

Tras el *leco* del Cabrestero

Daniel Felipe López Ávila

Trabajo de grado para optar al título de
Historiador

Tutor:

Alejandro Munévar Salazar

Universidad Externado de Colombia
Facultad de Ciencias Sociales y humanas
Área de Cultura y sociedad
Bogotá D.C
Julio de 2017

Contenido

Tras el <i>leco</i> del Cabrestero	1
Introducción.....	3
1. Vivencia Histórica	6
1.1 Fundo.....	6
1.2 Corral.....	21
1.3 Sabana	34
2. Algunos apuntes sobre los cantos	44
2.1 La Madrugada	46
2.2 El Día.....	55
2.3 La noche	67
2.4 Aproximaciones	78
3. Patrimonialización, confrontaciones y tensiones.....	81
3.1 Políticas de Patrimonialización y Salvaguardia	81
3.2 El pasado y el Movimiento.....	87
3.3 Un caso particular.....	94
Algunas reflexiones finales	105
Bibliografía.....	106
Canciones y poemas musicalizados.....	111

Introducción

Como su título lo indica este trabajo de tesis es guiado por el canto, en este caso, el canto del quien va en la punta del arreo: El cabrestero. Y es el *leco* es ese canto largo y tendido que le dio pie a lo que ahora es este trabajo. Así que las memoranzas, las historias, los cuentos, las poesías, las novelas, las políticas sobre la memoria, las tensiones, todo ello es atravesado por este canto largo y desde esa fuga es que este trabajo se ubica.

Los llanos han sido para mí tan propios como ajenos, por una parte, viví mucho tiempo en Villavicencio, pero durante mi estancia allí jamás me interné en las sabanas ni en la vida del llano adentro. Reencontré los llanos del Meta y el Casanare cuando decidí trabajar los cantos de vaquería, momento en el cual conocí a don Ferney Cruz y su fundo.

Considero que las Ciencias Sociales y Humanas deben continuar explorando las múltiples posibilidades de diálogo entre los diferentes universos, universos académicos, universos musicales, regionales, emotivos, subjetivos, narrativos, etc. Y es justamente en esos ánimos de exploración en los que esta tesis se ubica.

Para ello hay que intentar generar herramientas *otras* por las cuales se puedan abordar las diferentes inquietudes investigativas. No pretendo con esto decir que este es un novedoso trabajo en el cual se resuelven todas las inconformidades que la academia tiene consigo misma, no; de lo que se trata más bien es de hacer propuestas, de imaginar, de provocar, de transitar caminos erráticos, de cambiar los lugares de enunciación y de explorar formas para *demostrar lo investigado*.

Así pues, menciono que este texto versa sobre unas gentes que se auto denominan *criollas*, que han estado históricamente evocadas al trabajo de la ganadería, que han construido formas específicas de representarse, saberse y sentirse en las sabanas del Meta y del Casanare, y que, a partir de unos cantos, han encontrado unas maneras *otras* de relatarse y relacionarse con las realidades que los rodean.

Ahora bien, estos cantos –nombrados generalmente como Cantos de Vaquería-, ahora reconocidos como *patrimonio inmaterial de la nación de Colombia*, empiezan desde el 2014 un proceso de salvaguarda impulsado por la Dirección de Patrimonio del Ministerio de Cultura. Por lo que, encontrarnos en las tensiones, en las diferencias y en las posibilidades

que estas políticas de patrimonialización desatan, es el reto que en este trabajo de grado se plantea.

De esta forma el documento que ahora nos convoca está dividido en tres partes, cada una de estas partes está dirigida hacia el análisis de tres elementos particulares, pero en total interconexión: Historia, Música y Patrimonialización.

En el capítulo primero se explorará la construcción histórica de los cantos de trabajo de llano, a su vez que se relata una vivencia en campo, vivencia desde la cual se propone un acercamiento a las formas de representarse, saberse y sentirse en la sabana, concluyendo con una aproximación a los espacios y las formas de asociación que caracteriza cada espacio.

Así, habiendo hecho un acercamiento vivencial-histórico, se abordan los tres tipos de cantos, –El canto de Ordeño, el canto de Cabrestero y el canto de Vela- cada uno correspondiendo con su lugar y momento específico de ejecución. La idea, es *reducir la escala de observación* y concentrarse en las letras de los cantos.

Por último, se identifican los antecedentes y postulados de las políticas de *Patrimonio Cultural Inmaterial*. Seguido por el análisis de los puntos de tensión y de contradicción, sobre los cuales estas políticas se construyen y se desarrollan.

El insumo básico para la construcción de este trabajo son las fuentes orales y los relatos etnográficos. Además, alrededor de todo el texto, se utilizan canciones, poemas, cuentos, leyendas, relatos de viajeros y novelas para enriquecer el análisis y la construcción histórica de los cantos de vaquería y su población cantante.

Así es que este trabajo se construye a partir de tres años de investigación. Años en los cuales se recorrieron los municipios de Villavicencio, Cumaral, Restrepo, Cabuyaro y Puerto Gaitán, en el Meta; y Monterrey, Carupana, Tauramena, Maní y Paz de Ariporo en el Casanare. Este recorrido lo he llamado *el camino largo*, el cual tiene como su punto de anclaje en la sabana en el *fundo* de don Ferney Cruz, en el Brito Alto, Paz de Ariporo Casanare.

Del *camino largo* se lograron recopilar alrededor de 80 horas de grabación audiovisual, con lo cual se logró realizar un corto documental de once minutos llamado: *Tras las huellas del cabrestero* y además se generó un registro llamado: *Charlas con las y los viejos*. Registro de donde salen la mayoría de los relatos e historias que se encontraran a lo largo de la tesis.

Así es que, lector o lectora, desde los llanos orientales le invitamos a que camine con nosotros por las sabanas, a que se divierta leyendo, a que se imagine y se re-imagine una y otra vez su mundo, y el mundo que intentamos relatar; le invitamos a que encuentre en este texto lo que le parezca pertinente, le invitamos a que nos critique, a que nos juzguen de extremistas, de provocadores, o de aduladores.

Le invitamos a que, más que las críticas y los errores que un texto de estas características pueda tener, se piense en la apertura de las posibilidades, a que desde sus emotividades se comunique y que desde sus sentimientos se rebusque lugares de lucha y de resistencia.

Este es un trabajo que no tiene las pretensiones de ser innovador, ni de cambiar el mundo, tan solo es un trabajo que recoge una serie de voces e inquietudes que tienen diferentes nacederos; desde la Universidad Externado de Colombia, desde Los Llanos Orientales, desde el fundo Barcelona, desde la señora de la esquina, desde la familia, desde los libros y desde las músicas.

No es este un texto que quiere decir verdades, ni nada por el estilo, más bien es una canción, un relato, un cuento, unos resultados de investigación; este texto es más bien una imaginación, un camino errático, o tal vez y ojalá, una propuesta.

1. Vivencia Histórica

Este primer capítulo está construido a partir de un relato en el cual, además de hacer un acercamiento a la historia de los llanos, se quiere generar lazos de comunicación entre el lector o lectora y los llanos. De tal forma que pueda sentirse en los zapatos de quién narra esta historia y que, a partir de ello, se pueda situar en un espacio-tiempo *llanero criollo*.

1.1 Fundo

Al igual que todas las otras mañanas, don Ferney ya se había levantado a prender la radio Sony de pilas gordas, que tiene siempre al lado de su chinchorro. Eran las tres y media de la mañana, decía el locutor, mientras con canciones llaneras incentivaba a empezar la jornada de trabajo y aprovechar el fresco que habían dejado las largas horas de tempestad.

-Mijo, aprovechemos a ordeñar que es temprano y no ha salido la plaga todavía-, dijo don Ferney refiriéndose al jején, insecto fastidioso que no da tregua ni refugio en horas cuando la mañana empieza a clarear.

Era raro ver la sabana tan fría, parecía que la bruma que se mecía sobre la *lambedora*¹ saliera de las entrañas mismas de la tierra, el olor a pasto mojado, el barro que se colaba por en medio de los dedos de los pies, hacían volver a sentir la noche de fiero chubasco que acababa de menguar.

Una estruendosa batalla acontecía en medio de la oscuridad, los araguatos², los arrendajos³ y los chiriguales⁴ se daban combate por quién podía ocupar con su canto mayor cantidad de sabana. De repente, de manera espontánea y a modo de saludo, don Ferney entona su canto

¹ Pasto natural de la sabana.

² Monos aulladores.

³ Aves de color negro con amarillo que hacen sus nidos en forma de oropéndolas.

⁴ Es un tipo de halcón también llamado chimachima o caracara.

sabanero, - “*la madrugada está fría, la madrugada está fría ya el sol traerá el calor, para que la vaca apoye, para que la vaca apoye le canta el ordeñador...*”⁵-.

Días anteriores en Paz de Ariporo, antes de irnos para el fundo, don Ferney me había llevado a recorrer todo el pueblo, fuimos a conocer la virgencita de manare y me presentó varios llaneros y llaneras, con la distinción de ser criollos y criollas. Es por eso que ahí en medio de la madrugada, sintiendo la boñiga de las vacas en los pies descalzos, decidí hacer la pregunta que nos ocupará en este primer momento: -Ole don Ferney ¿Y qué significa ser criollo?

Él sin detenerse, si quiera a pensar, mientras sostenía la camaza y abría el tranquero del corral me dijo, - Vea el llanero criollo es el que anda así, con la camisa vieja, *entucado*⁶, es el que se conoce desde pequeño en la sabana y que en la mañana huele a leche de vaca-.

Don Ferney Cruz es un viejo de 63 años de edad, nacido y criado en el fundo que ha sido desde siempre su hogar. Conocí a don Ferney por un emparentamiento fortuito, él resultó ser la pareja de la hermana de la esposa del primo de mi mamá, a fin de cuentas, somos prácticamente familia. Don Ferney es alguien de pocas palabras, aun así, lo que me dijo esa mañana sería el primer paso para empezar el proceso de construcción histórica sobre los cantos.

La primera cuestión que aparece al momento de pensar en aquella mañana de ordeño es sobre la definición de una población que habita la sabana, lo que él denomina *criollos*. La historiadora Jane Rausch, plantea que los llaneros son una sub-cultura, no solo hablando en términos raciales (combinación de europeo, indígena y negro), sino que se construyen como un híbrido cultural entre los métodos agrícolas y pecuarios usados en el medioevo europeo; “como la utilización rutinaria del caballo, las recogidas periódicas de ganado, la marca con hierro, y la conducción de ganados a otros territorios en prolongadas travesías”⁷. Y las formas de subsistencia propias de las comunidades indígenas, como los métodos de casería, formas de construcción⁸.

