa en otros tiempos, de volverse y comportarse de manera semejante”* (p. 213); señala con esto la necesidad de pensar más allá de la concepción de lo semejante hoy en occidente, pues *“... en otros tiempos el círculo vital que parecía hallarse dominado por la ley de la semejanza era muy amplio; la semejanza gobernaba tanto el macrocosmos como el microcosmos”* (p. 214). Manifestaciones como la danza son producto de la respuesta que el ser humano hace a estas correspondencias a partir de la facultad mimética.

La mimesis encuentra entonces su poder en este proceso superior de contacto, donde se manifiesta una correspondencia concreta entre el objeto y lo inmaterial de éste a través de la representación. Éste principio del contacto nos ayuda a comprender los procesos psíquicos presentes la conciencia mágica, manifiesta su omnipotencia principalmente en la efectividad que tienen los rezos para los llaneros, son la base para entender lo real de la conciencia mágica que define lo llanero criollo en su relación con el territorio y la complejidad de la relación que establece el llanero entre lo real y lo ideal.

“Secreto que cura gusanos, lo digo porque lo se. En el nombre de San Pablo, Jesús, María y José. Animales malignos, yo los conjuro pa’ que se vayan muriendo de uno en uno, y quede limpia la herida. Con Sine Deo, y también quede curada con Dominis Deo...creo...creo...creo... En el nombre del Padre, del Hijo, Del Espiritu Santo. Creo que se morirán todos los gusanos y no quedará ninguno. Amén.” (Saltarín de la Hoz, En Reyes; 2003: p. 40)

“San Pablo que al monte fuistes, por entre pajas anduvistes, bravas culebras pisaste y animales ponsoñosos. San pablo que es tan querido de mi dios tan poderoso, libradme de malos pasos y animales ponsoñosos, estas palabras que digo, las digo con toda fé, en el nombre de San Pablo, de Jesús, María y José”

Sigmund Freud se adscribe en el capítulo sobre el animismo y la omnipotencia de las ideas, en *Totem y Tabú*, a la definición de la magia como un proceso que toma una relación ideal por una relación real. Ahora, otorga bases para cuestionar su instrumentalización, afirmando que en lo profundo aquello que motiva la magia no es un interés funcional, sino el deseo mismo, y la satisfacción de éste (Freud; 1982 [1913]).

Ahora, es necesario precisar el concepto de Representación Social antes, para aprehender lo que refiere a *Lo Imaginario*. Proveniente de la Psicología social, las bases del concepto son propuestas y desarrolladas en principio por Serge Moscovici, que conjugando planteamientos de la sociología y el psicoanálisis concreta una forma de comprender y emplear esta noción dentro del estudio social de lo que ordinariamente conocemos como “sentido común”.

Moscovici renueva el postulado de Emile Durkheim sobre lo que éste denomina *Representación Colectiva*, que vendría siendo una conciencia colectiva, una forma de pensar frente al mundo de los objetos que lo interpelan y lo afectan, ahora, él sociólogo separa esta noción de los fenómenos psíquicos:

“Los hechos sociales no difieren sólo en calidad de los hechos psíquicos; tienen otro sustrato, no evolucionan en el mismo medio ni dependen de las mismas condiciones. Esto no significa que no sean también psíquicos de alguna manera, ya que todos consisten en formas de pensar o actuar. Pero los estados de conciencia colectiva son de naturaleza distinta que los estados de conciencia individual; son representaciones de otro tipo: tienen sus leyes propias...”
(Durkheim, 1898. Citado en: Perea; 1999: p. 5)

El pensamiento de Moscovici sobre las *Representaciones Sociales* se diferencia al de Durkheim y las *Representaciones Colectivas*, fundamentalmente en que para el sociólogo éstas ideas colectivas obedecen más a nociones que se imponen a los individuos, se refiere con esto a procesos más rígidos, estáticos, que el individuo adopta en tanto hace parte de un grupo, pero que no puede transformar.

Contrario a ésta mirada, Moscovici propone el concepto de *Representaciones Sociales*, señalando desde el marco interpretativo del psicoanálisis, que es precisamente allí, en

estos procesos psíquicos, donde se debe entender la representación no como una imposición colectiva sino como una producción social, una idea que se produce y se crea en la interacción social:

“En el sentido clásico, las representaciones colectivas son un mecanismo explicativo, y se refieren a una clase de ideas o creencias (ciencia, mito, religión, etc.), para nosotros son fenómenos que necesitan ser descritos y explicados. Fenómenos específicos que se relacionan con una manera particular de entender y comunicar –manera que crea la realidad y el sentido común- Es para enfatizar esta distinción que utilizo el término “social” en vez de colectivo...” (Moscovici; 1984. Citado en: Perea; 1999: pp. 5-6)

Éstas entradas desde el psicoanálisis resultan útiles para acercarnos a lo imaginario y la imaginación simbólica como inscripciones que instituyen lo social y comprender los procesos que tienen lugar en la institución de lo real en tanto existe esta relación entre una imaginación colectiva y la realidad socialmente construida. Armando Silva afirma: *“Esta visión de imaginarios como construcción social de la realidad será la consecuencia de entender los imaginarios antes como inscripción psíquica, pues es a partir de este hecho que los seres humanos somos poseedores de una lógica representativa”* (Silva; 2004: p. 23).

El proceso por el cual se producen estas representaciones no es nada simple, y con Moscovici se reconocen dos aspectos fundamentales. Uno, es un proceso que atañe a la comunicación, entendida además como un lugar estratégico para crear, no de imposiciones deterministas; y dos, es un campo conflictivo, donde ocurren negociaciones frente al poder, un campo hegemónico.

Estos dos aspectos son los que profundiza Stuart Hall, quién señala la necesidad de ahondar en la relación con el lenguaje. Es mediante éste que en la mente humana se realiza la producción de los conceptos que conjunto al proceso de representar, producen sentido sobre el mundo y sus dimensiones “real” o imaginaria. Lo que opera entonces en este proceso es una lógica representativa, transversal a la producción misma de lo que conocemos, del mundo:

“Representación es la producción de sentido de los conceptos en nuestras mentes mediante el lenguaje. Es el vínculo entre los conceptos y el lenguaje el que nos capacita para referirnos sea al mundo ‘real’ de los objetos, gente o evento, o aun a los mundos imaginarios de los objetos, gente y eventos ficticios[...] La relación entre las ‘cosas’, conceptos y signos está en el corazón de la producción de sentido dentro de un lenguaje. El proceso que vincula estos tres elementos y los convierte en un conjunto es lo que denominamos <<representaciones>>” (Hall; 1997, pp. 4,6)

Ahora, habrá que diferenciar entre lo imaginario propiamente dicho y lo simbólico, con este fin Armando Silva (2004) aclara esta diferencia basándose en las distinciones freudianas entre los procesos primarios y secundarios de la conciencia, señalando que los primeros tienden a una satisfacción natural del placer: lo imaginario; y los segundos son elaboraciones a través de códigos y palabras: lo simbólico. Propone Silva para ir acotando un horizonte teórico y metodológico de trabajo: *“Se puede decir, lo simbólico, la palabra, la elaboración secundaria y lo imaginario, las huellas, lo anterior a la palabra (antes del Edipo), el deseo sin codificación secundaria, el otro orden que alimenta y prefigura lo simbólico”* (Silva; 2004, p. 19)

Entonces el proceso de representar como proceso de producción de sentido donde interviene el lenguaje, los conceptos y los signos, está atravesado por los procesos de significación que ha estudiado la semiótica. Frente a esto Armando Silva (2004) señala la importancia de la lingüística para entrar a analizar los procesos de significación asociados a los que son propios de la representación social del mundo. Recoge la triada que Pierce propone para dar cuenta del proceso de significación *Primeridad, segundidad y terceridad: Representamen, Referente e Interpretamen*; y a partir de ésta Silva explica su importancia en el proceso de representar:

“Un signo representa la idea que produce o modifica. Es un vehículo que transmite a la mente algo desde afuera” es decir, **la primeridad**, que es pura posibilidad; *“Aquello que representa se llama su objeto”* **la segundidad**, lo real, el objeto... *“aquello que transmite su significado y la idea que origina su interpretante”* **la terceridad**, la representación (Silva; 2004: p. 24)

Entonces, acercarnos a las representaciones sociales implica reconocer que representando nuestra realidad la producimos, ahora, estudiarlas implica estudiar el lenguaje, pero también lo que hay más allá de este, la imaginación como producto de un deseo latente que se revela bajo esta forma.

De acuerdo con este horizonte de estudio, consideramos en esta investigación abordar las narraciones que hacen parte de la matriz cultural llanera criolla, y son producto de un circuito cultural principalmente oral, como una compleja red simbólica donde lo imaginario popular reproduce su huella, donde se instituyen significaciones sociales anteriores a la palabra que permiten entrever potentes imágenes y sentidos entorno a aquella matriz cultural. Nos interesa la potencia creadora de estas narraciones en el presente, más que en el pasado, su dimensión simbólica e imaginaria como forma de configurar e intuir a distintos niveles una red de imágenes, ideas, sentimientos, significados, códigos, representaciones que configuran lo social como lo real entre los individuos que comparten un ámbito cultural determinado.

Para Gilbert Durand, la dimensión de la imagen es primordial para entrar a hablar de la imaginación simbólica y lo imaginario. Plantea dos maneras de representación de la conciencia en el mundo, una es directa, cuando la cosa misma aparece en la mente y la percepción; la otra indirecta, allí lo ausente que no puede presentarse ni en la mente ni en la percepción se manifiesta por una imagen.

Gilbert Durand (1964) parte del hecho de que el pensamiento occidental ha alimentado un desprecio frente a los productos de la imaginación. Un largo proceso de de-valoración que ha sufrido la *phantasia* en el pensamiento occidental, que ha resultado en el distanciamiento del estudio y tratamiento sobre la dimensión de lo imaginario. Éste se remonta a la Grecia clásica y los postulados platónicos que con la alegoría de la caverna instituyen la desconfianza entorno a la imagen y su latente engaño, así como sobre la imagen en la poesía imitativa y su condena a ser desterrada de la ciudad a razón de su naturaleza ingobernable en el marco del proceso de racionalización de la política.

A partir del establecimiento de una contradicción irresoluble entre el orden de lo real y la imaginación con la consagración de un concepto de verdad transcendental, se ha minado la posibilidad para pensar las expresiones de lo fantástico y la imaginación más allá de la

desconfianza o el hecho folclórico, dejando como única vía para pensarlas un marco que las ubica en subordinación y dependencia frente a la funcionalidad del pensamiento racional instrumental.

Las manifestaciones de la palabra en el llano, como rezos, cantos, cachos, corridos, casos y cuentos, generalmente se han tomado desde la mirada funcional, como instrumentos o resultados instrumentales de procesos racionales dependientes de instituciones generalmente del orden económico-funcional. Ahora, sería una profunda torpeza negar la relación vital que tiene una manifestación como el canto con el trabajo de llano, así como desatender el hecho de que la ganadería extensiva es la base material de la matriz cultural llanera criolla.

Consideramos que aunque la relación vital entre ganado, caballo y cultura llanera criolla es indebatible, en este lugar se produce una trampa epistemológica cuando se trata de afirmar las características que definen la cultura llanera. Si bien se reconoce la complejidad y diversidad de procesos sociales y culturales que intervienen en la configuración histórica de lo llanero (la conquista, aculturación, reducción indígena, esclavitud, ocupación), en la matriz de pensamiento que las interpreta prima la búsqueda de la linealidad, la homogeneidad, finalmente la perspectiva que ratifica la continuidad entorno a la visión occidental de “progreso”, y con esto, la interpretación racional-funcional de lo que constituye la cultura llanera:

“Es aquí entonces, en este espacio lejano, solitario, distanciado del mundo... donde como hemos señalado se ha necesitado de la capacidad de autoabastecerse, de bastarse de sí mismo, de ser centro en medio de enormes sabanas solitarias, donde el llanero también se ha visto en la necesidad de interpretar el mundo y relacionarse con él a su manera, produciéndose con esto un conocimiento y un sentimiento propio basado en sus experiencias y necesidades, que hoy representa parte de lo que significa ser llanero” (Reyes; 2004: p.34)

Ésta interpretación, en la cual la racionalidad de la institución del trabajo de llano y la capacidad funcional frente a la necesidad de autoabastecerse, es anterior al hambre del hombre por el conocer, por la imaginación, por el deseo y el sentir, limita el estudio de lo simbólico y lo imaginario, aún cuando estos procesos están presentes en todas las

relaciones sociales. La mirada de Castoriadis (1985) no niega lo evidente del papel funcional que cumplen las instituciones en la sociedad, y sin el cual no podría concebirse esta. Cuestiona ésta visión, eso sí, en tanto reduce el lugar de la institución en la sociedad a ser producto en una relación lineal entre una necesidad real y una racionalidad funcional, dejando de lado la vitalidad de lo simbólico:

“Todo lo que se presenta a nosotros, en el mundo social-histórico, está indisolublemente tejido a lo simbólico. No es que se agote en ello. Los actos reales, individuales y colectivos -el trabajo, el consumo, la guerra, el amor, el parto-, los innumerables productos materiales sin los cuales ninguna sociedad podría vivir un instante, no son (ni siempre ni directamente) símbolos. Pero unos y otros son imposibles fuera de una red simbólica” (Castoriadis; 1985: p. 201)

El filósofo griego Cornelius Castoriadis señala la necesidad de comprender la potencia creadora del imaginario para instituir lo social en sí mismo, más allá de la reducción de lo simbólico y lo imaginario a cumplir un papel funcional en la institución, y la alienación como un error a ser superado que hace la mirada económico-funcional. Cuestionando la definición que ésta realiza de las instituciones como soluciones exclusivamente racional-funcionales de la conciencia humana frente al mundo, Castoriadis afirma que *“la institución es una red simbólica, socialmente sancionada, en la que se combinan, en proporción y relación variables, un componente funcional y un componente imaginario”* (Castoriadis; 1985: pp. 227-228)

Interpela a Marx en relación al lugar que otorga a la alienación, aquello que no está pero se hace presente como aparato de dominación del mercado, como reducto de la vida religiosa que se explica en el fetichismo de la mercancía y debe ser superado. Para el filósofo alemán, es producto de una deficiencia provisional que será superada por el comunismo, es decir, es resultado de la imposibilidad del hombre por resolver en lo real el problema, por lo cual apela a la imaginación. Deberá ser superada en la medida en que la racionalidad humana alcance su madurez frente a la historia y libere a los hombres de este error.

Contrario a esta visión, Castoriadis argumenta que la imaginación no resulta de una imposibilidad, de una carencia, sino por el contrario de una potencia creadora que

transforma el mundo real permitiendo la constitución de relatos coherentes, ligando discontinuidades. Es aquello anterior a la representación, aquello que la detona, sin lo cual no podrían producirse los sentidos más básicos de la conciencia humana en el mundo:

“Digamos que la imaginación es una “función” de este alma (e incluso del “cerebro”, aquí no molesta). ¿En qué consiste esa “función”? Entre otras cosas, como hemos visto, en transformar las “masas y energías” en cualidades (de manera más general en hacer surgir un flujo de representaciones, y -en el seno de éste- ligar rupturas, discontinuidades), en saltar del gallo al burro y de mediodía a las dos de la tarde” (Castroriadis; 1994, p. 1)

Para este filósofo:

“la alienación, es la autonomización y el predominio del momento imaginario en la institución, que implica la autonomización y el predominio de la institución relativamente a la sociedad. Esta autonomización de la institución se expresa y se encarna en la materialidad de la vida social, pero siempre supone también que la sociedad vive sus relaciones con sus instituciones a la manera de lo imaginario, dicho de otra forma, no reconoce en el imaginario de las instituciones su propio producto” (Castroriadis, 1985; p.)

Este momento imaginario se vincula a la forma en que aparece la representación en el plano inconsciente de estos y se convierte en imaginario social cuando se encarna en instituciones a través de un *magma de significaciones imaginarias sociales* que comparten los individuos. Comprender el poder de lo imaginario implica ubicarlo en un campo que Castroriadis ha señalado como lo social-histórico, es decir, entre la estabilización, relativa al orden de lo social: *lo instituido*; y la dinámica histórica que impulsa la transformación: *lo instituyente*.

No negamos ni desmeritamos la importancia de los estudios históricos, económicos, políticos y literarios de un periodo tan importante como los años 50's, así como sobre la figura de Guadalupe Salcedo Unda. La búsqueda de comprensión sobre los fenómenos que han instituido las bases materiales de la violencia política en Colombia, resulta un

esfuerzo fundamental para un país que necesita tramitar lo estructural de los fenómenos sociales violentos, así como las significaciones colectivas que han sostenido su reproducción.

Proponemos abrir un camino para una entrada alterna al estudio de la violencia de los años 50 en los llanos orientales y la figura de Guadalupe Salcedo Unda: la red simbólica e imaginaria que se sustenta en una matriz cultural oral y que representa sus luchas e imagina la potencia épica, no solo de sus combates, sino de la condición llanera frente a una política del nosotros. Como principio de análisis reconocemos que nos acercamos a manifestaciones de una matriz cultural oral más que a textos, y es con esta perspectiva que abordamos los corridos guadalupanos como manifestaciones orales que reproducen una épica cultural, producida, recreada y representada a través de la narración oral llanera en el presente.

Los imaginarios sobre lo llanero, así como sobre las gestas de Guadalupe y su gente que se presentan y reproducen en la actualidad, están mediados por diversos lenguajes y representaciones institucionalizadas desde los entes administrativos regionales. Éste proceso se inscribe en aquel escenario de mundialización de la cultura señalado por Renato Ortiz (1997), donde los procesos del mercado sustraen la profundidad de lo cultural en lo local y exaltan características superficiales y globalizantes, que resignifican el valor cultural de procesos de significación y símbolos localizados.

3.2 Reproducción de la Épica Insurgente

*“...si usted quiere matar gente
tiene que estudiar el terreno
¡Porque pelear en los llanos
no es sembrar papa en el cerro!*

*El llano tiene su historia,
tiene su más y su menos
y en la independencia que hubo
ganaron por los llaneros
¡Y en el Puente'e Boyacá
buena victoria obtuvieron!*

*¡Aaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaa
aaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaa!*

*Y esto figura en la historia
como un caso verdadero:
un día catorce de junio
bajó un escuadrón llanero
a ponérsele a la orden
a Guadalupe Salcedo.*

*Araucanos y metenses
y también casanareños*

*marcharon hacia Orocué
con entusiasmo y esmero
¡Para pelear pecho a pecho
como en los tiempos primeros!
¡tiempos primeros!”*

Entrada a Orocué - Alma Llanera

*“Fue en el día nueve de abril
que el mundo estalló en violencia
porque una gente asesina
pagada con indulgencia
mató al poder de mi pueblo
que iba pa' la presidencia:
don Jorge Eliécer Gaitán,
un hombre de gran sapiencia”*

La muerte de Gaitán -

Aquello que define la canción épica en general, esquivando las definiciones cerradas al texto y su estructura, es principalmente su carácter narrativo. Siguiendo a Zumthor: “se podría decir que epopeya y épico no son más que designaciones de la poesía oral basadas en la palabra griega *epos*..., que en Homero remite simplemente a la palabra llevada por la voz”. Distingue este autor la epopeya como “una forma poética culturalmente condicionada, por tanto, variable”... y lo épico como una “clase de discurso narrativo relativamente estable, definible por su estructura temporal, la posición del sujeto, y una aptitud general para asumir una carga mítica que le independiza con relación al acontecimiento” (Zumthor; 1991: p 110).

Las experiencias que aquí toman forma de epopeya llanera se encuentran entrelazadas con relatos de vida de algunos de sus protagonistas, y en ese sentido transitaremos entre historia-mito de *la revolución de los llanos* guiados por las voces de los propios agentes de la historia. Ninguna pretensión museística tiene esta perspectiva frente a la historia,

pues este recorrido entre corridos de la revolución y testimonios de vida nos permite reconocer que *“No existe <<edad heroica>> y el <<tiempo de los mitos>> no es el de la epopeya: sólo existe la incesante fluidez de lo vivido, una integración natural del pasado al presente”* (Zumthor; 1991: p 115). Aunque la información del poema pueda modificarse con el paso de los tiempos y las circunstancias cambiantes, en la memoria queda lo que con el paso de los hechos históricos cambiantes continúa siendo importante para la sociedad.

Gregorio Flórez, nacido en Maní - Casanare, vio atravesada su adolescencia por el recrudecimiento de la violencia de los 50. Sus dos hermanos mayores, Prudencio y Pedro Flórez, mayores que él, se habían adherido ya a las tropas de los comandos llaneros.

“Pues yo cuando tenía 12 años, oí que venía por esa costa un comandante recogiendo gente, porque la guerra se iba a formar... Apenas montó de presidente don Laureano Gómez, eso sí el todo fue haber cogido el puesto y echó a llegar ejército... Y allá cerca de Maní habían dos Hatos, que uno lo llamaban La Porfía y el otro se llamaba Floresta, que eran de señores conservadores. Un tipo de arriba, conservador... y echó a llegar ejército y a llegar ejército y echaron a agarrar gente y a matar, y a matar.. y a matar...” (Entrevista a Gregorio Flórez; 2013).