⁵Fondo de grabaciones del *Plan especial de salvaguarda de carácter urgente*. CANTOS DE TRABAJO LLANO. Ministerio de Cultura, Fundación Erigaie, FUNDASET, CIRPA. 2013.

⁶ El Entuque, o estar entucao', significa tener el pantalón corto o remangado a la altura de las pantorrillas.

⁷Rausch, Jane M. Una frontera de la sabana tropical Los Llanos de Colombia (1531-1831). Trad. María Victoria Mejía Duque. Banco de la República de Colombia. Bogotá. 1994. Pág. 424.

⁸Ibíd. Pág. 277.

Se podrían caracterizar dos estrategias de subsistencia presentes en las comunidades indígenas precolombinas: El sedentarismo, constituido por el cultivo e intercambio, en el pie de monte y en lo profundo de la sabana; y la de las comunidades que se dedicaban a seguir los ciclos naturales de migración y se movían según el cambio estacional.

En cuanto a las comunidades sedentarias del pie de monte del Casanare y el Meta, se han encontrado registros de diferentes grupos poblacionales que lograron visibles formas de organización política y social: Los Guayupe⁹, los Seas, los Tunebo, los Sáliba y los Achagua, por nombrar solo algunos de los pueblos de los que más información tenemos. Estos grupos se dedicaban a la agricultura y el comercio principalmente, los Tunebo, por ejemplo, aprovechaban las condiciones de la micro-verticalidad¹⁰ de la cordillera para el cultivo y se dedicaron a el comercio de la Sal (lo que hoy son las minas de sal de Upín, chita, salinas).

Como también, grupos poblacionales sedentarios que habitaban en lo profundo de la sabana, de los cuales podemos destacar a los Omaguas, quienes se ubicaban en las partes altas entre el río Meta, Guayabero, y Guaviare. Perteneían a la familia Eperigua y mantenían un sistema de cultivo de riego por inundación y desagüe. Estos forman parte de unos registros muy escasos de poblaciones que habitaban los pocos terrenos elevados alrededor de estos ríos¹¹. Por otro lado, había poblaciones nómadas como los Guahibos, que son en sí una familia lingüística dividida en varias etnias, cuya supervivencia era dada por la caza, la pesca y la recolección. Dichos grupos se movían por la sabana siguiendo los movimientos de los animales y según las estaciones de invierno y sequía. Estos indígenas nómadas son los que en muchos de los textos de viajeros y misioneros son catalogados como bárbaros, salvajes e incivilizados¹².

⁹Mora Camargo, Santiago. Cavelier de Ferro, Inés. *Guayupes y Achaguas: Siglo XVI*. En: *Los Llanos: Una Historia sin fronteras*. 1er Simposio de Historia de los Llanos Colombo-Venezolanos. Alberto Baquero (comp). Academia de Historia del Meta. Octubre. 1988. Bogotá. Pág. 130.

¹⁰Romero, María Eugenia. Culturas indígenas y antropología llanera. En: Llano Adentro. Del pasado al presente. 2º Simposio internacional de historia de los Llanos y de la Orinoquía Colombo- Venezolana. Tomo I. Yopal, Casanare. 1990. Pág. 151-170

¹¹Reichel Dolmatoff, Gerardo. *La cultura material de los indios Guahibo*. En: Revista del Instituto Etnológico Nacional: Vol.1, 1943-1944. Instituto Etnológico Nacional, Bogotá: 1943.

¹²“Que el indio bárbaro, y silvestre, *es un monstruo* nunca visto, que tiene cabeza de ignorancia, corazón de ingratitud, pecho de inconstancia, espaldas de pereza, pies de miedo, su vientre para beber, y su inclinación a embriagarse, son dos abismos sin fin”. Gumilla, P. Joseph. *El Orinoco Ilustrado*. Historia Natural, civil y geográfica de este gran río. Ed. ABC. Bogotá, 1955. Primera edición. 1741. Con licencia. En Madrid: Por

Otros autores como María E Romero y Alberto Baquero Niño, abordan el tema de la sociedad llanera y la tipificación de la población. Ambos autores coinciden que la gente, que habitan la región de los llanos orientales, ha sido el producto de una combinación tripartita, entre europeos, indígenas y poblaciones africanas. De hecho, el profesor Héctor Públio indica que desde la toponimia y desde el estudio lingüístico del habla de la región, se puede llegar a la conclusión de que el 12% de las palabras tienen un origen africano, el 32% de origen indígena y el resto son de origen hispánico¹³.

Por otro lado, María E Romero, hace una catalogación de la población llanera distinguiendo entre colonos, indígenas y llaneros. La autora se basa en la relación que tienen los diferentes grupos con el ambiente natural y la forma en cómo explotan el mismo. De manera tal, que la mayor distinción que encuentra, entre el colono (migrante)¹⁴ y el llanero “autóctono”, es la manera destructiva en cómo el colono explota los recursos naturales y la forma en cómo el indígena y el llanero genera una relación cooperativa con la naturaleza¹⁵.

Por último, y de manera muy concreta, Hilda Lucía Díaz ha sido quién, a mi parecer, se ha aproximado más al tema de los llaneros *criollos*. Desde un análisis que ella denomina etno-

Manuel Fernández, Impresor de la reverenda cámara apostólica, en su imprenta, y librería, frente la cruz de puerta cerrada. Cap. V. Pág. 77-78.

¹³ Durante el proceso de consulta de trabajos académicos, se notó con preponderancia el gran vacío que hay en cuanto al estudio de las comunidades negras y su influencia en la construcción de los llanos orientales de Colombia. El profesor Públio se dedica a buscar las palabras que hay en los llanos orientales y que nos puedan indicar una relación con las comunidades negras, escasas en la historiografía de la región. Palabras como Ocumo, Ñame, Quimbombó, Bore, Timbo, Bongo, Bonguero, son de raíces africanas, lo cual nos evidencia una real influencia de la cultura negra en la región. Públio Pérez, Héctor. *Los aportes de las negritudes a la cultura llanera en el periodo Colonial*. En: Menorías. *Encuentro con la historia de los llanos*. Universidad de los Llanos Orientales. Ed. Juan XXIII. Ltda. Villavicencio, 2011. Pág. 81-92.

¹⁴ En términos demográficos, María Eugenia Romero afirma que, acontecieron cinco grandes migraciones en los llanos orientales desde el siglo XVII hasta la primera mitad del siglo XX. Primero, la primera oleada de españoles durante los siglos XVI y XVII; Segundo, una migración de santandereanos a parir de la segunda mitad del siglo XVII, orientada al cultivo de tabaco en el pie de monte; tercero, una migración de europeos en su mayoría alemanes e italianos- que tuvo lugar a partir de la segunda mitad del siglo XIX; Cuarto, una migración importante de venezolanos que tuvo lugar también durante la segunda mitad del siglo XIX y se dedicaron más que todo al trabajo de ganadería; Y quinto, una importante migración de europeos a los llanos durante y después de la primera guerra mundial (italianos, sirio-libaneses). En: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. *Geografía humana de Colombia, Región de la Orinoquía*. Romero Moreno, María E. Castro Agudelo, Luz M. Bejarano, Amparo M. Colección Quinto Centenario, Tomo III, Volumen I. Bogotá, 1993. Pág. 56.

¹⁵ Romero Moreno, María E. *Ensayos Orinoquenses*, Ed. Editográficas. Ltda. Bogotá. 1988. Pág. 26-34

semiótico. Siguiendo las posturas de Jury Lotman y su semiósfera, plantea que la esencia de los llaneros se juega permanentemente en la confrontación entre Movilidad y Estatismo¹⁶.

Según esta confrontación, Díaz plantea que hay dos grandes sub-culturas llaneras, la primera, es compuesta por el llanero criollo y el llanero colono, los cuales se caracterizan por una amplia movilidad según su trabajo, necesidad de tierra y épocas del año; en segundo lugar, identifica a los llaneros conuqueros y los llaneros ciudadanos, quienes son, según ella, prácticamente sedentarios.

Todos los autores coinciden en que no se puede pensar a los habitantes de la región llanera como un todo en sí, que hay diferencia en tanto sus estrategias de subsistencia, procedencia, adaptación al ambiente y dedicación laboral. A su vez, todos coinciden en que la población que indican como la “más llanera”, “autóctona” o “criolla”, nace del mestizaje y de la apropiación de saberes y tecnologías.

Combinación, sub-cultura, mestizos, así es como los diferentes autores se han referido a la población de los llanos orientales, por lo cual, es necesario reflexionar acerca de la concepción propia que se tiene en los llanos sobre el ser llanero, entonces ¿Qué está queriendo decir Don Ferney con lo referido en esa mañana de ordeño?

“*El que anda así, con la camisa vieja, entucado*”. En principio, se podría mencionar que Don Ferney hace referencia a una cuestión visual, a lo que se ve a simple vista, como a una imagen. Imágenes que, desde el principio de la investigación, empecé a encontrar en la musicalidad de la región. De hecho, la categoría *criollo o criolla* se menciona constantemente en las canciones y hacen referencia a las personas que tienen como vocación trabajar con el ganado.