Prudencio, hermano mayor de Gregorio, había prestado servicio militar en Sogamoso y ya tenía un entrenamiento militar, por lo cual su vinculación al comando guerrillero que acampaba en las cercanías de Maní era obligatoria; nos habla de las razones de la lucha entorno a una afirmación que evoca la épica de una defensa general del territorio, y con éste, del mismo ser llanero:

“...Como iba a ser que se iban a apoderar del llano y a sacar toda la gente del llano... y ahí fue que hubo la vaina, porque era que no se podía, no se podía, eso no fue porque uno quiso, sino por qué le tocaba, por qué si no” (Entrevista a Prudencio Flórez; 2013)

Gregorio, por su lado, tras estar preso por el ejército sobrevivió a un tiroteo entre un comando guerrillero y el ejército, del cual salió victorioso el primero. Nos comenta sobre su adhesión al comando de Guadalupe Salcedo:

“...Y dijo Carpintero: ay negrito, camine nos lleva al pueblo usted otra vez, porque nosotros no sabemos aquí pa’ donde vamos a coger..., y le dije no no no no, calle la boca, yo que voy ir po’ allá, ya que me salvé de estas aquí, yo me voy con Guadalupe... que voy a volver dígame allá...” (Entrevista a Gregorio Flórez; 2013).

Es recurrente esta reflexión, que siendo simple, nos invita a pensar como móvil primario de la resistencia armada en los llanos de los 50, una necesaria defensa de la vida, como individuos, pero sobretodo como llaneros. Si bien se reconocían como liberales, su insurrección tomó como bandera defender los llanos, sobrevivir a la guerra que se había desatado por un enemigo claramente definible y externo: Conservadores y sus aliados, asociados con los “los cerros” (la cordillera) y sus pobladores:

*“...si usted quiere matar gente
tiene que estudiar el terreno
**¡Porque pelear en los llanos
no es sembrar papa en el cerro!”***

*“El veinte por la mañana
bajó otro avión bombardero,
¡Bombardeando a Trinidad,
un pueblo que estaba en duelo!”*

*“**Cuando bajaron las tropas**
fue la gran persecución
matando a los inocentes,
pa’ demostrar su valor.”*

Ahora, aquellos que **bajan** y apoyan la insurrección llanera deben ser necesariamente calificados con un atributo que identifica a los llaneros en todas sus manifestaciones narrativas:

*“Muchos **hombres valientes**
al ver humillado el pueblo
se bajan a Casanare
y organizan su refuerzo”*

Ésta violencia, narrada a partir del devenir histórico de los años 50's, es impuesta por ese enemigo externo ubicado más allá de esa frontera política, natural, económica, representada en la cordillera, parecía tener como objetivo principal el querer exterminar toda una cultura, todo un territorio. Se reconfiguran aquí reclamos históricos propios de una región relegada por el orden de la nación, con estructuras del orden mítico que narran la resistencia atemporal de un superego comunitario, un espíritu llanero heroico.

<p><i>“...sobre la Revolución. La Revolución del Llano fue gran colegio de honor que lo tuvo Bejarano, de fuego en el interior en la nueva Independencia que con grandeza y de valor va recordando a Bolívar nuestro gran libertador por eso el pueblo llanero hace gran exclamación, pidiendo su libertad porque es la herencia mejor ¡que nos dieron nuestros padres después del yugo español! ¡Tralayalá, después del yugo español! Casanare, tierra mía, de toda mi estimación donde luchan los llaneros por sostener su opinión es una tierra gloriosa</i></p>	<p><i>que tiene nuestra nación sacudida por la ráfaga y metrallas del avión, por la inhumana violencia que sacude a la nación tierra llanera te adoro con todo mi tierno amor porque en ti tengo mi fe y en ti está mi salvación ¡Gabán, gabán, y en ti está mi salvación! Cuando bajaron las tropas fue la gran persecución matando a los inocentes, pa' demostrar su valor. Juro ante Dios y la virgen que nunca tendrán perdón y es que ellos a nuestra tierra, le tienen mucho rencor y una ira extraordinaria como poco de traición”</i></p>
--	--

Campeños de Colombia - Alma Llanera

La defensa de esa llaneridad incitó generar procesos más allá de las armas, impulsó la defensa y el fortalecimiento del tejido social, no sólo se defendía la vida, resultaba

principal la reproducción de un orden moral. En la épica popular llanera, cantada en corridos, o contada en relatos, el sostenimiento de valores morales es clave para la exaltación de los héroes, así como para el reconocimiento y trámite de un pasado cargado de brutalidad y violencia extrema.

De acuerdo a lo planteado por Zumthor (1991) la acción del performance es el principal factor constitutivo de la poesía oral, más que un “saber-hacer” y de un “saber-decir”, lo fundamental es “saber-estar”, en el instante y en el espacio, frente a la comunidad que escucha y presencia la narración, allí se reconfigura cíclicamente la memoria cultural llanera. Cuerpo y voz activa y alegre frente al territorio, son constitutivos de la narración épica que recrea el pasado en sucesivos presentes; este saber-estar donde se reproducía la memoria y la experiencia cultural llanera estaba anclado a la relación entre un lugar (el ható) y unos tiempos concretos (los del trabajo de ganadería y el parrando):

“La letra de este corrido o décima como me la enseñó ese señor, mas o menos en el 70 que estaba yo de mensual en pupure, había un señor Enrique Sánchez que él fue de la revolución, estaba trochando unos caballos y él de parte tarde se ponía a tocar en un requinto y yo lo oía yo estaba joven y me gustaba espumarle los caballos al hombre con el compromiso de que él me enseñaba décimas entonces él me dictó esa décima yo la copié la aprendí, y ahí la fui practicando cuando ya empecé a parrandear” (Víctor Espinel en Corridos Libertarios - MDL4; 2013)

La profunda reconfiguración de las dinámicas de ocupación económicas en el territorio, ha desencadenado durante las últimas décadas radicales cambios también en las topografías de la identidad y la cultura llanera. Los espacios de reproducción de la memoria y la identidad cultural llanera se han ido trasladando de los hatos, parrandos y sabana a centros urbanos, parques temáticos, festivales, museos, escuelas de música y baile. Éste proceso no se ha venido dando únicamente en el espacio físico, ha intervenido principalmente la forma y el sentido de lo simbólico, donde necesariamente se han reconfigurado los procesos de significación frente al territorio, el mapa ha cambiado.

La denominada Revolución de Los Llanos, como la nombraron los combatientes y poetas épicos del llano, ha sido analizada y abordada como un proyecto político incompleto o mutilado. Es decir, el análisis se ha priorizado sobre el hecho de que la organización

rebelde no proyectó transformaciones concretas sobre los procesos de producción locales, la relación del peón con las jerarquías en el hato, ni con las dinámicas de tenencia de tierras, así como tampoco concretó una ruptura certera con la burguesía Liberal (Barbosa Estepa, 1992); (Villanueva Martínez, 2012), la historiografía ha señalado la subordinación del levantamiento popular frente a un proyecto político organizado por la élite regional, el cual quedó huérfano a medio camino.

De la misma forma, se vieron truncados procesos que comenzaban a proyectarse con más fuerza tras los congresos guerrilleros, sobre todo luego del último, desarrollado en Junio de 1953. Allí se discutió la actualización de unos códigos guerrilleros a otros más progresistas y que proyectaran más allá de los comandos, al llano. Al mismo tiempo se proyectaba allí la autonomía radical frente a la dirección nacional liberal, fue allí donde se decidió declarar en la jefatura máxima de las Guerrillas del Llano a Guadalupe Salcedo Unda. Poco de esto pudo desarrollarse, poco se llevó a la práctica; apenas estaban asimilándose en los distintos comandos las discusiones y decisiones tomadas cuando llegó la noticia de la desmovilización, la entrega de armas se había acordado. La paz se había firmado.

Como proceso cultural la Revolución de Los Llanos es un lugar de resistencia, recreación y recuerdo; en las narrativas populares este periodo se constituye como relato colectivo sobre el pasado del llano, un pasado heroico y autónomo. Distinto al análisis político del proyecto llanero, la épica popular, aunque reconoce una ingenuidad política, recurre a este y lo recrea como escenario de lucha donde pervive el alma de la cultura llanera. La revolución de los 50's como lugar para recrear el pasado, ha tejido uno de los ejes más fuertes donde pervive la épica, no sólo guerrera, sino cotidiana de los llanos. Para los llanos, el recurso épico dentro de las prácticas de la memoria, es el alma donde subsisten la leyenda y la fantasía que caracterizan la tonalidad de la memoria y la narración en la cultura llanera.

Durante el 2013 se llevó a cabo un proyecto del Ministerio de Cultura en la región llanera que se enmarcaba en una serie de proyectos que cuestionando un relato único de libertad e independencia nacional, buscaban la emergencia de relatos regionales múltiples y diversos, frente a la idea de libertad. La narrativa épica llanera ("los corríos"), fueron el eje de este proyecto participativo que buscó detonar un escenario de diálogos conflictivos

entorno a la constitución histórica de la región alrededor de una pretendida unidad proyectada desde el imaginario central sobre la región.

Incitando el reconocimiento comunitario de los relatos épicos llaneros, su incitación a la acción y la emoción, la imaginación de una identidad auto-referenciada y la recreación a partir del aprendizaje mimético del verso, la radio y el video, las comunidades participantes se reconocieron como productoras de relatos propios, épicos en tanto exaltan una forma de habitar y actuar en el mundo frente a un campo de poder cultural que ha pretendido unificarle y silenciarle.

*“Pienso mucho en los colonos
que llegaron asustaos
huyendo de la chulava
a esconderse en estos laos*

*También en Dumar Aljure
Carlos Páez y otros cuajaos
Que se pararon de frente
Pa’ que se vieran enfrentaos*

*Por unos colonos bravos
Trabajadores y honraos
Que unos añitos más tarde
Vivirían muy amaños
[...]
Fundaron un pueblo hermoso
Fuentedeoro lo han llamao
Municipio platanero
Del Ariari en todos laos*

*Ser llanero en Fuentedeoro
Es un trabajo pesao
Canta y baila joropo
Como arepa ‘e maíz pelao*

*Ser cultura diferente
Autónoma y bien formada
Por memorias de otras partes
Y llanera fusionada*

*Señores gobernadores
Ministros y diputados
No solo somos llaneros
Somos de todos laos”*

**Memorias de un llanero Fontorense –
Mauricio Mendieta; Memorias de la
Libertad MDL4**

La política del narrarnos, de la voz que se auto-representa y pone en relación el pasado silenciado, con el presente y el futuro reclamado por las comunidades. Que toma posición frente a las representaciones hegemónicas que han neutralizado las luchas de poder, permite reconocer la complejidad de los reclamos históricos de las comunidades con raíces en el pasado.

Las formas en las que los llaneros, y en general las clases populares han narrado sus propio devenir histórico, sus luchas y emociones, sus territorios y su cultura, es la base

misma de su condición histórica, de su posibilidad de cambio. Condiciones materiales e imaginarias de transformación histórica no están separadas de esa matriz cultural otra que se ha formado compleja y múltiple.