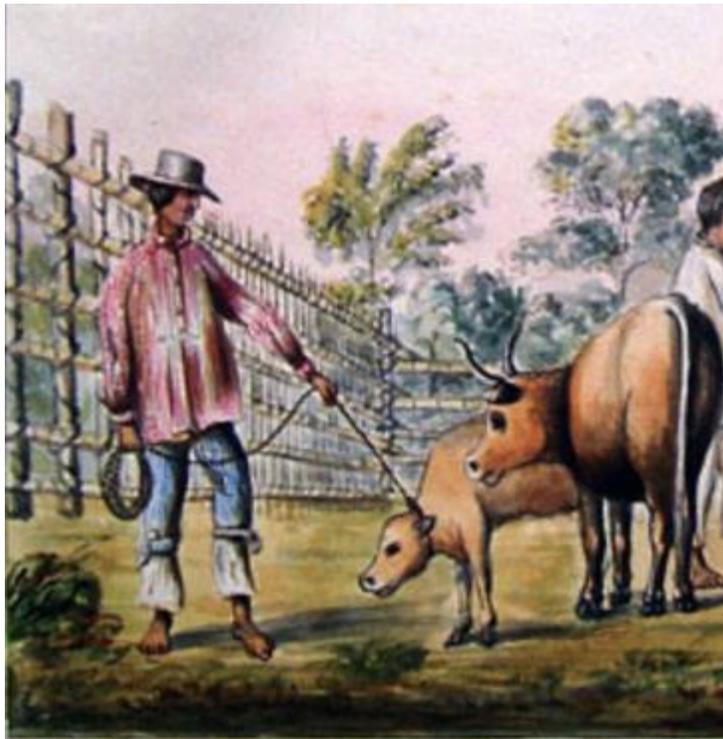
“Qué cosa tiene el llanero, cuando es criollo de verdad, su sombrero en la cabeza, su apero para ensillar, su cuchillo en la cintura que no lo debe olvidar, por si acaso se presenta un pedazo de carne asa’, o de pronto una correa que le descalla’ pa arreglar un madrino que se llegue a reventa’, lo cierto es que un llanero, sin cuchillo se ve mal, sin caballo y sin sombrero eso es

¹⁶ Díaz G. Hilda Lucia. *La cultura llanera un análisis Etno-semiótico*. En: Colombia Orinoco. Fondo para la protección del medio ambiente (FEN Colombia). Director del proyecto: Darío Fajardo Montaña. Editor Académico: Camilo Domínguez. Gráficas LTDA. 1998. Bogotá. Pág. 260

perder la moral” [...] mi cuchillo en la cintura, que no me falta un momento, para poder comer carne y nariciar maruletos [...] y el que no tenga cuchillo, lo vaceo y no le presto”¹⁷

De manera que hay una serie de indicios que identifican al llanero *criollo*, estos indicios, empiezan comúnmente desde las cuestiones estéticas, las herramientas que se portan y la vestimenta que se trae. Así como don Ferney lo expresó.

De igual forma, lo expresa Don Víctor Espinel, en el fragmento de una de sus canciones previamente presentada. El pantalón remangado para que en épocas de invierno, al estar inundada la sabana, no se moje, el sombrero para soportar el fuerte sol de la región, la ropa ligera para soportar el bochorno del día, y los utensilios que demuestran la constante relación con el trabajo ganadero.



18

Esta imagen es tomada del fondo de láminas realizadas durante la expedición coreográfica de Agustín Codazzi, realizada entre 1850 y 1859. Acá, se ve claramente la vestimenta del

¹⁷ “Así eran los hombres criollos” Compuesto e interpretado por: Víctor Espinel “Gallo Giro”. Álbum. *Llanero ciento por ciento*. Pista N° 4. Soni-Men Estudios. Paz de Aripuro. 2013. Este Álbum es el primer disco que graba don Víctor, nos lo vendió antes de irnos de Maní, es importante porque mucho de lo que él decía constantemente es reflejado en su música.

¹⁸Paz, Manuel María. Acuarela: Llaneros herrando ganado i recortándole las orejas. Provincia de Casanare 1856. fc_corografica_25. Archivo JPG. Disponible en: http://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/2964/0

trabajador del llano casanareño. El cuchillo, el pantalón remangado o *entuque*, el sombrero, demuestran las formas en cómo una población a lo largo de los años se adapta a unas condiciones físicas y naturales particulares.

Así como lo decía Doña Laura¹⁹, “es que vea, el llanero, cuando es llanero criollo, se ve desde lejos”. Se indica que hay una forma específica de verse en la sabana, que corresponde a la especialización en el trabajo ganadero, y a lo que Don Ferney hizo referencia. Esta primera aproximación al *criollo llanero* la podríamos denominar, *verse desde lejos*.

Por lo que, es posible mencionar que hay una población en los llanos la cual ha estado alrededor de 350 años dedicada enteramente a la ganadería, siendo tantos años de adaptación a este trabajo específico, es entendible que se presenten ciertas características físicas por las cuales se puedan auto identificar.

A propósito de la especialización en la ganadería, vale la pena mencionar que el primer lote de ganado que llegó a la nueva granada fue traído por Alonso Luis de Lugo, y fue traído desde Santa Marta hasta la sabana de Bogotá en 1531 y un año antes, ya habían embarcado ganado hacia Venezuela²⁰. Desde Santa Marta a Venezuela, ambas son posibles rutas de llegada del ganado a la sabana, aunque no haya certeza de por cual fue. En cambio, sí hay certeza de que para 1661 y 1662 el llano ya giraba en torno a la ganadería, dice el profesor Manuel Vega citando a Gertulio Vargas²¹.

“Nunca ha cambiado la historia acá en el Carmen, ahora el caporal y dueño es mi padrino ORLANDO (ustategüi) y él es un señor muy llanero, sabe del llano, sabe mandar, conoce mucho, todos los ganados y paran un ganado y él dice acá falta tal res, no cayeron tales, en la repartida de los caballos es lo mismo. Todavía montan potrones bozaleros y como siempre en la madrugada dos, dos y media que no pela, muy bonito”²².

¹⁹ Durante la estancia en el fundo de don Ferney tuve la oportunidad de conocer varios de sus vecinos, fundos y hatos que colindan con el fundo de don Ferney. Doña Laura es en efecto una de las vecinas de don Ferney, de hecho, es la madrina de uno de sus hijos, Gerardo.

²⁰ Vega Vargas, Manuel - Coordinador. Ó Loingsigh, Gearóid. *Por dentro e' soga. Una mirada social al Boom petrolero y al fenómeno transnacional en Casanare*. Tomo I. COSPACC 2010. Ediciones desde abajo. Bogotá. 2010. Pág. 97- 100.

²¹ Citado por Vega Vargas. Vargas, Gertulio. *El Marroquin, el morro*. Génesis de la ciudad de Yopal. 1997. Yopal. Pág. 25

²² Entrevistado: Oriol Sánchez. Paz de Ariporo, Casanare. Junio 2015. Durante una movida de Mautes a pleno medio día, Don oriol que surte el rol de Cabrestero, es decir el que va delante del ganado, me empieza a contar sobre la vereda y sobre las costumbres. Ambos estamos sobre caballos andando en la punta de la ganadería. *Charlas con las y los viejos*. Min. 0:05.

Además de la vestimenta y las herramientas que se portan, que es a la primera referencia, el *verse desde lejos* está compuesto por otra característica fundamental, la de realizar y saber hacer los oficios que componen el trabajo ganadero tradicional²³. La identificación de los ganados, y el saber la asignación de los roles para realizar las labores de la ganadería, se enlazan como una característica de orden funcional y de jerarquización que es necesaria tener en cuenta cuando se habla del *ser criollo*.

El *verse desde lejos* es una herramienta conceptual que es de utilidad para pensar una dimensión del *ser criollo*. Se podría plantear como una imagen, como una representación que obedece a lo simbólico. El investigador Julio Arias Vanegas, indica que los llanos pueden ser representados a partir de una *imagen bucólica*: Sabana, ganado, hombre y caballo²⁴. Por ejemplo:



“Canta el llanero, si tragándose el camino cual centauro majestuoso, se encuentra con el jilguero”²⁵

En el lado izquierdo, se encuentra el escudo del departamento del Meta y al lado derecho, el himno oficial del mismo departamento, compuesto por el cantante Arnulfo Briceño. En ambas referencias la idea central, el centauro, quién es mitad hombre mitad caballo y que, de una u otra manera, domina la sabana, puesto que en ambas referencias la sabana está dispuesta en un segundo plano.

El llano es dominado solo por aquellos hombres recios que andan a caballo. Esto es lo que Carlos “el Cachi” Ortegón define como la representación del centauro masculino²⁶. Se ha

²³ A esta altura es necesario hacer una distinción, que luego ampliaré con mayor detenimiento, se considera ganadería tradicional la ganadería extensiva que tiene como espacio principal el Hato, ganadería que carece de una tecnificación y dónde se mantiene una fuerte relación entre trabajador y ganado.

²⁴ Arias Vanegas, Julio. *Ganadería, paisaje territorio y región. Una historia ecológica de la Orinoquía colombiana*. Instituto de investigación de recursos biológicos Alexander von Humboldt. Documento inédito. Bogotá, junio 2004.

²⁵ Fragmento de Canción: *Ay Mi llanura*. Arnulfo Briceño.

²⁶ Reyes, Francisca. Escobar, Juanita. *Silencios. Un llano de Mujeres*. Revista Número Ediciones. Ed. Panamericana. 2011. Pág.13.

construido alrededor de la representación del centauro una exclusividad, como si el oficio ganadero y cotidiano realizado sobre los caballos fuera una cuestión solo para hombres, a su vez que se convierte, el caballo, en sinónimo de masculinidad, valentía, coraje y temeridad.

El escudo, es en especial interesante porque condensa el *verse desde lejos*, las cuatro *imágenes bucólicas* de Arias están ahí plasmadas. Las cadenas de la esclavitud rotas, los lanceros que acompañaron a Bolívar en las huestes independentistas, el Río Meta y el Sol “de los venados” que es un paisaje típico de la región.

Todo esto nos habla de unas imágenes que son construidas por el paso del tiempo, consolidando las características históricas y naturales de la región. Pero, además se podría agregar que se trata de unas imágenes que son utilizadas para hacer una representación de la población que la habita y que, además, por haber sido importantes al momento de las luchas independentistas, hacen parte de la iconografía de un proyecto nacional, un tipo de Estado colombiano.

Esta primera dimensión está compuesta por lo que se ve, o lo que se desea mostrar, por eso es el *verse desde lejos*. Así sea un vistazo rápido el que se dé y sin importar la distancia, al menos en Colombia, cuando se haga cualquier referencia a centauros, vacas o planicie, se presentarán los llanos como su lugar de pertenencia.

Por consiguiente, Don Ferney se refería, justamente a lo que se *ve desde lejos*, a la configuración visual que atañe esta población, pero él dijo mucho más, dijo, además, que el ser criollo consistía en “*el que se conoce desde pequeño en la sabana*”.

“La identificación de un criollo lo conoce de pequeño, por el modo de hablar, de vestir, porque eso es una cosa que es muy pura”²⁷

Así como Don Ferney, Don Omar Pérez, residente de Maní-Casanare, indica que el hecho de ser *criollo* se relaciona con unas imágenes (modo de hablar y vestir), pero además plantea que hay que ser conocido, es decir, hay que haber andado el territorio y tener conciencia de que se es conocido por la gente del llano.