3.3 Héroe: El bandido social y el Imaginario radical

*“Guadalupe los equipa
con fusil y cartuchera
para pelear pecho a pecho
y defender la bandera.
¡Y defender la bandera!*

*Guadalupe tenía un sabio
hablaba de cielo a tierra
sabía las ciencias ocultas...
como buen mago de veras,*

*de la montaña de Cuiva
vino a la tierra llanera,
a darse cuenta del llano
por qué era que estaba en guerra”*

Colombia es la patria mía – Alma Llanera

Al preguntar de manera informal y en medio de una conversación, por Guadalupe Salcedo en algunas localidades del Casanare (sobre todo en las localidades menos urbanizadas o a personas con ascendencia en la región), el relato que se presenta está colmado de atributos morales sobre su figura, evocando *su valentía, su nobleza, el amor por su tierra llana, su habilidad como militar y como llanero, y –en menor medida- como músico.*

Ahora, usualmente comentan haber tenido algún tipo de relación con él, haberlo ayudado a esconderse, o simplemente haberlo visto. Si la conversación ha permitido entrar en

confianza, al preguntarle por el rumor popular sobre una supuesta dimensión mágica de Guadalupe, que lo apoyaba en sus acciones guerrilleras, la gran mayoría comenta: “*eso es lo que dice la gente...*” Luego de esta declaración algunos afirman la posibilidad de esto en tanto en los llanos “*eso es común verlo, que la gente se hace rezos y baños y esas cosas...*”; otros, y este es tal vez el imaginario más interesante, afirman el hecho mágico alrededor de su madre, pues vinculando una relación directa entre la brujería y la “raza” sáliba de aquella, comprueban el rumor en cuestión; otros pocos, desmeritan el hecho apelando a la innegable mentira de esas manifestaciones mágicas.

No nos interesa aquí atacar la lógica racional, ni el hecho real, material, para validar un misticismo guerrillero, sino más bien reconocer otra manera de conocimiento, más allá de la racionalidad/funcional. Nuestro objetivo es el análisis de una red de significaciones imaginarias que han sustentado la realidad, de violencia, resistencia y lucha en comunidades donde han perdurado hasta hace muy poco formas tradicionales de trabajo, así como una matriz cultural donde la transmisión del conocimiento se ha dado vinculada a la oralidad.

Lo que resulta interesante para nuestro análisis en estos relatos populares es como a partir de una rememoración de la épica *guadalupana* se reproduce una sincronía entre historia y mito por vía de la exaltación del héroe. Quién aparece como aglutinador de los deseos y las pasiones colectivas entorno a una comunidad imaginada, portador predilecto de los valores más importantes para aquella, un “*llanero completo*”, que vinculado a un pasado heroico se inserta en una continuidad épica que garantiza su éxito en las acciones presente y futuras, que por demás traen alegría, bienestar y gozo al colectivo social:

*“...Una vez mucho lloré
sobre mi linda sabana
de ver que yo era muy niño
y la fuerza me faltaba*

*para pelear en el Llano
y defender una causa,
la vez cuando Guadalupe
por su llanura peliaba...*

*¡Por su llanura peliaba,
hombre de mucha bravura
por su coraje y su fama!*

*Las veces que lo miré,
un corcel negro montaba
cargando su colt al cinto
y bandolera terciada...”*

El hijo del Llano - Juan Cristóstomo

Vergara

*“...en cambio vivo tranquilo
no me quejo de mi suerte,
retozando en Casanare,
bien armado hasta mis dientes,*

*en Casanare fui yo
el hombre más suficiente,
montaba buenos caballos
como atrevido jinete...*

¡Como atrevido jinete!

*Y fumo de lo esencial,
como buenos cigarretes,*

*también gozo'e buenas hembras
y copas de aguardiente,*

*y cuando salgo a los pueblos
me ofrecen buenos piquetes
porque es mucha la alegría
de todo aquel el ser que es viviente...*

¡De todo aquel que es viviente!”

El soldado obediente – Pedro

Bocanegra / Alma Llanera

*(*La “autoría” de este corrido fue
erróneamente atribuido a Guadalupe
Salcedo por ser narrado en primera persona
y referirse a su figura)*

En los llanos orientales de Colombia, la figura de Guadalupe Salcedo es exaltada en tanto se vuelve modelo de héroe cultural. En las historias que lo rodean está siempre la imagen de un hábil guerrero junto a la de ídolo moral que exalta los valores máximos de lo llanero:

*“...Guadalupe en su caballo
tranquilo se carcajeaba
los chusmeros somos hombres
que morimos en la raya
sin asesinar los niños
mucho menos una anciana...”*

El Corrió del Turpial -

Al preguntarle a Doña Judith en el marco del proyecto Memorias de la Libertad 4 del ministerio de cultura, por Guadalupe Salcedo, resalta sobretodo su carácter alegre y formal, *“un buen muchacho”* nos dice. En el marco de la guerra, dice con orgullo *“A su Tame nunca se metió”*, refiriéndose a un gesto formal de parte del Guerrillero para con la gente del pueblo que lo vio nacer. Con gesto de madre orgullosa nos cuenta el cariño que el jefe guerrillero le tenía a su pueblo, haciendo referencia a una orden que habría dado el Jefe Guerrillero a su gente: *“No entrar a Tame, por qué a su pueblo lo tienen que dejar quieto”*.

El personaje de Guadalupe Salcedo Unda, el que se narra y recrea potentemente como un llanero integral, el héroe cultural llanero. Las historias y relatos que sobre Guadalupe se tejen, no llevan únicamente una intención por recordar paso a paso sus acciones y devenir individual (como guerrero o como civil); más allá de esto, se tejen con el recuerdo épico del llano, con la fantasía y la leyenda que sostiene la epopeya popular llanera.

A través de la figura de Guadalupe y los imaginarios que sobre esta son proyectados, se devela una configuración heroico-mítica que usualmente es resuelta con la categoría de *ficción*. Sin terminar de surgir como campo de estudio, se agota en la desconfianza académica, que en el fondo, no logra verlo sino como un capricho irracional propio de las clases populares.

Seguramente el acercamiento más próximo al estudio de lo imaginario, que es también al que este proyecto debe sus inquietudes primeras, ha sido abierto por el campo de la historia social, particularmente a partir de los estudios del historiador Eric Hobsbawm sobre el fenómeno histórico-social del *bandido social*, que tuvieron eco en la historiografía colombiana en la obra de Gonzalo Sánchez y Donny Meertens “*Bandoleros, Gamonales y Campesinos: el caso de la violencia en Colombia*”

Las bases teórico-metodológicas que sustentan la apertura de las preguntas desde la historia en relación con un fenómeno social como el bandolerismo, se encuentran en la propuesta que desarrolla el historiador Fernand Braudel en relación con *la teoría de los tiempos diferenciados* (corta-mediana-larga duración) para el estudio de la historia en su obra *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*.

Ésta mirada que propone Braudel incita a Hobsbawm a desarrollar su inquietud investigativa entorno a los Bandidos a partir de dos registros: de larga duración Histórica, donde se evidencia la consistencia del fenómeno, de cualidades sociales de corta y mediana duración en las cuales tienen lugar las acciones de los bandidos, así como la emergencia de los atributos míticos que retornan en otros tiempos en forma de anhelos y aspiraciones sociales.

“Se regresan al cuartel

se sienten satisfechos,

*y se dicen unos a otros
matamos los bandoleros.*

*Andan todos reunidos
como patrulla de cuatros
vestidos de civil
y dicen ser jornaleros.*

*Buscan la Revolución
para cumplir sus deseos
de acabar con esta gente
que es la que está resistiendo.*

*El gobierno les promete
pagarles todo en dinero
porque acaben con los llanos
y todos los guerrilleros“*

Colombia y su situación –

“porque nunca siente miedo

el que no debe pecado,

*nos trata de bandoleros
el peor de los agravios...
Así trataba Pilatos
a Cristo crucificado.
Yo no sé por qué la tropa,
oficiales y soldados,
a sus deberes y orgullo
a un abismo lo han tirado*

*con fusil y bayoneta
y verde casco acerado
persiguen en Casanare
a los rojos encarnados,
eliminan nobles vida
de inocentes amarrados,
¡crimen que apunta el destino
en su cuaderno sagrado!”*

Golpe Tirano –

Pedro Bocanegra “Alma Llanera”

La repetición en el espacio y el tiempo del mito del bandido le inquieta profundamente a Hobsbawn (2001), principalmente el mito alrededor de Robin de los bosques, que en últimas no le interesa como personaje histórico, si existió efectivamente o no es poco relevante frente al hecho de que este es la encarnación más contundente de la aspiración social de los campesinos:

“El bandolerismo social de este tipo es uno de los fenómenos sociales más universales registrados por la historia y uno de los más sorprendentemente uniformes... Es más, esa uniformidad no es consecuencia de una difusión cultural, sino el reflejo de la similitud de situaciones en el seno de las sociedades campesinas... Socialmente parece presentarse en todas aquellas sociedades que se hallan entre la fase de evolución de la organización tribal y familiar y la sociedad capitalista e industrial moderna...” (Hobsbawn; 2001: p.34)

El fenómeno social del bandolerismo es entonces un síntoma de cambios profundos en las sociedades tradicionales, Este fenómeno es rico en producción simbólica, narrativa, de fantasía, pero en lo real su acción es corta en el tiempo, generalmente no logran trascender y llevar a cabo las transformaciones materiales, su proyecto queda inconcluso, por disolución del bandolero en una sociedad moderna, por cambio en las condiciones materiales de lucha, por muerte o desaparición del Héroe.

La épica del mito del héroe, que trae al presente el pasado, que lo narra, que lo recrea, es la interpretación que hacen las sociedades buscando resolver en el plano de lo imaginario algunos conflictos olvidados entre dominadores y dominados. La imaginación radical, donde la psique manifiesta su capacidad de crear flujos continuos de representaciones, deseos y afectos, que no es solo repetición sino principalmente creación; pues precisamente el mito trae al presente el pasado buscando producir incesantemente el mundo mismo.

Esta imaginación radical tiende a ser interrumpida en tanto cambian las condiciones sociales, y las demandas sociales de realidad funcional se hacen totales. Aquí vale la pena pensar en la radical reconfiguración de los mapas de ocupación económica y de poder en el llano, así como sobre el retiro de la magia del camino, donde se daban todos los encuentros con la fantasía, con los espantos, hasta con el diablo de florentino.

Se interviene lo imaginario cuando se interviene el territorio y se presiona una radical recomposición del territorio llanero. Hoy, que los caminos y sabanas han sido cercadas, donde la materialidad del territorio y el trabajo ha cambiado profundamente, solo es posible evocar el llano de antes, el imaginario llanero criollo, a través de las significaciones que sobre el territorio hacen los viejos llaneros al caminarlo. La epopeya hoy se expresa en la batalla de las significaciones que se recreen en el presente, si son narrativas, propias de las épicas populares y ese retorno mítico que evoca la creación constante del mundo, o si son del carácter de las representaciones neutralizadas por las economías extractivitas en el mapa actual del folclor que homogeniza a la población y al territorio.

El orden de lo imaginario aporta entonces a entender el problema de lo político, que tanto el tratamiento del mito como del héroe desde la perspectiva histórica, han dejado

irresuelto. Al abordar las narraciones épicas del llano desde la perspectiva de lo imaginario radical, comprendemos que el proyecto político de la epopeya llanera no se trata solo de narrar el mundo, sino de producir el mundo en si mismo.

Hanna Arendt (1997) afirma que la política solo es posible en tanto la preocupación no esté en el hombre como punto central a ser cambiado, sino en el mundo como preocupación central del hombre. No se trataba de cambiar al sujeto por tener alguna carencia, o de alguna condición. Se trataba sí, y en presente también, de producir como nuevas las condiciones materiales y de lo imaginario ancladas a reclamos históricos y políticos concretos:

“De combate en combate , la chusma llanera racionalizó [-e imaginó-] la contienda y empezó a ponerle norma a la pelea: no bastó autodefenderse, hubo que proyectarse hacia la posibilidad de ser como “sociedad llanera”, por encima de las ruinas del incendio” (Barbosa Estepa; 1992: p. 175)

No consideramos que las transformaciones sociales proyectadas por los llaneros de la revolución llanera se agoten en este punto, más bien afirmamos la necesidad de recuperar esa imaginación radical como proyecto político que cree nuevos marcos de significación para la acción, empezando por la acción del narrarnos.

4. Conclusiones y recomendaciones

4.1 Conclusiones

Acercarnos desde la comunicación a la cultura llanera y sus manifestaciones de la palabra, sonoras, a sus imágenes poéticas, es entrar en un campo apenas incipiente de estudio. Ahora, hacerlo desde las dimensiones de lo imaginario es aún menos explorado, paradójico esto último; pues tal vez el referente cultural más difundido en la nación entorno a la cultura llanera es precisamente lo mágico. Muy pocos referentes encontramos entorno a este campo de estudio en nuestro país, y ninguno en la región.

Asistimos en los últimos años a un viraje en las inquietudes de estudio de los científicos sociales hacia la región, motivados por los profundos cambios económicos y del territorio que se han venido dando entorno a la transformación en los patrones de poder y ocupación económica, pero pareciera que el campo de lo cultural estuviera sufriendo un desencantamiento, quedando relegado a esfuerzos particulares de instituciones públicas y algunas pocas privadas.

Consideramos este estudio como un primer acercamiento estratégico, en tanto se proyecta desde el campo de la comunicación-cultura, a un tema afilado y muy amplio tanto en sus categorías de análisis como en sus múltiples interpretaciones. Navegamos aquí entre psicoanálisis, fenomenología de la percepción, antropología del sonido, estructural, del mito, de la imagen, historia social y económica, oralidad y cultura. Nuestro rumbo estuvo definido por la intención de acotar una particular entrada a los imaginarios heroico-míticos entorno a una figura emblemática de una matriz cultural tradicional que

ha venido experimentando profundos cambios en los últimos 50 años. Es en este sentido un esfuerzo por dibujar un mapa de estudio guiado por huellas.

Cumpliendo el objetivo principal de nuestro proyecto, se ofrece aquí una mirada múltiple alrededor de un pasado violento que ha dejado una huella indeleble en la nación. Contrario a la mirada trágica que ha sido hegemónica en el estudio de la violencia en Colombia, ofrecemos aquí una mirada épica, pero no la de los vencedores o tiranos, la épica de los “perdedores” que han salido victoriosos en un plano distinto al del combate y la revolución armada.

De este proceso solo quedan preguntas e investigaciones por hacer, y es que se queda corta la mirada frente a un campo que tiene todo por decir. No hubo nunca un afán por totalizar la mirada, más bien se propuso una entrada que detonó más preguntas en tanto miraba más de cerca.

La metodología, guiada por lo audiovisual, más que ofrecer datos suscitó el eros de la mirada. Incito a mutar constantemente encuadres, texturas, colores y formas que mientras eran poseídas por la voz, la de Guadalupe, la que narraba y cantaba contando, la que evoca y ríe, la que tiembla cuando entrega un testimonio envenenado de dolor, la que aún hoy se pregunta por el sentido de la lucha y que reconoce un solo destino, victorioso: la capacidad para imaginar un mundo luego del incendio y el despojo.

A. Anexo: Transcripciones corridos

1. LA MUERTE DE GAITÁN

Fue en el día nueve de abril
que el mundo estalló en violencia
porque una gente asesina
pagada con indulgencia
mató al poder de mi pueblo
que iba pa' la presidencia:
don Jorge Eliécer Gaitán,
un hombre de gran sapiencia.

Murió como muere un hombre
dando batalla y fiereza,
toditos los campesinos
de nuestra Colombia inmensa
pedimos al Dios bendito
con gran amor y clemencia
que lo tenga allá en su/la gloria
con los de la Independencia.

Lo mataron por ser macho,
cobarde no fue su ciencia,
que si nos quitan las manos
nos queda la inteligencia

Ojalá que desde el cielo
veas en la llanura inmensa
a un jinete acompaña'o
por rifles/fusil y bayoneta:
es Guadalupe Salcedo
que desde la costa 'el Meta
viene matando chulavos
vengando tu sangre fresca.

cobardes son los chulavos
y toda su descendencia,
pa' ellos el combate es
ir cortando las cabezas
de las mujeres y niños
que viven en la pobreza.

Mariano y su tropa matan
por detrás a la indefensa
a la gente campesina
de mi llano y sus bellezas,
pero les falta coraje,
no les pesa la bragueta,
para pelear frente a frente
y mostrando uno la jeta.

Tú te fuiste, Jorge Eliécer
pero tu palabra inquieta
ya está sembrada en la mente
de gente de tus querencias
y te vamos a vengar
pa' que haya otra Independencia

2. CORRIDO DEL NUEVE DE ABRIL

Aquél día nueve de abril
en mi mente tengo yo
Juan Roa Sierra se llamaba
aquél cobarde traidor
quien fue quien le dio la muerte
por envidia o por pasión
a nuestro jefe liberal
que en esta forma cayó

como el árbol que derriba
un tirano leñador

la muerte de este gran hombre
 fue un fracaso en la nación
 hubo derrame de sangre
 violencia y revolución
 los lamentos de la esposa
 eso daban compasión

por la cabeza de Ospina
 me atrevo a dar un millón
 cuando llegó la noticia
 a la ciudad de Rondón
 el señor Pedro Luzardo
 tomó el puesto superior
 y como buen compatriota
 un tal García Timoleón

le mandaron a avisar
 se presentara en Rondón
 pa' que tomara las armas
 como bravo defensor
 vayan a traer una vaca
 de cría de Víctor Ramó
 que sea grande no se olvide
 y entre más gorda mejor

y ojalá sea de las finas
 para tomarle el sabor
 aquí no hay que reparar
 hierro, señal ni padrón
 el señor Isaías Gil
 ésta ley lo cobijó
 le mataron la novilla
 que era de la hija menor

y a don Zacarías Rodríguez
 un hombre ya vejancón
 como viento de locura
 la mente le atravesó

3. COLOMBIA Y SU SITUACIÓN

Colombia era una nación
 de industrias y de progreso
 Mandaron los liberales
 con excelentes gobiernos.
 Cuatro fueron los períodos:
 Enrique Olaya el primero

y un machete de su funda
 de la armadura cogió
 y como estaba sin corte
 se lo pasó a un mollejón

y salió para la calle
 con paso de vencedor
 y dijo al jefe supremo
 a sus órdenes, señor,
 el que tenga su escopeta
 tíremela a éste rincón
 y al que tenga su revólver
 cíñaselo al cinturón

que al enemigo constante
 que siempre ataca a Rondon
 hay que cogerlo enseguida
 ya que llegó la ocasión
 del otro lado nos queda
 el señor Pedro Muñoz
 que en su partido lo llaman
 el régimen del terror

llegaron los liberales
 a casa de ese emperador
 y el hombre muy afana'o
 las armas se las rindió
 una báscula sin muelle
 un revólver sin tambor
 y una espada sin tarama
 de mil ochocientos dos

que es esto Virgen María
 esto no es cosa de Dios
 le contestó un liberal
 con un severo rigor
 si a usted le dan un juetazo
 tiene que sentir dolor.
 que en mil novecientos treinta
 fue Presidente electo.

Se iniciaron las industrias
 y el negocio ganadero
 y en el cuarenta y seis
 se fue todo pa'l suelo.
 Toma posesión del mando
 el partido conservero,
 instala sus chulavitas
 con entusiasmo y esmero.

Recorren todos los campos

buscando paradero
y a los pobres liberales,
que sólo tiemblan de miedo

los obligan a voltearse
y les roban su dinero
como a los pobres empleados
les disminuyen el suelo.

Durante el mando de Ospina
grandes incendios hicieron
queriendo dominar
todo el país por entero.

Pero fue la buena suerte
el ánimo del Llanero
como hombres de conciencia
se oponen contra el gobierno.

Muchos hombres valientes
al ver humillado el pueblo
se bajan a Casanare
y organizan su refuerzo.

Atacan en varias partes
a las gentes del gobierno
para defender la vida
de los hombres indefensos.

La policía y el ejército
siembran el terror y el miedo;
incendian todas las casas,
las cosechas y potreros.

Se regresan al cuartel
se sienten satisfechos,
y se dicen unos a otros
matamos los bandoleros.

Andan todos reunidos
como patrulla de cuatrerros
vestidos de civil
y dicen ser jornaleros.

Buscan la Revolución
para cumplir sus deseos
de acabar con esta gente
que es la que está resistiendo.

El gobierno les promete
pagarles todo en dinero

porque acaben con los llanos
y todos los guerrilleros.

Si ven la Revolución
se les engranuja el cuero
le exigen al Comandante
que se devuelvan pa'l pueblo.

Pronto comunican por radio
que les envíen refuerzos;
unos cuatro o cinco aviones
que ametrallen por parejo.

La chusma se nos acerca
son quinientos por lo menos,
vienen todos a caballo
y encienden los tiroteos.

Después que toman trincheras
y emplazan sus morteros,
esperan que lleguen pronto
patrullas de guerrilleros.

Las guerrillas son pequeñas
son unos pocos llaneros
con escopetas de fisto
y el parque entre sus talegos.

Van corriendo la llanura
montados en puro pelo,
y asaltan en los cuarteles
chulavitas embusteros.

Si unos pocos eliminan,
otros llevan prisioneros,
a otros dan en libertad
pa dejar como recuerdo.

La policía se rechaza,
los soldados tienen miedo
de bajar a Casanare
donde pelean con llaneros.

Estos hombres son una fiera
mucho avanzan por el suelo,
se vuelven lobos furiosos
y ante el enemigo pantera.

Este dichoso gobierno
no supo lo que era bueno
siendo dueño del mando

quiso acabar al obrero.

El hecho de ser liberal
es acto muy grosero
se va a la cárcel
o pronto se va en destierro.

Todos estos liberales
inocentes, indefensos,
se humillan ante la imagen
del asesino sargento.

De pronto a los cuarteles
se acercan los guerrilleros
y vengan todos los crímenes
que hicieron sus compañeros.

De este modo van cayendo
los godos como aguacero
pagando todas sus penas
de un solo golpe certero.