²⁷ C.D Archivo Personal. *Charlas con los viejos y las viejas*. Entrevista realizada a Omar Perez y Luz Marina Gómez. (audio N° 0335). Maní, Casanare. Octubre, 2015. (min 0:29)

“Llanero, sí soy llanero primo y el que quiera comprobarlo, que vaya pal Casanare y pregunte en la costa el Pauto, como aprendí desde niño, dominar un potranco, a ponerle un rejo a un toro, coge’ un novillo po’ el tallo”²⁸

De igual forma lo plantea Orlando “El Cholo” Valderrama, además de haber cierto tipo de labores que se deben de saber hacer, se debe ser conocido, ¿conocido por quién?. Evidentemente por las personas del llano ¿pero cuál llano? ¿A qué territorio específicamente se refiere el *ser conocido desde pequeño*?

El Cholo da unas pistas, el Casanare y la costa del Pauto, río que nace en el departamento de Boyacá y desemboca en el Río Meta. Pero esto es solo una parte, ¿cuáles son los llanos?

“A partir de la categoría *llanos*, la cual es propia de una visión paisajista del territorio y la naturaleza, y de una óptica naturalista basada en la distancia que alude a lo plano y sin alteraciones, a la uniformidad, a la extensión y a lo infinito, se englobó y se homogenizó todo el territorio comprendido entre la cordillera oriental al este del país hasta más al sur del río Guaviare, marcando el límite con la región selvática Amazónica”²⁹

El historiador Arias Vanegas, al igual que Jane Rausch, plantea que a los llanos se les ha cargado desde tiempos de la colonia con unas imágenes típicas o imaginarios, que han forjado linderos, que aún hoy en día forjan fronteras, que generan distinciones, y todo ello con el objetivo de homogenizar una población en torno a un solo proyecto, un proyecto de construcción nacional.

Vanegas comenta que la región, en el imaginario nacional, posee una doble caracterización territorial, en los llanos se pueden encontrar una gran cantidad de peligros, pero también, existe la constante posibilidad de encontrar grandes riquezas. De hecho, la profesora Jane Rausch, aborda este mismo tema, aunque por medio de la herramienta conceptual de *frontera*. Los llanos, comenta, han sido catalogados desde la época de la conquista y la colonia como un lugar donde la “Civilización” encuentra sus límites, se ha construido una imagen, un límite no físico en el cual se encuentra y se des-encuentra occidente.

En las sabanas los europeos se encuentran con un espacio perfecto para poner sus leyendas y mitos, pero a la vez se desencuentran al ver en la percepción de la infinitud un espacio

²⁸ *Llanero si soy llanero*. Orlando “el Cholo” Valderrama. Fragmento de Canción perteneciente al disco Cuanto te quiero muchacha. Julio de 1997. Discográfica: Discos El Copey E.U

²⁹ Óp. Cit. Arias Vanegas, Julio. Pág. 3.

totalmente ajeno a ellos, lleno de amenazas y peligros. Por estas razones es que Rausch afirma que la falta de presencia estatal en los llanos proviene de unos procesos de larga duración, procesos que anteceden la conformación del Estado colombiano. Aunque la cordillera oriental podría parecer una frontera física, la *frontera* que plantea Rausch, habita en los imaginarios y en los constructos simbólicos del proyecto de unificación nacional.

Esto que comenta Rausch puede ser encontrado varias veces en la historia nacional, la *frontera* como límite civilizatorio y estatal es una categoría perfecta para, por ejemplo, escapar de las manos de la justicia.

“Privados por la violencia judicial de Morillo, de sus cabezas y voceros jurídicos y políticos, los restos de la rebelión independentista neogranadina fueron obligados a refugiarse en una zona hasta entonces tenida por semidiestra y bárbara, para escapar a los golpes más directos de las fuerzas expedicionarias del Rey”³⁰.

Sin pensarlo dos veces, los proindependentistas debieron buscar refugio en el Casanare. Allá mismo donde le tocó fugarse a Arturo y Alicia, en la novela costumbrista de José Eustacio Rivera, la *Voragine*. - ¡Los prenderán! No te queda más refugio que el Casanare.³¹

De igual forma, María Mercedes Ortiz, apoyada de la conceptualización *frontera* de Raush, plantea por medio de una investigación sobre el exterminio de indígenas en la región llanera, que los llanos son una “zona de contacto”. Citando a Mary Louise Pratt, comenta que la “zona de contacto” en los llanos se caracteriza por ser un lugar de encuentro en el cual se “establecen relaciones asimétricas por el ejercicio del poder y la violencia”³².

Ortiz comenta, en la misma línea, que el entendimiento de las fronteras es fundamental para el análisis de la conformación de los estados-nación. En el caso de Colombia, esto se evidencia en la consolidación de la región andina como núcleo Civilizatorio y las regiones aledañas, como las selvas y sabanas, como espacios dominados por la barbarie y el salvajismo.

³⁰ Guillén Martínez, Fernando. *El poder político en Colombia*. Planeta colombiana Editorial S.A. Bogotá. 1996. Pág. 264.

³¹ Rivera, José Eustasio. *La Vorágine*. Ed. Universidad Autónoma Nacional de México. Nuestros Clásicos. Ciudad de México. 1978. Pág. 7

³² Ortiz, María Mercedes. *Limpiar las sabanas de serpientes, tigres e indios: la frontera llanera en La vorágine de José Eustasio Rivera*. Palimpsestvs: Revista de la Facultad de Ciencias Humanas; No. 5 1657-5083. Universidad Nacional de Colombia. Disponible en: <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/palimpsestvs/article/view/8072>. Pág. 3

Convencionalmente se entienden los llanos orientales como una sub región de la Orinoquía colombiana y los cuales se extienden en los departamentos de Arauca, Casanare, Meta y Vichada. Aunque, aún no queda claro cuáles son los llanos o los espacios a los cuales hace referencia exactamente las citas. La disciplina de la geografía humana resulta bastante útil para ahondar en este tipo de dificultades.

Se podría mencionar que, la Orinoquía es un espacio geográfico³³, en el cual se han configurado diferentes territorios, entendiendo el concepto de *territorio* como relacional, que adjudica un cierto dominio de una porción de un espacio geográfico³⁴. En este caso, se podría pensar que los *llaneros criollos* ocupan un territorio específico, el cual no está delimitado por las divisiones territoriales administrativas, y el cual no ocupa toda la dimensión del espacio geográfico.

Este territorio es maleable no delimitado e indistinguible a simple vista, ya que parte de la idea de que los seres humanos construimos el espacio de manera social, según las contingencias históricas, culturales y económicas. Así como lo menciona Sack, señalando que los seres humanos somos seres “geográficos que transforman la tierra para convertirla en su casa, pero al hacerlo también son transformados, no solo a través de la acción que implica esta transformación sino por los efectos que esta tierra transformada produce sobre la especie humana y sobre su sociedad”³⁵.

Es sobre este efecto, de ser seres geográficos que transforman y son transformados por la apropiación de espacios territoriales, dónde se circunscribe la afirmación de Don Ferney, *el que se conoce desde pequeño en la sabana*, que para este caso serían los espacios donde

³³ Méndez R Definió el espacio geográfico como un conjunto ordenado de elementos heterogéneos, naturales y artificiales o físicos y humanos; cuya distribución y organización están sometidas a cierta lógica que los interrelaciona funcionalmente entre sí a diversas escalas, que formalizan estructuras agrarias, urbanas e industriales determinadas, resultado directo de la acción conjunta ejercida por una serie de fuerzas y del sometimiento a cambios no sincrónicos en el tiempo. Méndez Gutiérrez – Del Valle, R. *El Espacio de la Geografía Humana. Geografía Humana*. En: Puyol, R.; Estébanez, J.; Méndez, R. *Geografía humana*. Madrid, 1998. Cátedra. Pág. 15

³⁴ Territorio entendido según la definición brindada por el profesor Gustavo Montañez como “un concepto relacional que insinúa un conjunto de vínculos de dominio, de poder, de pertenencia o de apropiación entre una porción o la totalidad del espacio geográfico y un determinado sujeto individual y colectivo”. En: Rucínque Camelo, Héctor. *Geografía y Ambiente: Enfoques y Perspectivas*. Por Franco María Cristina, Flórez Antonio, Montañez Gustavo, Rodríguez de Moreno Amanda, Torres de Cárdenas Rosa. Ediciones Universidad de la Sabana. Bogotá. 1997 Pág. 145-172

³⁵ Sack, Robert David. *Homo geographicus: a framework for action, awareness, and moral concern*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 1997

permanece aún la ganadería tradicional; y no en otros espacios, que aunque pertenezcan al mismo espacio geográfico no pertenecen al espacio apropiado de la ganadería, como los pueblos, ciudades o el pie de monte.

Es decir, que el *conocerse desde pequeño* en la sabana es “haberse dejado ver en ella”, y “verse así mismo” en ella, pero solo en el espacio donde se encuentra la ganadería tradicional. Por consiguiente, se trata ya no pensar los llanos como *frontera* sino, de pensar los llanos como territorio apropiado. Estos espacios donde se encuentra la ganadería son, para efecto de una conceptualización espacial, los *llanos criollos*.

El concepto utilizado comúnmente en los llanos que más se podría relacionar con la idea de la *apropiación al territorio* es el *ser Baquiano*. Mediante las entrevistas que se han realizado, se puede afirmar que ser *baqueano* es igual a conocer muy bien los pasos, los caminos, los atajos, los cortes y en sí, conocer la sabana; y que dicho conocimiento de la sabana concede un ámbito de respeto y significa, a su vez, ser *criollo*. Así, como lo mencionaba don Oriol cuando habla de don Orlando Ustategüi dueño del *hato* La Aurora, “mi compadre Orlando es un viejo caporal que sabe de la sabana, yo a ese viejo le tengo mucho respeto porque ese es baquiano y trabaja bien criollo”³⁶.

Ser *baquiano* es saber por dónde se debe de *trochar el ganado*³⁷, conocer los pasos reales³⁸, es saber evitar los caimanes de los caños hondos, saber por dónde pasan los chigüiros, las dantas, es saber diferenciar entre nido de murriaco³⁹ y de picure⁴⁰; ser baqueano es ser conocido por otros llaneros y llaneras en la sabana, es decir tener conciencia de haberse dado a conocer, es *saberse visto*. El historiador Casanareño Gertulio Vargas⁴¹, comenta que esta *baqueanidad* es un conocimiento que viene heredado desde las comunidades indígenas y que muy seguramente fue un conocimiento transmitido a los jesuitas por los indígenas que trabajaban en sus haciendas.

³⁶ C.D Archivo Personal. *Charlas con los viejos y las viejas*. Don Oriol, durante una movida de unos mautes desde el hato la aurora al hato la esperanza, en el departamento del Casanare. Durante una de las estadías en el fundo Barcelona en Paz en diciembre del 2013.

³⁷ Mover el ganado.

³⁸ Caminos por dónde el río es menos hondo y que son conocidos desde hace mucho tiempo.

³⁹ Tipo de Búho que hace madriguera.

⁴⁰ Roedor de la sabana.

⁴¹ Vargas Barón, Gertulio. *Marroquin, el Morro Génesis de la ciudad de Yopal*. Diagramación, artes e impresión: Gráficas Carolina Ltda. Yopal, Casanare. 1997. Pág. 37-45.

Coincidiendo con Gertulio, María Eugenia Romero Moreno dice que fue en las haciendas jesuitas dónde se combinaron estos conocimientos y dónde se construyó la “cultura llanera”⁴², ya que se produjeron artilugios mestizos para el trabajo en la sabana, se combinaron las músicas y se sincretizaron las creencias.

Debe ser por esa condición de *Baqueanidad*, que Alfredo Molano dice que el llanero se hace con el trabajo no con el nacimiento⁴³. Notamos que el llanero o llanera criolla, no son exclusivamente aquellos que nacen en la sabana, sino quienes se crían en ella, quienes trabajan en ella, quienes aprenden a conocerla de la mano de los viejos y viejas llaneras. Así, como don Cheo Velázquez⁴⁴ que nació en Bogotá, por cuestiones de dificultad del parto, pero se creció en la sabana, o como el Cholo Valderrama, quien es de Sogamoso y ahora es el máximo exponente del canto criollo llanero en Colombia.

De modo que, el *verse desde lejos* y el *ser conocido desde pequeño*, atañen a dos dimensiones específicas del ser *criollo*, la primera desde el ámbito de lo visual/externa y la segunda desde la baqueanidad/interna. Pero aún queda una tercera dimensión planteada por Don Ferney, *el que en la mañana huele a leche de vaca*.

En un principio pensé que Don Ferney se refería, con esta frase, únicamente a una temporalidad del trabajo de ordeño, pero me fui dando cuenta que la cuestión de los olores y de las sensaciones, hacía referencia a algo más y que el uso continuo de dichas sensaciones, para expresar sentimientos, estaba amarrado a la necesidad de expresar por medio de las metáforas unas *cosas otras*.

“Llanero no es el que canta	Como la pepa en la guama
ni aquel que baila joropo	que ni el invierno desconcha
ni quien forma el alboroto	como guarura en su concha
dándole golpes a un arpa.	como gabán con gabana.
Ser llanero vale un alma	Y ensogar con la bonanza
muchas leguas de tiempo	noches negras de tremedal

⁴² Óp. Cit. Romero Moreno. *Ensayos Orinoquenses*. Pág. 70-77

⁴³ Molano, Alfredo. *Aljure tenía los ojos amarillos y la mirada horizontal*. En: I Encuentro colombo-venezolano de escritores llaneros. *Sobre los llanos*. Asociación Cravo Norte, Fundación para el desarrollo de la Orinoquia. Ed. Mecánica industrial LTDA. Marzo, 1988. Bogotá.

⁴⁴ C.D. Archivo personal. *Charlas con los Viejos y las Viejas*. Cheo Velasquez. Cabuyaro, vereda el Viso, META. 21 al 25 de septiembre 2014.

hay que sentirse por dentro y velar en la soledad
como la sabia en la palma el rebaño de la calma”⁴⁵

Mucha de la historia de los llanos está resguardada en sus composiciones artísticas, “la poesía llanera es el mejor vehículo de tradición oral con que cuenta el llano”⁴⁶. En este caso, también puede servir para analizar las formas en como una población se auto retrata. De hecho, Hilda Lucía Díaz, comenta que las poesías, las coplas y las canciones llaneras, son vehículos que transmiten “un código ético, las enseñanzas, normas y conocimientos transmitidos por generaciones.”⁴⁷

Dichos códigos se enhebran en la raíz del habla popular, de modo que es muy común encontrar frases de canciones o de poemas convertidas en dichos. Así es que el pensamiento metafórico, propio de diferentes formas literarias, es una forma de expresión que a su vez modula unas formas de saberse en la llanura.

“*Que en la mañana huelen a leche de vaca*”: vale la pena detenerse en esta parte de nuevo y relacionarla con lo que Héctor Paúl Vanegas intenta transmitir en su poema. Hay una efectiva imposibilidad de relatar algo que se sabe, algo que atraviesa los sentidos pero que además atañe una dimensión *tímica* (del corazón), por ubicarla en algún lugar, porque también, podría ser en el estómago como las mariposas del enamoramiento.

Con esto me refiero a que la metáfora utilizada, no solo en la poesía, sino constantemente en las citas, es una herramienta para hablar de algo que el lenguaje en sí, no alcanza a abarcar, o al menos, así lo cree el Etnomusicólogo Camilo Raxa, al comentar que, “el lenguaje escrito encuentra sus barreras a la hora de hablar de lo que se siente”⁴⁸.

Elijo este fragmento de poema porque apoya justamente ello, la imposibilidad del lenguaje es solventada a partir del uso de la metáfora, la naturaleza de la región se alza como una herramienta para intentar relatar lo que no se puede relatar. Y todo esto se conjuga a partir de un código, un código que es inaccesible para aquellos que no conozcan el llano, que no estén familiarizados con su sabana, o que no conozcan su naturaleza ni sus palabras.

⁴⁵ Fragmento del poema: *Ser llanero cuesta Caro*. Autor: Héctor Paul Vanegas.

⁴⁶Ruíz, Álvaro. En: *Sobre los llanos*. I encuentro colombo-venezolano de escritores llaneros. Fundación Cravo norte. Fundación para el desarrollo de la Orinoquía. Ed. Foto Mecánica Pág. 47.

⁴⁷Óp. Cit. Díaz G. Hilda Lucia. Pág. 264

⁴⁸Raxa Camacho, Camilo. *La música una forma de saber lo sentido*. Revista de Psicología social. 2005.

De modo que, para ser llanero hay que sentirse desde las entrañas, como la *sabia en la palma*, tan adentro y con la tenacidad de *la pepa en la guama que ni el invierno desconcha*⁴⁹ y sabiendo que los llanos deben de ser sentidos, sabidos como un amor reverencial como *gaban*⁵⁰ con *gabana*.

David Le Breton, en su trabajo sobre *La antropología de las emociones*⁵¹, menciona que las emociones no son universales, sino que corresponden a unos contextos, a unas relaciones sociales y a unos espacios específicos, esto es lo que él llama, *las culturas afectivas*.

El territorio de los llanos se compone de una fauna y una flora particular, la cordillera oriental surte como elemento diferenciador de esta fauna y flora, por lo que es común encontrar todo tipo de animales y plantas endémicas de la región. Es por ello que, aparecen aromas, colores, sabores que realmente pueden diferenciar este territorio con otros.

El Olor al Mastranto⁵², el sabor del Pioresnada⁵³, el color del sol de los venados⁵⁴, son elementos dotados de significado por un código que se enhebra con esta población específica de los llanos en el tiempo. Saber descifrar estos códigos desde lo *tímico*, es lo que compone la última parte del *ser llanero*, comentada por Don Ferney, y lo cual, indica pertenecer a una *cultura afectiva*, una *cultura afectiva criolla*.

1.2 Corral

La lacónica frase con la cual Don Ferney había resumido una enorme cantidad de información me había dejado congelado, aunque no sé a ciencia cierta si era por el tremendo *helaje* de la fría mañana o por lo confundido que me habían dejado sus palabras. Sin embargo, mi absorto estado fue rápidamente espantado por el mugido de los terneros que hambrientos se lamentaban desde el chiquero⁵⁵.

⁴⁹ Semilla del árbol de guamo, el cual posee un caparazón muy rígido y que adentro esconde su suave pulpa.

⁵⁰ Garza de gran tamaño, típica de los llanos colombo-venezolanos, llamado también Gabán Peonío.

⁵¹ Le Breton, David. *Por una antropología de las emociones*. Revista Latinoamericana de estudios sobre cuerpos, Emociones y sociedad. N°10. Año 4. diciembre 2012 – marzo 2013. Argentina. Pág. 69-79.

⁵² Hierba aromática

⁵³ Mejor conocido como Cilantro Silvestre

⁵⁴ Cuando amanece bastante despejado y se puede ver la salida del sol plenamente.

⁵⁵ Lugar pequeño dentro del corral donde se encierran a los becerros para que no beban la leche de sus madres en la noche y así poderlas ordeñar en la mañana.

Don Ferney prosiguió. Entró al corral sosteniendo el rejo, la camaza⁵⁶ y el burro⁵⁷, como un desfile en el cual ninguno de los elementos puede hacer falta para hacer su engalanada entrada al rito matutino del ordeño. Siempre es mejor empezar con las vacas mansas, pa' que las otras se tranquilicen, me decía mientras con sus pupilas dilatadas buscaba su vaca predilecta.

“pan quemao’, pan quemao’, que la leche es muy sabrosa pa comer con maíz tostao’ pan quemao’, pan quemao, masita masiita”

Pan Quemao’, Llovizna, Fortuna, Balcón, una a una fueron pasando, se fueron mamando los becerros y se fue llenando el balde donde se descargaba la camaza. La bruma empezaba a disiparse, la sabana había dejado reposar en su manto los primeros rayos del sol.

Ese día nos había tocado madrugar más que los días pasados porque teníamos un compromiso con don Orlando Ustategüi. Don Orlando nos había pedido el favor que fuéramos a la Aurora ese día para ayudar con una ganadería. La Aurora era un ható que quedaba a más o menos una hora y media del fundo de don Ferney, por lo menos desde el día anterior habíamos dejado unas tajadas fritas, una carne asada y masitas⁵⁸ para tener de bastimento⁵⁹, porque por el afán, no alcanzamos ni a desayunar.

Luego de llegar del ordeño, don Ferney me pidió que apeara los caballos mientras él ponía a hacer el tinto. Fui por los caballos que estaban en el paradero y empecé a recordar paso a paso cómo es que tenía que ponerle las riendas, los frenos, la silla y la baticola. El mocho viejo de don Ferney, un caballo lebruno⁶⁰ medio careto⁶¹, era bastante jodido. En sus grandes ojos cafés se podían recrear una a una las viejas hazañas de tiempos de vaquería.