El ejército de Colombia
es asesino en extremo
pero si ve gente armada
se va al despeñadero.

Recuerdo mucho de Páez,
que iba un escuadrón entero,
llevó la Revolución
con entusiasmo y esmero.

Le rodean el caserío
a treinta de estos fulleros
y los acaban a todos
si no entregan los morteros.

Dice que ahí los tienen
porque dijo el mensajero,
todos se van al cuartel
con desespero y sin miedo.

Viva la Revolución!
Lanzan un grito primero,
la victoria es nuestra
avancen compañeros!

Una centena de tiros
disparan los fusileros,
de pronto estalla una granada

que llevan los bomberos: ¡que se rindan
o se mueran
que es lo único que espero!

4. GOLPE TIRANO

¡Aaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaa...

Voy a cantar un corri'o
de los sucesos de llano,
me limito a la verdad
porque yo no juro en vano!

Este corri'o es de fama
y lo llaman Golpe tirano...
¡Lo llaman Golpe tirano,
y al que lo quiera aprender,
se lo obsequio con la mano!

Un día catorce de julio
ya para mitad del año
atronando el firmamento
volaban cinco aeroplanos,

amenaza del terror,
represalia del tirano...

¡Represalia del tirano!

Con rumbo a La Angelereña,
campamento retirado,

han lanzado doce bombas,
no hicieron mayor estrago:
mataron quince gallinas,
tres perros y dos marranos,
hirieron la mula'e silla,
propiedad de los Sagrario,
hija de la primer yegua
con que fundaron el llano...

¡Con que fundaron el llano!

Las bombas y las metralas
no son enemigos malos:
son cohetes de una fiesta
que vivimos celebrando

cada que cae una bomba
damos un ¡Viva Laureano!

porque nunca siente miedo
el que no debe pecado,
nos trata de bandoleros
el peor de los agravios...

¡El peor de los agravios!

Así trataba Pilatos
a Cristo crucificado.

Yo no sé por qué la tropa,
oficiales y soldados,
a sus deberes y orgullo
a un abismo lo han tirado

con fusil y bayoneta
y verde casco acerado
persiguen en Casanare
a los rojos encarnados,

eliminan nobles vida
de inocentes amarrados,
¡crimen que apunta el destino
en su cuaderno sagrado!

¡Aaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaa...

Maldita sea la partera
que le dió vida a Laureano,
más vale se hubiera puesto
a arar tierra con la mano!
No sabe la pobre madre
a cuánto pueblo ha dañado...
¡A cuánto pueblo ha dañado!,
antes no llegó a matarla
ese perfecto tirano.
Maldita hora y segundo
en que al mundo fue botado,
dejando con sangre roja
esos puñales manchados,
color que le enfada tanto
y con él fue alimentado...
¡Y con él fue alimentado!
Oigan, pueblos de Colombia
y liberales del llano:
tengan voluntad completa
como buenos ciudadanos
porque el que está en el poder
ya saben que es un tirano
de todos los campesinos
que en esta nación estamos...

¡Que en esta nación estamos!
Algunos están pensando
que ese loco es un hermano,
pero ese es el gran traidor
de este pueblo americano
y que no vaya a pensar
que el llano está dominado
porque eso falta mirarlo
hasta mañana o pasado,
pues to'avía estamos luchando
los rebeldes en el llano...

¡Los rebeldes en el llano!

Todos hijos de Bolívar,
hoy segundo veterano.
Va a habe' una guerra mundial,
están estudiando el plano
y ha de acabar todo el mundo
si Dios no mete su mano.

Velázquez sí fue el culpable
de este llano fracasado
porque robó a la región
y dejó al pueblo engañado

ese señor fue la causa
de haber tanto complicado
se asiló en el extranjero
y quedó desprestigiado
si algún día vuelve a Colombia,
debe de ser apresado

¡Porque fue un delito grave
el habernos traicionado!

5. ENTRADA A OROCUÉ

¡Aaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaa
aaaaaaaaaaaaaaaaaaaaa!

Voy a cantar un corri'ó
al puro estilo llanero
para que quede el recuerdo
de estos hombres verdaderos,
valientes hasta la morir
y no han sido prisioneros.
Voy a contarles señores

un caso muy verdadero
y se fijarán ustedes
lo que le pasó a Quintero
por amigo'e matar gente,
incendiar y ser ratero,
por no salir a combate,
fue llevado prisionero
¡en un avión Catalina
venido de Palanquero!

¡Venido de Palanquero!

¡Qué oficiales tan cobardes
que son como ese Quintero!

Que hizo matar sus soldados
por un escuadrón llanero
y él se quedó atrinchera'o
donde montan los calderos.

¡Ay, los calderos!
Oficiales chulavitas

de uniformes limosneros
entre más criaturas maten
mueren con más desespero,
porque nosotros cobramos
la sangre'e los compañeros.
Aunque nos cueste la vida,
años y mucho dinero,
la muerte de Julio Zea
les va a costar un realero,
un hombre bueno y formal
de los mejores obreros...

¡Anda, obreros!

Como Quintero se fue
por miedo a los guerrilleros,
el que quede en su reemplazo
le voy a dar un consejo:

usted como militar,
mire las cosas primero
hay que tener experiencia
y mirarse en ese espejo

si usted quiere matar gente
tiene que estudiar el terreno
¡Porque pelear en los llanos
no es sembrar papa en el cerro!

El llano tiene su historia,
tiene su más y su menos
y en la independencia que hubo
ganaron por los llanero

¡Y en el Puente'e Boyacá
buena victoria obtuvieron!

¡Aaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaa
aaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaa!

Y esto figura en la historia
como un caso verdadero:
un día catorce de junio
bajó un escuadrón llanero

a ponérsele a la orden
a Guadalupe Salcedo.
Araucanos y metenses
y también casanareños

marcharon hacia Orocué
con entusiasmo y esmero
¡Para pelear pecho a pecho
como en los tiempos primeros!
¡tiempos primeros!

Ya Orocué estaba rodea'o
sólo faltaba un mortero
pa' poder sacar de adentro
a esos indios puñeteros
y seguirlos por la huella
como perros marraneros,
ustedes son los cochinos
que engordan en los chiqueros.

Una escuadra'e doce negros
aquellos que combatieron
¡Haciendo gran resistencia
hasta que por fin vencieron!
En unos ocho minutos
no corría sino un sangrero
por el caño de Orocué
que hasta los pejes comieron.

Fueron a coger fusil
unos bobos macheteeros...
unos bobos macheeros,
pastores de unos marranos
de los que tenía Quintero

¡Que esos eran los avispas'os,
Ave María, Jesús credo!
Y a la una y media en punto
bajó un avión bombardero,

bombardeando a San Miguel,

pero con malicia y miedo,
de las bombas que tiraron,
mataron a un panadero
que se encontraba tullí'o
en medio de un reverbero.

Cuando pasó el bombardeo
toditos se reunieron,
unos a comer mamona,
otros a jugar dinero;

y el jefe a pasar revista,
cuántos fusiles cayeron
¡entre ellos un FA
que se hizo dueño Salcedo!
¡dueño Salcedo!

Son casos afirmativos
porque mis ojos lo vieron,
los muertos fueron catorce
y en la base lo supieron
fuera de cuatro perdidos
que por el caño se fueron.

El veinte por la mañana
bajó otro avión bombardero,
¡Bombardeando a Trinidad,
un pueblo que estaba en duelo!
Los muchachos de la escuela
fue mucho lo que corrieron
dando saltos militares

hasta que al fin se escondieron.
Y el alcalde Peñarete
volaba por los potreros
no supo de la corbata,
del código, ni el llavero,
dando gritos a Pomponia
la negra que yo más quiero

¡que yo más quiero!

“Por ahí mi negra Pomponia
no vaya a entrega'el dinero

porque ese lo necesito
pa' meterme a ganadero
montado en mi mula rucia
de hierro betancurero.
¡betancurero!

Y aquí termina el corri'o
sacado por un llanero
que se la pasa gritando
en la vida placentero

¡Viva la revolución
y que vivan los llaneros!

6. CAMPESINOS COLOMBIA

DE

¡Oaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaa
aaaaaaaaaaaaaaaaaaaaay!

Campesinos de Colombia,
oído y buena atención,
a una corta referencia
que circula en la nación...
que circula en la nación,
para aclarar una cosa
sobre la Revolución.

La Revolución del Llano
fue gran colegio de honor
que lo tuvo Bejarano,
de fuego en el interior
en la nueva Independencia
que con grandeza y de valor
va recordando a Bolívar
nuestro gran libertador
por eso el pueblo llanero
hace gran exclamación,
pidiendo su libertad
porque es la herencia mejor
¡que nos dieron nuestros padres
después del yugo español!

¡Tralaylalá,

después del yugo español!
Casanare, tierra mía,
de toda mi estimación
donde luchan los llaneros

por sostener su opinión
 es una tierra gloriosa
 que tiene nuestra nación
 sacudida por la ráfaga
 y metrallas del avión,
 por la inhumana violencia
 que sacude a la nación
 tierra llanera te adoro
 con todo mi tierno amor
 porque en ti tengo mi fe
 y en ti está mi salvación

¡Gabán, gabán,
 y en ti está mi salvación!
 Cuando bajaron las tropas
 fue la gran persecución
 matando a los inocentes,
 pa' demostrar su valor.

Juro ante Dios y la virgen
 que nunca tendrán perdón
 y es que ellos a nuestra tierra,
 le tienen mucho rencor
 y una ira extraordinaria
 como poco de traición.

Somos reyes de la selva
 y vimos al Redentor,
 el pueblo se aterroriza
 de ver nuestra situación
 cumpliendo con un deber
 estamos en la misión
 de defender nuestra tierra
 ante cualquier situación
 estas son leyes que guarda
 nuestro jefe superior:

¡El que derroca al Gobierno
 y que suena en la nación!

¡Oaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaa
 aaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaa!

Y el gobierno no ha podido
 hacer la dominación
 y toda su propaganda
 la tenemos de canción....
 la tenemos de canción.

Yo no le temo a la tropa
 ni tampoco a la aviación

ni a ese viejo Bejarano
 que se volvió un dictador
 un segundo Adolfo Hitler
 que cree tener la razón
 lo malo es que va a quedar
 como lo decía el pintor:
 va a morir crucificado
 por meterse a redentor.

Los hijos de Casanare
 hoy tienen buena razón
 de hacerse matar peleando
 como héroes de la región
 hay que pelear pecho a pecho
 con valentía y con honor
 y reclamar los derechos
 cuando llegue la ocasión
 ¡pa' hacer respetar las leyes
 de la gran constitución!

¡Tralailalá,
 de la gran constitución!
 El chulavita en el Llano
 usa muy mala intención,
 nunca quieren al progreso
 y sí en cambio a la ambición,
 cuando uno les da las espaldas,
 se hacen infamar traición.

Pruebo las cosas con hechos,
 por eso tengo razón:
 al jefe Eduardo Martínez
 lo mataron a traición,
 ¡En las sabanas de Arauca,
 del Arauca vibrador!