Cuando llegó don Ferney, me metió tremendo regaño porque no había asegurado la hincha de manera adecuada - ¿Qué clase de nudos son esos mijo?-, me dijo de mala gana y a modo de ejemplo repitió todo el proceso en un minuto; –si usted no aprende a hacer nudos queda jodido- me decía con voz altanera mientras re hacía el proceso.

⁵⁶ Recipiente en donde se recibe la leche del ordeño, usualmente es hecha a partir del fruto del árbol de totumo.

⁵⁷ Elemento hecho de madera a modo de trípode que funciona como base para la camaza.

⁵⁸ Pedazos de pan frito hecho con harina de trigo.

⁵⁹ Alimento que se come durante el trabajo, para distraer el estómago.

⁶⁰ De color amarillo claro.

⁶¹ Con manchas oscuras en la cara.

Una de las cosas que he venido mencionando, es que saber realizar las labores que implican las cotidianidades de trabajo llanero, es de vital importancia. En el momento en que yo no supe hacer los nudos, demostraba una y otra vez lo poco que sabía del trabajo y por lo tanto, lo lejos que estaba al menos del *verme desde lejos* como llanero.

Mientras miraba con ojos medios perdidos, le pregunté a don Ferney si nos iban a pagar algo por el trabajo que íbamos a hacer en la ganadería. Apenas atisbó una ligera sonrisa, - no Danielito, pa' que le paguen tiene que ser *baqueano* y tiene que saber al menos hacer un nudo- y se reía - no mijo, vamos a *Mano vuelta*-, terminó diciendo.

En ese momento no entendí exactamente a qué se refería Don Ferney con *vamos a mano vuelta*, pero me acordé de una canción, que estaba sonando bastante por esos días en la radio, en la cual a un niño le encargaban la tarea de ir hasta la casa de la vecina a pedirle un poco de manteca de marrano para cocinar, la primera parte de la canción terminaba diciendo que se le agradecía por el favor a la vecina y que ahí iban a *mano vuelta*. La relación que hice en esa primera instancia fue que la *mano vuelta* era algo así como un favor. Esta cuestión se volvería bastante más compleja con el transcurso de la investigación.

Así es que proseguimos nuestras tareas matutinas, montamos los caballos y salimos rumbo al hato de Don Orlando Ustategüi. Atrás iba quedando la pequeña casa de palma, de paredes de bareque y piso de tierra, atrás iban quedando Mamplo, Kirpa y Condor, los tres perros compañeros de don Ferney. Mientras más nos íbamos adentrando en la sabana menos se veía la pequeña caballeriza y allá en el fundo quedaban los chinchorros guindados sin nadie quien les raquetiara⁶², nos dirigíamos entonces, al Hato la Aurora.

La sabana se había silenciado, ya no se oían los fuertes cantos de las aves ni los monos que tanto se hicieron sentir en la madrugada, sólo se oían las fuertes pisadas de los caballos hundiéndose en el barro húmedo. Y así, en medio del silencio y como si brotara desde las partes más profundas del ser, don Ferney entonó su canto, -si el bravo sol de los llanos quema mi piel a pedazos, porque no quemarme un rato en el calor de tus brazos, ahhhhh-

En la sabana un minuto parece una hora. Yo no hacía más que preguntarme cómo hacen las personas en las ganaderías para soportar días, semanas y hasta meses enteros, andando por la

⁶² Darle impulso al chinchorro con una sola pierna.

sabana. Claro, montados en el caballo, con una sabana infinita por delante, sin más ritmo que las pisadas de los caballos, no hay nada más que hacer que dejar la mente volar en la imaginación, sin ruido alguno, solo uno mismo puede hacerse el viaje más ameno, creo que ahí es donde aparecen los cantos, los pasajes y las tonadas.

Siempre me causó curiosidad el hecho de que Don Ferney recordara tan bien los pasajes y los corridos, con tan solo una vez que los oyera en la radio ya quedaban interiorizados dentro de él, esto me quedó muy claro ese día. Él me dijo que para hacerse más ameno el andar en la sabana solía cantar pasajes que había escuchado en la radio o que le llegaban a la mente, lo hacía parecer algo tan fácil.

“Llanero que se respete a todo le jala un poco, enlaza y jala machete, jinetea y canta joropo, no joda... En las faenas del llano yo encuentro mi regocijo, les canto y me pongo alegre y cuando no lo hago me aflijo, caramba, tristeza del llano”.⁶³

Por eso, este fragmento tiene mucho sentido, porque combina todo lo anteriormente dicho, no solo el *verse de lejos* cuando habla de las labores del trabajo, sino que también, del hecho de cantar cuando se anda en la sabana. Es que la llanura, luego de que los animales calman su vespertina algarabía, se vuelve un lugar bastante silencioso.

En todas estas se me había olvidado preguntarle algo a don Ferney que me había llamado la atención desde que don Orlando nos llamó para que trabajáramos en el Hato la Aurora. Le pregunté cuál era la diferencia entre un hato y un fundo. Don Ferney se sonrió, en ese momento se dio cuenta que yo no sabía a qué nos íbamos a enfrentar y que aún me faltaba mucho para siquiera conocer algo del llano: “Vea, lo que diferencia a un hato de un fundo es la cantidad de ganado que aiga [sic], además que en el hato uno siempre está trabajando pa’ otro y pues también aprendiendo”.

Don Ferney tiene esa extraña capacidad de decir todo y nada al mismo tiempo. Algo que no comparte su compadre Don Eclicéfido, quién conocería yo tiempo después y quién tiene una gran capacidad de traducir las cosas que para Don Ferney son obvias. De hecho, fue él, don Eclicéfido, quién me comentó que “en el llano de antes, en el que vivieron los viejos, no

⁶³ Canto de Vela. Fondo de grabaciones del *Plan especial de salvaguarda de carácter urgente*. CANTOS DE TRABAJO LLANO. Ministerio de Cultura, Fundación Erigaie, FUNDASET, CIRPA. 2013.

habían sino hatos y fundos. Así es que ha sido siempre, eso es que ahora último [sic] es que se acabó todo eso. Por ahí quedan uno que otro [sic] pero eso se acabó”.⁶⁴

Este territorio que Don Eclicerido define como *los llanos de antes* es el mismo territorio que anteriormente he venido definiendo como *los llanos criollos*, es decir, esa porción del espacio geográfico que ha sido apropiado y en el cual se realizan las labores de ganadería tradicional. En este caso, se identifican además dos espacios, que, aunque ya han sido mencionados, no han sido tratados con detenimiento, el *Hato* y el *Fundo*.

Hasta el momento he venido definiendo una población llanera que, según las fuentes, se autoidentifica como *criolla*. A su vez, he venido perfilando un territorio donde aún se trabaja la ganadería tradicional. Esto es importante porque es justo por medio de esta construcción histórica donde aparecen los cantos, estos cantos que son utilizados en los oficios de la ganadería tradicional.

Sin embargo, falta definir exactamente en qué espacios son usados esos cantos, falta reflexionar acerca del carácter de las relaciones de las personas que habitan estos *llanos criollos*. Todo ello con el objetivo de poder hacer un panorama claro de cuáles son las relaciones sociales en las cuales se suscriben los cantos.

Siguiendo a Don Eclicerido, en el territorio de los *llanos criollos* existen dos espacios de vital importancia para la ganadería tradicional. Dichos espacios se han configurado históricamente y son actualmente los espacios donde se pueden encontrar los cantos de vaquería hoy en día.

“Vea Danielito un Hato es una finca, así como le dicen ustedes los *guates*⁶⁵, una finca muy grande, que siempre tiene más de mil cabezas de ganado y es allá dónde uno va a trabajar cuando hay trabajo de llano. En cambio, un fundo es pequeño es donde vive uno, si ve, esto por ejemplo es un fundo es mi casa, yo no tengo más de doscientas reses”⁶⁶

En principio, Don Eclicerido coincide con la mayoría de entrevistas que he realizado sobre el asunto de los *Hatos*, y aunque la medida no es estándar, sí nos dice algo bastante particular y que María E Romero, también menciona: en el llano una de las formas de medir la

⁶⁴ Charla. Don Eclicerido. Paz de Ariporo, Casanare.

⁶⁵ Se menciona siempre como Guate a todo a quel que venga de la región andina, o que no cumpla los criterios del *verse desde lejos*.

⁶⁶ Charla. Don Eclicerido. Paz de Ariporo Casanare. 2015.

capacidad adquisitiva de las personas, es contando la cantidad de reses que tengan marcadas como suyas; de igual manera se le asigna un valor a la tierra, según la cantidad de reses que pasten en ella.⁶⁷

La diferenciación entre Hato y Fundo, en principio, implica una diferencia económica. En segundo lugar, según Don Eclicérido, es que al *Hato* se va a trabajar, es decir, que se genera una relación comercial con un interés lucrativo y además servicial, en términos de que se es contratado por alguien con una mayor capacidad adquisitiva que necesita mano de obra.

En aquella ocasión nos dirigíamos al hato a ayudar con una ganadería. Tiempo después me enteraría que íbamos solamente porque Don Ferney le pidió el favor a Don Orlando que nos recibiera que era por una investigación que “su sobrino”, es decir yo, estaba haciendo sobre el llano.

En ese momento yo no lo sabía, pero el Hato es el espacio mayormente documentado por la historiografía llanera. De hecho, uno de los primeros trabajos que intentó compilar una vasta información sobre los hatos en la región llanera, fue el realizado por José Eduardo Rueda Enciso, *El desarrollo del Hato llanero durante la época de la colonia*, en el 47° congreso internacional de Americanistas, celebrado en Nueva Orleans.⁶⁸

Luego de él, vendrían una gran cantidad de investigaciones en relación con el Hato, todas desde diferentes lugares de enunciación e investigación. Como lo son los trabajos realizados por Luis Quintero⁶⁹, Francisca Reyes⁷⁰ y Adolfo Rodríguez⁷¹, por nombrar solo algunos trabajos realizados sobre el llano colombiano.

Sin duda, todas estas investigaciones y acercamientos a los Hatos llaneros colombianos, tienen un punto de partida en común, todos identifican que los *Hatos llaneros* son hijos de

⁶⁷ Óp. Cit. María E Romero. Ensayos Orinoquenses. Pág. 65.

⁶⁸ Enciso Rueda, José Eduardo. *El desarrollo del Hato llanero durante la época de la colonia*. En: Café, Caballo y Hamaca. Visión histórica del llano. Compiladora: María Eugenia Romero Moreno. Memorias del simposio desarrollos recientes en la historia de los llanos del Orinoco: Colombia y Venezuela. 47° Congreso Internacional de Americanistas. Nueva Orleans, Lousiana, Estados Unidos de América. Julio 7 al 11 de 1991. Ediciones Abya-Yala. Quito- ECUADOR. 1992. Pág. 65-72.

⁶⁹ Caropresse Quintero, Luís. *La argentina el devenir de un hato llanero: Ensayo sociológico*. Ed. Gente Nueva. Bogotá. 1988.

⁷⁰ Reyes Díaz, Francisca. *Esto si es llano cuñao. Etnografía de un hato en Casanare*. Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales CESO. Facultad de Ciencias, Universidad de Los Andes. Bogotá. N° 83. 2004.

⁷¹ Rodríguez, Adolfo. *El hato tradicional. Resultados de una investigación exploratoria*. Ediciones Sabaneras: Centro de estudios del llano. 1981.

las haciendas jesuitas y es desde ahí que parten para luego empezar a hablar de los hatos llaneros:

“La historia de la consolidación de la compañía de Jesús en los llanos es también la historia de la consolidación de los Hatos”⁷² afirman Pompilio Delgado y Ottorino Sánchez.

Resulta inquietante acotar que esta información no solo radica en los libros de texto. Efectivamente, ese mismo día mientras cabalgábamos hacia el hato Don Ferney mencionó algo sobre ello, lo que en su momento no tuvo mucho sentido para mí pero que ahora es vital para entender la conformación de los Hatos.

“Ole imagínense que antes toda esta sabana y toda esta joda era de religiosos. Esos jodi’os [sic] eran dueños de todo esto, yo eso lo sé porque mi mamá se educó en Pore con mojas y luego eso fue los que nos dijo”.

De modo que es inevitable hablar sobre los jesuitas cuando se desea hablar sobre los hatos llaneros. Igualmente, en el transcurso de la investigación, me he percatado que se ha dejado de lado el hecho de que luego de la expulsión de los jesuitas, otras personas tomarían las riendas de estas haciendas y que dichas personas, también tendrían incidencia en lo que luego serían los hatos llaneros.

Si bien, los cantos se ubican no en todo el territorio llanero, sino que se encuentran preponderantemente en el *hato* y el *fundo*, es por ello que es de vital importancia profundizar en las formas como las personas se han relacionado en estos dos espacios para intentar dar pistas del porqué de los cantos permanecen en estos y no otros lugares. A estas formas de relacionarse se les llamarán “estrategias asociativas”, en resonancia con lo planteado por Guillén Martínez, debido a que es una herramienta conceptual, a mi consideración, idónea para desentrañar las relaciones sociales entorno a un territorio (*los llanos criollos*) con cierta organización espacial (*hato y fundo*) y con una cierta especialización económica (la ganadería tradicional).

Es por ello, que por medio del análisis de las estrategias de subsistencia se puede llegar a plantear que, si bien los jesuitas montaron todo un aparataje productivo sobre la región, unos compradores y poseedores más tarde, también entrarían a influir en la construcción del *ser*

⁷² Delgado Omaña, Pompilio. Sánchez Tocaria, Ottorino. *Caribabare. Historia de los Llanos del Orinoco (1500- 1995)*. Ed. Horizonte Llanero Ltda. 1995. Pág. 43

llanero, y más aún a la hora de hablar de las formas en cómo se relacionan las personas para subsistir.

Así es que, los jesuitas llegan a las sabanas durante la segunda mitad del siglo XVI, con el objetivo de adelantar sus ejercicios misioneros y generar centros de abastecimiento para los Colegios, curatos y Parroquias del Altiplano. José Eduardo Rueda Enciso⁷³ comenta que el asentamiento de los Jesuitas en la sabana se da con contundencia durante su segunda entrada a las tierras ultramarinas en 1659.

Para 1661 los Jesuitas solicitan la asignación de unos globos de tierra en las riberas del río Casanare. Así es que, Diego de Egües Beamont, presidente de la Nueva Granada, decreta el 11 de febrero de 1662 la asignación de 22.287 metros cuadrados⁷⁴, tierras que serán la semilla para la gran hacienda Caribabare y para 1679 se les asignará también las tierras que serán las haciendas de Tocaría y Cravo.

Los Jesuitas van obteniendo tierra por medio de la adjudicación de tierras realengas baldías. Alrededor de los establecimientos o estancias de los jesuitas, se van forjando fuertes lazos de producción y comercialización. Así que, para 1740, los Jesuitas tenían el monopolio del abasto total de carne de la ciudad de Santafé, teniendo a su mando las rutas y los medios de transporte para llevar los productos, generando una red de comercio no solo con las ciudades sino también con los curatos, estancias y diferentes misiones. Rueda Enciso prosigue diciendo⁷⁵, que no solo eran los mayores generadores del producto cárnico, sino que también habían logrado una fuerte centralización a manera de “provincia”, lo cual les servía para manejar las rutas, imponer precios y mantener la oferta de diferentes productos.

Las haciendas-empresas de los Jesuitas, se basaban en una idea de auto-sostenimiento, así que todo lo que tenían y comerciaban, debía de ser el resultado de su trabajo autónomo como misión, esto hizo que los Jesuitas se convirtieran en unos grandes administradores de tierras, suministros y productos. De manera tal que para 1767, cuando fueron expulsados por Carlos III y las temporalidades tomaron el control de sus tierras, le dieron un estimado de 447.700⁷⁶

⁷³ Óp. Cít. Enciso Rueda, José Eduardo. *El desarrollo del Hato llanero durante la época de la colonia*. Pág.65-72.

⁷⁴ *Ibíd.* Pág. 67.

⁷⁵ Óp. Cit. Enciso Rueda. *El desarrollo del Hato llanero durante la época de la colonia*. Pág. 71.

⁷⁶ Óp. Cit. Delgado & Sánchez. Pág. 70.

hectáreas a la hacienda Caribabare, convirtiéndola en la hacienda misionera más grande en toda la América española.

Cuando la hacienda Caribabare era la mayor productora de carnes y de alimentos, de los actuales departamentos del Casanare, Meta y Arauca, se empezó un proceso de expansión, fundándose las haciendas de Apiay, Surimena, Macuco y Jurinema. Este proceso expansivo también trajo consigo la creación de nuevos caseríos,⁷⁷ fundaciones y pueblos, que tenían como base económica el comercio y el trabajo en las haciendas jesuitas.⁷⁸

Este modelo de empresa-hacienda Jesuita entró rápidamente en conflicto con los encomenderos hacendatarios del pie de monte llanero. Los jesuitas habían logrado monopolizar el mercado cárnico, lo cual hizo que empezara una fuerte puja por su expulsión.⁷⁹ De forma tal que, el Rey Carlos III de la casa de los borbones, fiel creyente del despotismo ilustrado y la ilustración, decidió con influencia de algunas otras organizaciones, más que todo hacendados bogotanos que tenían negocios de explotación de Quina, plumas y cacao, expulsar a los Jesuitas de todo el reino de España; y el Virrey Mesías de la Zerda, sería quién haría cumplir dicha proclama.

Eran tan enormes las propiedades y tan grandes las riquezas que estas haciendas poseían, que nació, años posteriores a su desocupación, la leyenda de la hacienda Caribabare. La leyenda dice que al ser los Jesuitas expulsados de todo el reino encargaron al padre Manare a recoger todas sus riquezas, todo su oro, artilugios, brujerías y demás, y enterrarlas en un cuadrilátero de seis metros por seis metros y luego desviar un riachuelo cercano para desvanecer las huellas del tesoro. Se dice que, durante los plenilunios en la sabana, se ve la sombra del padre Manare custodiando su tesoro, esperando a que algún día lleguen los padres

⁷⁷ Se evidencia en muchos municipios y caseríos que existen hoy en día en la sabana, como es el caso de Macuco, en el Casanare, y Surimena, Yurumena y Apiay en el Meta.

⁷⁸ Se generó toda una red de haciendas, hatos y fundaciones que rodeaban Caribabare: Puna-Puna, Saparay, La Raya, San Ignacio, El tigre, Yaguarapo, San Nicolás, Chire, Cravo y Tocaría, entre muchas. *Ibíd.* Delgado & Sánchez. Pág.38.

⁷⁹ Revista Caribabare. Órgano del centro de historia del Casanare. N° Topográfico. 8339. Yopal. Mayo de 1989 Pág. 14.

Jesuitas a desenterrarlo. Esta leyenda es recurrente en los departamentos del Casanare y Arauca, de ella se ha hablado bastante, especialmente desde los estudios del folclor.⁸⁰

La leyenda del tesoro Caribabare revela una concepción económica de acumulación y atesoramiento propio de la Europa medieval, en la cual los Jesuitas poseían una enorme cantidad de ganancias producto de casi un siglo de explotación ganadera en la sabana. A su vez, resulta intrigante porque conjuga esa visión de los llanos, que Arias Vanegas menciona, como un territorio poseedor de peligro y fortuna; se construye alrededor de este suceso, todo un aparataje ético que dota al territorio llanero de esas cualidades específicas. De modo que permite evidenciar que, de una u otra manera, la oralidad es una forma por la cual se agencia una memoria colectiva y se produce como sincretismo entre un pensamiento mágico-mítico indígena y las leyendas europeas de grandiosos tesoros escondidos y custodiados por temibles figuras.

Así como lo comentaba Rausch, anteriormente citada, en las haciendas Jesuitas, fue el lugar en dónde se conjugaron los conocimientos europeos sobre el trabajo ganadero, la necesidad de una gran extensión de tierra, el auto-sostenimiento y por supuesto también entraría la religión católica. De igual manera, allí se consolidaron las formas de subsistencia indígenas representadas en mayor medida por la estrategia asociativa del trabajo colectivizado y el conocimiento del territorio, naturaleza y animales.

María E. Romero coincide totalmente con Rausch, y plantea que fue en las haciendas jesuitas donde se construyó la “cultura llanera”⁸¹, ya que se produjeron artilugios mestizos para el trabajo en la sabana, se combinaron las músicas y se sincretizaron las creencias.