¡Gabán, gabán,
 del Arauca vibrador!

Ya me quiero despedir
 pero quiero hacer mención
 de un amigo que murió
 peleando como un varón
 a mi camará Carreño
 hoy le rezo una oración
 que tenemos los llaneros
 de costumbre y devoción.
 El memorable Carreño,
 fue un capitán vencedor,
 que murió como el gran héroe
 Atanasio Girardot,

¡Envuelto en su gran bandera
del pabellón tricolor!

¡Gabán, gabán,
del pabellón tricolor!
Viene abril y viene mayo,
los meses con su frescor,
no importa que llueva duro,
tenemos buen bayetón,
buen dinero en el bolsillo,
caballo corcovador,
de la vida placentera
de lo bueno, lo mejor:
¡la alegría de los llaneros
con toda su pretensión!

¡Tralailalá,
en toda su pretensión!

Y el que sacó este relato
como buen compositor,
llamado el Alma Llanera,
que canta como el mejor,
hijo de la Trinidad,
el pueblo merecedor.
Que viva mi capitán
con todo su batallón

¡y se bañe en sangre de héroes
nuestra tierra de Colón!

7. COLOMBIA ES LA PATRIA MÍA

Colombia es la patria mía
Colombia es la patria mía,
una nación verdadera;
y yo como colombiano...

moriré por su bandera,
para que quede mi historia
de nuestra herencia primera;
bandera roja te adoro
y te estimo donde quiera

¡porque hasta roja es la sangre
que circula por mis venas!
¡Que circula por mis venas!

La libertad y el derecho
fue nuestra herencia primera
que me han dejado mis padres
en la gran tierra llanera.

Yo soy el buen bandolero

de las fuerzas guerrilleras
abandonando mis padres
por defender la bandera
y en defensa de mi patria
yo me mato con cualquiera:
soy el liberal de cuna
hijo de la patria entera,

¡por salvar la libertad
no importa que yo me muera!

Hoy tuve mucha alegría
que conocí a Venezuela
una república hermana
y a mí siempre me consuela.

¡A mí siempre me consuela!

salió una noticia falsa
en una prensa extranjera
que Franco se había entregado:
mentira, 'tá en la frontera
haciendo muchas cuestiones...
que no las hace cualquiera,
dejemos que el tiempo corra...
no le atajen su carrera,
van a ver el resultado
de esas manos venideras;
entonces van a decir

“oigan la mar como trueno”,
asilados de Colombia,
a morir por nuestra tierra
ponerle el pecho a las balas
y defender la bandera,
miren que es 'onde han de ver
que han venido'e tierra ajena

Guadalupe los equipa
con fusil y cartuchera
para pelear pecho a pecho
y defender la bandera.

¡Señores y amigos míos,
mujeres y hombres llaneros,
voy a contar un corrido...
pa' dejarles un recuerdo!...

Un relato de mi vida,
de lo poco que me acuerdo,
en el cual hago mención...
que treinta y dos años tengo,

soy nacido en mi llanura
y bautizado en mi pueblo,
por eso mis coplas son
de adentro de mi terreno,
cuando tenía doce abriles
empecé por ser vaquero,
corriendo atrás de los toros,
vacas, mautes y becerros,

así me formé en el llano
como hombre y como llanero,
trabajé en todos los hatos
de Casanare y Marrero,
después que transcurrió el tiempo
cogí el rumbo de mi pueblo

¡pa' buscar mis familiares
y estar tranquilo con ellos!

Fui llegando a Trinidad
un día primero de Enero
en un caballo amarillo
tan cabezudo y palero,
lo primero que encontré
fue a un grupo de guerrilleros
que estaban acantonados

para pelear al gobierno
porque el general actual

quería acabar los llaneros.

Con la mirada perdida
sobre sabana y estero,
fusil listo pa'l disparo
y cartuchera en el pecho,
con el aspecto'e morir
por defender mi terreno,
y es que en el Llano los tigres
son muy escasos de miedo.

¡Son cuatro años de Violencia
que bailan en mi recuerdo!

Cuando se prendió la guerra
el proceder de este negro
con bayoneta y fusil,
entre monte y bejuquero,
defender a mi terruño
del invasor traicionero
porque quién iba a esperar
semejantes atropellos,
mataban los inocentes
pa' que almorzaran los cuervos
los chulos negros del Llano,
parientes, también comieron:

¡Su tumba fue la sabana
desgraciada como un perro!

9. EL CORRÍO DEL TURPIAL

¡Aaaaaaaaaaaaaaaaaay!

Señores voy a contarles
una historia soberana
cosa fiel y verdadera...
de mi tierra colombiana...

Sucedió hace mucho tiempo
más de quinientas semanas,
el llano vivía tranquilo...
de una manera muy sana...
había marrano en los bajos
y gana'o en la sabana.

Yo que viví en ese tiempo...
desde una edad muy temprana...
año del cuarenta y cinco
cuando me tuvo mi mama,
en un ranchito'e soropo...
en una troja de varas...

mi cama una garra'e cuero
también una campechana;
criado con topocho y carne...
y puro caldo'e cachama...

así se criaron los hombres,
los que pelearon con ganas.

Época buena y gloriosa...
que por nada la cambiara...
tenía valor la palabra
más que una letra formada,

se podía guardar la plata...
hasta debajo'e la cama,...
pero los tiempos cambiaron
cuando llegó la de malas,
porque subió un mal gobierno...
con leyes equivocadas, ...
subió don Laureano Gómez
más hambria'o que una caimana,
con un régimen absurdo
de la religión pagana,

protegiendo al de corbata
matando al hombre de ruana,
los curas fueron culpables
de aquella miseria humana,

porque cargaban las armas
debajo de las sotanas,
decían que los liberales
dizque éramos una plaga...
¡Dizque éramos una plaga!

Y así se formó la guerra
con los que no deben nada,
aviones por todas partes
al llano lo ametrallaban
desafiando al hombre noble

sin causa justificada,
cada bomba que caía
gana'o era que mataba
porque los recios llaneros
del traidor no se dejaban,
con un corazón de acero

y alma de pura macana,
gracias a mi Dios bendito
que había una carta guardada
y el general Guadalupe

¡A los llanos alertaba:
que hay que matar a los godos
porque el llano se engusana!

Aaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaay,

Así se formó la guerra
con los que no deben nada...
Con los que no deben nada.

Se citaron en los llanos
del Arauca y el Vichada
y en menos de quince días...
ya tenían una brigada,...
unos traían escopetas,
soplatacos, jenesanas,
revólveres y pistolas...
era lo que ellos portaban...

y un guahibo que llegó
trajo hasta una cerbatana.
Y así se formó la tropa,...
cerquita de Carupana,
pero en Maní fue la cuna
de los llaneros de garra.
Salieron rumbo hacia el Meta...
a atacar una avanzada,...

Negativo y Pajarote
muchos hombres comandaban,
con los hermanos Bautista..
la vida se la jugaban...
y el viejo Chucho Solano
hombre de bastante fama,

con un revólver cintado ...
y una pistola alemana,...
defendiendo los derechos
que un traidor nos quebrantaba.

Y en el sitio'el Turpial...
sangre era la que chorriaba,...
noventa y ocho fusiles
con equipos y cananas

fueron los que le quitaron ...
a la maldita chulada,
mientras que en Sabanalarga
otros treinta se apichaban,

Dumar Aljure en el Meta
bastante era que peliaba
y así fue que en todo el llano
muchos combates libraban,

llegó una buena noticia
que la guerra se ganaba
reconociendo el gobierno
el bozal de cuero en vara;

un llanero no se corre
ni con gritos ni con bala
entonces salió un edicto
de la ley republicana:

“que haya una paz en Colombia
porque el llano nos afana”.
Guadalupe en su caballo
tranquilo se carcajeaba

los chusmeros somos hombres
que morimos en la raya
sin asesinar los niños
mucho menos una anciana.

Hay un refrán conocido:
que un bien con un mal se paga;
estos fueron los honores
de la injusticia tirana
¡al Llano que dio la gloria
en el Pantano de Vargas!

10. OJO POR ORJO

Con las sombras de la tarde,
iba regresando al rancho,
una gaviota culeca
me entristecía con su canto.

Riveras del Casanare
testigas de mi pasado
en esa orilla del río
al pie de unos caracaros,
solitos con mi mujer,
al empezar un verano
en tres días construimos
un tambo para abrigarnos.

Y con la ayuda de Dios
y también de tal cual santo
en corto tiempo teníamos,
el sanchocho asegurado.

Y esa tarde como digo

taloniando mi alazano
al llegar al paradero
alcancé a ver en el patio
un grupo de gente armada
que al verme me dispararon
pero yo voltié gurupa,
chaparriando mi alazano
me le abracé del pescuezo
como mono en matapalo
y me escondí en un palmar
en la orilla de un barranco.

Eran las seis de la tarde
de un día 28 de marzo,
yo reconocí a esa gente,
eran policías chulavos
y algunos vecinos míos
que servían de vaquianos.

Y desde allí miré todo,
a mi mujer la mataron
lo mismo a nuestros hijitos
de dos y de cinco años
y para rematar
la casa también quemaron
así empezó la violencia
en el suelo colombiano.

Y a la luz de los escombros
temeroso y asustado
contemplé lleno de rabia
aquel espectro macabro.
[Las lágrimas me brotaron
al ver aquel espectáculo,
a mi mujer y a mis hijos,
a todos asesinaron]
y empecé a hacer una fosa
y allí mismo sepultarlos.

Después de que sepulté
a aquellos seres amados
hice una cruz en el suelo
con cenizas de mi rancho,
en señal de mi venganza,
y me volví un hombre malo.

Cierto que vengué esas muertes
quizá más de lo manado,
porque me volví asesino
era un maldito, un malvado.

Y en esas noches de insomnio
siempre pienso en lo pasado,
yo que fui un hombre tan bueno
dejé de ser hombre honrado
por culpa de esa violencia
que sacudió a nuestro Llano.
Culpables esos político
que a todos nos engañaron
como quien engaña a un sute,
con un pan viejo y quemado.

Esta es historia vivida,
me la contó un pobre anciano,
con lágrimas en los ojos
y odio en sus pálidos labios
y culpa de su desgracia
al gamonal del poblado
al político embustero.
que adula y es adulado.

11. EL HIJO DEL LLANO

¡Upa, chirivico, caramba!
¡Lástima que sea mechudo, este carajo!
¡Oaaajaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaa
jajajajojay, lailalalá... ay, lalalay!

Llano, soy tu hijo querido
que con alegría te canta...
¡Anda, te canta,

Me refiero a tu hermosura
con el cuatro y las maracas!
Recordando tus ganados
y tus hermosas potrancas...
¡Tus hermosas potrancas,

terreno de mi cariño
y de mi gran esperanza!
Cuna de mi nacimiento,
horóscopo de mi infancia,
tierra de ganadería
y de caballos de plaza,
y de recios campesinos
que lo que quieren alcanzan...

¡Que lo que quieren alcanzan!
No les hace mella el hambre,
tampoco el frío ni la plaga,
pelean con toros y tigres,
y con caimanes y dantas,
y atraviesan la llanura
en buenos potros cabalgan,
alzando su buen sombrero,
revólver y blanca manta,
¡cantando trinos de amor
van recogiendo las vacas!
¡Indio jediondo, chirivico!
¡Cuando chiquito lloraba,
ahora grande también lloro!
¡Cuando chiquito por teta,
ahora por un bien que adoro!

¡Oaajá, oaajaajaaaa jaaajaAAa,
jojaaa laylalalá, ay lalalá!

Llano te quiero con fuerza
que tiene toda mi alma...
¡Toda mi alma,
tierra, tú eres madre mía,
eres parte de mi patria!
Con gusto mi vida doy
en caso de libertarla...
¡De libertarla,
porque ya estoy bien crecido
y la fuerza necesaria!
Una vez mucho lloré
sobre mi linda sabana
de ver que yo era muy niño
y la fuerza me faltaba
para pelear en el Llano
y defender una causa,
la vez cuando Guadalupe
por su llanura peliaba...
¡Por su llanura peliaba,
hombre de mucha bravura
por su coraje y su fama!
Las veces que lo miré,
un corcel negro montaba
cargando su colt al cinto
y bandolera terciada...
¡Y bandolera terciada,
lo mataron fue a traición
cuando a Bogotá pasiaba!
Cuando iba a una invitación

que el gobierno le brindaba,
llevando por compañero
al fulano Bruno Aldana
y ahí fueron cuando a los dos
los rellenaron a bala,
¡porque esa sí era una trampa
que le tenían bien planeada!
¡Blanco no baila tan largo!
Porque se le suda la corbata, chico.

12.YO SOY LA ESTAMPA DEL LLANO

¡Aaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaa
yo soy la estampa del llano
y aquí me tienen pintada!
Cantando un joropo recio...
Al pie del arpa trabada...
De este grupo Guadalupe
que es el que a mí me acompaña,
con valentía de llanero...
'tán demostrando su hazaña...

los nietos de Guadalupe
que en el llano tuvo fama
y en toda media Colombia...
dejó historia plasmada...
¡Hombre que luchó y murió
por toda su llanerada!
Hoy en día lloran su ausencia
los que fueron guardaespaldas
y los que fueron contrarios
se ríen de sus canalladas,
salió de su fundación
con dos personas extrañas
que sus nombre no le digo
porque no paga nombrarlas.
Mi madre allá en su ható viejo
su ausencia no soportaba,
mi madre en una butaca
lloraba desesperada,
viendo cómo la injusticia

de este gobierno acababa
con la memoria de un hombre
de inteligencia sobrada,

que si él estuviera vivo
la paz ya estaría firmada
¡porque un hombre'e pantalones
es que le falta a esta vaina!

¡Aaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaaa

fue Guadalupe Salcedo
ese hombre que tuvo fama!
Y el que no sabe su historia...
del llano no sabe nada...
En boca de los cantores
todos los días se propaga
y todo el que viene de afuera...
pues se detiene a escucharla...

Y ahora aquí está su hija
cantando muy inspirada,
divulgando este suceso...
que fue en época pasada...
¡Cuando el gobierno traidor
le hizo una mala jugada!
Colombia quedó de luto
y muy mal representada;

sin embargo estoy feliz
cantándole a la sabana
a este litoral llanero
y a toda la tierra plana,
ella que me vio nacer
y como me levantaba
sin el calor de mi padre
que bastante me faltaba.

Mi madre me dio valor,
la llanura me enseñaba
cómo amarrar los becerros
que de tarde amamantaba,
cómo arriar el buey yuguero
que era el que me transportaba,
y en un potro mostrenco
hacía mis faenas diarias,

porque fueron mis juguetes
que yo en mi niñez portaba,
pero no lo echaba'e menos
porque estaba acostumbrada
¡a manejar con tesón
lo que esta tierra me daba!

10

2

Bibliografía

- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Augoyard, J. (1995). *La sonorización antropológica del lugar*. Grenoble: Cresson.
- Arbelo, A. (1957). *Florentino y el diablo*. Bogotá, Colombia: Banco de la Republica.
Recuperado de: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/folclor/folclor/floren.htm>
- Arias, J. (2004). *Ganadería, paisaje, territorio y región. Una historia ecológica y social de la Orinoquia Colombiana*. Instituto de investigación de recursos biológicos Alexander von Humboldt. Recuperado de: <https://bibliodarq.files.wordpress.com/2014/12/arias-vanegas-j-ganaderc3ada-paisaje-territorio-y-regic3b3n-una-historia-ecolc3b3gica-y-social-de-la-orinoquia-colombiana.pdf>
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es política?*. Barcelona, España: Ediciones Paidós.
- Barbosa, R. (1992). *Guadalupe y sus centauros. Memorias de la Insurrección Llanera*. Bogotá, Colombia: CEREC.
- Benjamin, W. (2007). *Obras libro II/vol. 1*. Madrid, España: Abada Editores.
- Benjamin, W. (2008). *Obras libro I/vol. 2*. Madrid, España: Abada Editores.
- Castoriadis, C. (1985). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona, España: Tusquets Editores.
- Castoriadis, C. (1997). El imaginario social instituyente. *Zona erógena*, (35), 1-9
recuperado de: <http://www.ubiobio.cl/miweb/webfile/media/267/Castoriadis%20Cornelius%20-%20El%20Imaginario%20Social%20Instituyente.pdf>
- Codazzi, A. (1856). *Geografía física y política de la Confederación Granadina*. Bogotá, Colombia: Colciencias – Coama.

-
- Dussel, (1994). *El encubrimiento del otro : hacia el origen del mito de la modernidad*. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>
- Durand, G. (1964). *La imaginación simbólica*. Recuperado de: <http://www.fadu.edu.uy/estetica-diseno-i/files/2016/09/La-Imaginacion-Simbolica-Gilbert-Durand.pdf>
- Fals, O., Guzman, M. & Umaña, L. (1964). *La Violencia en Colombia*. 2vols. Bogotá, Colombia: Ediciones Tercer Mundo.
- Feld, S. (2013). Una acustemología de la selva tropical. *Revista Colombiana de Antropología*, 49(1), 1-23. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/rcan/v49n1/v49n1a10.pdf>
- Freud, S. (1982). *Totem y tabu*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- García, C. (2013). *Alma llanera: la construcción de una identidad regional en los corridos revolucionarios guadalupanos*. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
- García, N. (1999). Los usos sociales del patrimonio cultural. *Cuadernos PH*, (10), 16-33.
- Hernandez, M. (2009). Platón y la crítica de la poesía imitativa. *Laguna: revista de filosofía*, (24), 9-32.
- Hobsbawm, E. (2001). *Bandidos*. Barcelona, España: Editorial Crítica.
- Huyssen, A. (2002). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, J. (Julio, 1953). *Lo simbólico, lo imaginario y lo real*. Conferencia pronunciada en el Anfiteatro del Hospital Psiquiátrico de Sainte-Anne, Paris, Francia.
- Lévi-Strauss, C. (1997). *El pensamiento salvaje*. Bogotá, Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1992). *Mito y significado*. Madrid, España: Alianza Editorial.

- Martin-Barbero, J. (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona, España: Editorial Gustavo Gili.
- Martin-Barbero, J. (2005). Poner este roto país a comunicar. *Signo y pensamiento*, 24(46), 163-169.
- Martin-Barbero, J. (2000). Dislocaciones del tiempo y nuevas topografías de la memoria. *Conferencia internacional sobre Arte Latina*, Río de Janeiro, Brasil.
- Merlau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, España: Planeta De- Agostini.
- Ministerio de Cultura. (2013). *Corríos libertarios. Memorias de la libertad 4*. [CD-ROM]. Bogotá, Colombia: Ministerio de Cultura.
- Ministerio de Cultura. (2014). *Basilio Fonseca, en: PESCU Cantos de Trabajo de Llano*. Bogotá, Colombia: Ministerio de Cultura.
- Ministerio de Cultura. (2014). *Joaquin Rivera, en: PESCU Cantos de Trabajo de Llano*. Bogotá, Colombia: Ministerio de Cultura.
- Molano, A. (2001). *Desterrados Crónicas del Desarraigo*. Bogotá, Colombia: El Áncora Editores.
- Molano, A. (1989). *Siguiendo El Corte Relatos de Guerras y de Tierras*. Bogotá, Colombia: Punto de lectura.
- Ong, W. (1982). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Ortegon, C. (2000). Soy el Llano. Cantos de Monte Azul. [CD]. Yopal: Casanare.
- Ortiz, R. (1997). *Mundialización y cultura*. Bogotá, Colombia: Convenio Andrés Bello.
- Pedronel (Agosto 2016). *El güio, el buey y el morroco en el Bajo e' La Culebra*. [Cachos y Cuentos]. Recuperado de: <http://cachosycuentos.blogspot.com.co/>
- Quijano, A. (2005). Don Quijote y los molinos de viento en America Latina. *Revista de Cultura de la Biblioteca Nacional del Perú*, (10), 14-16.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/razionalidad. *Perú Indígena*, 13(29). 11-20. Recuperado de:

<https://problematicasculturales.files.wordpress.com/2015/04/quijano-colonialidad-y-modernidad-racionalidad.pdf>

- Rancière, J. (2005). *La farándula cinematográfica, reflexiones sobre la ficción en el cine*. Barcelona, España: PAIDÓS.
- Rausch, J. (1994). *Una Frontera de la sabana tropical: los llanos de Colombia*. Bogotá, Colombia: Banco de la República.
- Rausch, J. (1999). *Colombia: Territorial Rule and the Llanos Frontier*. Florida, EEUU: University Press of Florida.
- Reyes, F. (2003). *“Esto si es Llano, cuñao”:* etnografía de un ható en Casanare. Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.
- Sánchez, G. & Meertens, D. (1992). *Bandoleros, gamonales y campesinos. El caso de la violencia en Colombia*. Bogotá, Colombia: El Áncora Editores.
- Serje, M. (2005). *El revés de la nación: Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá, Colombia: Ediciones Uniandes.
- Silva, A. (2004). *Imaginario urbano: hacia la construcción de un urbanismo ciudadano*. Bogotá, Colombia: Convenio Andrés Bello.
- Valbuena, E. (2006). Del romance español al narcocorrido colombiano: una literatura re-emergente. *Revista Iberoamericana*, 72(217), 989-1003.
- Veena Das. (2002). *Sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Bogotá, Colombia: Francisco Ortega.
- Villanueva, O. (2012). *Guadalupe Salcedo y la insurrección llanera, 1949-1957*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.
- Zavala, V & Vich, V. (2004). *Oralidad y poder. Herramientas metodológicas*. Bogotá, Colombia: Grupo Editorial Norma.
- Zumthor, P. (1991). *Introducción a la poesía Oral*. Madrid, España: Taurus.