Por otro lado, al momento de su expulsión se presentaba una fuerte diferencia entre haciendas laicas y haciendas religiosas, el problema que se generó entre ellas, fue el prestigio social: "No sabemos hasta qué punto las encomiendas otorgadas en los llanos orientales durante la conquista y en los primeros tiempos de la colonia derivaron, más tarde, en haciendas ganaderas o hatos".⁸²

⁸⁰Ocampo López, Javier. *Leyendas populares colombianas*. Ed. Plaza & Janes. Bogotá 1996. Pág. 371. /Martín, Miguel Ángel. *Del Folclor llanero*. Ed. Ecode. Bogotá. Pág. 84-87. /Perea Pedroza, Temis. *De la tradición y el mito a la literatura llanera*. Ed. Suministros educativos. 1993. Bogotá.

⁸¹Óp. Cit. Romero Moreno, María E. *Ensayos Orinoquenses*, Pág. 70-77

⁸²Óp. Cit. Rueda Enciso. El desarrollo del Hato llanero durante la época colonial. Pág. 70

Para la segunda mitad del siglo XVI en la Nueva Granada, se formaliza y fortalece el sistema de la encomienda⁸³. Las grandes encomiendas se dan en la región andina central, en la meseta Cundi-boyacense, lo que hoy es la sabana de Bogotá, Tunja y Vélez.⁸⁴

Este proceso no pasó desapercibido en la región que hoy compone los llanos Orientales; a sabiendas que las encomiendas se fundan, en el mayor de los casos, en el seno de las comunidades indígenas sedentarias. En los llanos, las encomiendas se fundarán, casi siempre, en el pie de monte de la cordillera Oriental, donde estaban establecidas las comunidades indígenas Guayupes, Tunebos, Achagua, Sáliba, entre otros.

Por ejemplo, el encomendero Diego de Henares: “Que puso y pobló hatos⁸⁵ de vacas en la falda de los llanos, en el valle de Cura” y su lucha con los “indios caribe”⁸⁶. Como podemos ver, los terrenos del pie de monte de la cordillera Oriental eran muy apetecidos por los encomenderos por la gran presencia de indígenas y específicamente la “necesidad” de cristianizar a la población indígena.

Basándose en el conteo de indígenas del censo de 1855-1856, citado por Francisco Ortiz y Helena Pradilla⁸⁷, y de acuerdo con las posiciones de Guillén Martínez y Eduardo Enciso⁸⁸, se puede plantear que en efecto hubo una gran dificultad de establecer encomiendas dentro de la sabana de los llanos, a diferencia del pie de monte de la cordillera oriental.

“En otras zonas, como en los Llanos Orientales, los españoles encontraron con grupos indígenas seminómadas con una estructura social difícilmente adaptable a las necesidades de la encomienda. Allí la tasa de los indios fue casi imposible, igual que el intento de mantener reducidos y reunidos a los hipotéticos tributarios”⁸⁹

Tal vez, es por ello que no se encuentran registros de grandes encomiendas en los llanos, que no hayan sido en las laderas de la cordillera Oriental; aun así, luego de la segunda

⁸³“Formalmente, la encomienda significa la entrega de un grupo de familias de indios, con sus propios caciques, a la tutela de un español, para que éste atendiera a su cristianización y a su defensa”. Óp. Cit. Guillén Martínez. Pág. 63

⁸⁴Ibíd. Capítulos 4-5.

⁸⁵En este caso por ser una cita del siglo XVII, la palabra Hato significa conjunto de equinos o bovinos. Sería luego de la expulsión de los Jesuitas, que palabra adquiriría un significado espacial.

⁸⁶Ibíd. Pág. 177.

⁸⁷Pradilla, Helena. Ortiz, Francisco. *Visión etnográfica de los llanos Orientales de Colombia*. Bogotá. 1984. Pág. 7- 27.

⁸⁸Óp. Cit. Enciso Rueda, El desarrollo del Hato llanero durante la época de la colonia. Pág. 65-72.

⁸⁹Óp. Cit. Guillén Martínez. Pág. 104

expulsión de los jesuitas (1776), los terrenos expropiados pasarían a manos de familias ex – encomenderas, ahora hacendadas, de la élite de la región andina. Con estas familias llegará a la sabana el pensamiento de corte encomendero.

El sociólogo Guillén Martínez, define el “pensamiento encomendero” como la implementación de unas estructuras de asociación basadas en el autoritarismo, el paternalismo y el lucro personal del patrón-encomendero a costa de la explotación del indígena-peón encomendado.⁹⁰

Es necesario precisar, que para los siglos XVII y XVIII, uno de los fenómenos más importantes que tuvo que vivir la Nueva Granada, en términos demográficos, fue la casi aniquilación de la población indígena y el acelerado mestizaje. Esta disminución de la población indígena hace que se transforme la forma en que se reproduce el proceso encomendero.⁹¹

Así que para 1650, aproximadamente, empieza a aparecer un nuevo grupo poblacional no sujeto a las demandas tributarias, el “vecino”, el Mestizo libre surge y se organiza en regiones rurales alrededor de los pueblos, hatos, fundaciones y resguardos indígenas. Esta explosión demográfica de “nuevas gentes”, genera una monumental preocupación por el dominio y la titulación de la tierra, cambiando la estructura encomendera por la estructura hacendaria; siendo estos, los anteriores encomenderos, los que han de convertirse en los más grandes hacendados del país.

La combinación de estos dos modelos económicos, el jesuita y la del Hacendado-ex encomendero, sumado a lo que Avellaneda nombra como los cuatro hechos más importantes para la formación de los hatos ganaderos en los llanos⁹², permite ver que no tiene un punto de partida estático ni de una sola vía, sino que la construcción de los *Hatos* llaneros, son una

⁹⁰Ibíd. Pág. 83-88.

⁹¹Guillén Martínez, dice que se acaba la población indígena por el rompimiento con el equilibrio ecológico de las comunidades, el desplazamiento o adjudicación de trabajo (mita), los constantes ataques de los ejércitos españoles y el proceso del mestizaje, que se da con mayor énfasis en las zonas del altiplano Cundi-Boyacense. Ibíd. Pág. 115.

⁹² **1.** Los extravíos de las reses que en las travesías por múltiples razones se alejaban y lograban tener éxito en la supervivencia. **2.** La creación de grandes latifundios o hatos que permitían la rápida ocupación del suelo. **3.** Reses escapadas de hatos próximos a las llanuras. **4.** Asaltos de los indígenas que se refugiaban en esta región. Avellaneda Navas, José Ignacio. San Juan de los llanos. La primera ciudad de los llanos orientales. En: *Los Llanos: Una Historia sin fronteras*. 1er Simposio de Historia de los Llanos Colombo-Venezolanos. Alberto Baquero (comp). Academia de Historia del Meta. Octubre. 1988. Bogotá. Pág. 175.

convergencia entre las estrategias de subsistencia indígenas y las formas de organización Jesuitas y ex encomenderas, que además no son estáticas, sino que con el tiempo van a ir presentando variaciones y modificaciones.

Aunque esta realización del Hato como espacio central no se da de una manera lineal, de hecho, tiene altibajos. Uno de los momentos más complicados que tuvo que pasar el llano, luego de la expulsión de los jesuitas fueron las contiendas dadas en contra de la pacificación de Morillo, tropas comandadas por Miguel de la Torre y José María Berrio⁹³. El historiador Eduardo Mantilla Trejos, hace mención justamente a que fueron estos nuevos propietarios de las haciendas Jesuitas los que tuvieron que lidiar con dicha contienda.

“El Mestizo que ya se había formado en la larga centuria, tomó la rienda del Hato Ganadero y provisionó con su nombre y con la sangre del Hato, la contienda patriota. Finalizada la reyerta, el granadino se quedó con la república y el llanero con el hato en ruinas.”

El llano queda devastado, el periodo de la primera mitad del siglo XIX se caracteriza por una gran disminución poblacional, Augusto Gómez comenta que en 1812 había un conteo de 48.862 almas y para 1821 había algo más de 17.451⁹⁴. Así es que no es difícil pensar que las estrategias de asociación en aquella época se hayan vuelto bastante más dependiente a aquellos que no habían sido tan afectados por las consecuencias de la guerra:

“Con la herencia colonial de la cultura ganadera fomentada por los jesuitas, en el periodo pos independentista se fue consolidando progresivamente el hato ganadero como eje de la organización económica del llano”.⁹⁵

El pensamiento encomendero, del cual habla Guillén, es en palabras de la historiadora Gloria Vargas, un pensamiento de hidalguía. Como un legado de larga duración, los ex encomenderos y ahora hacendados de la región andina traerían en sus cabezas el legado inmutable de la experiencia encomendera y por lo tanto del hidalgo español; ese mismo hidalgo el cual por luchar contra los moros en España eran premiados con tierras y

⁹³Martínez Delgado, Alberto. *Casanare y sus cuatro etapas violentas*. En: *Revista Caribabare*. Año 1- N°1. Yopal, mayo de 1989. Pág. 26- 34

⁹⁴Gómez, Augusto. *Indios Colonos y Conflictos. Una historia regional de los llanos orientales. 1870-1970*. Siglo XXI Editores. Pontificia universidad Javeriana. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá. Pág. 65.

⁹⁵Eugenia Romero, María. *Encuentro de dos sabios: Ser indígena en el Llano del próximo milenio*. En Colombia Orinoco. Ed, FONDO FEN. Bogotá. 1998.

servidumbre. Estos nuevos propietarios se encargarían de formalizar unas relaciones de dominación y dependencia por parte de sus peones y trabajadores hacia ellos.

Guillén Martínez explica que el fenómeno del *paternalismo hacendatario*, fue el que construyó en el país una dependencia hacia los grandes hacendados; hacendados que luego habrían de convertirse en gamonales y caudillos políticos. En el caso de los llanos orientales estos nuevos compradores de las haciendas jesuitas se apropiarían del trabajo ganadero y alzarían en la sabana grandes Hatos, estos dueños se encargarían del sostenimiento y manutención de sus trabajadores y a partir de favores se ganarían la lealtad de sus trabajadores.

En consecuencia, se puede distinguir una estrategia asociativa que le da sentido a la forma en cómo se organizan los *hatos* en relación con la *sabana*, la gente que la habita y la ganadería tradicional, y que une tanto las experiencias de las haciendas Jesuitas como las Haciendas posteriores a su expulsión: el *paternalismo asociativo*.

La combinación del sentimiento del Hidalgo y la religión católica impulsada por los Jesuitas, da como resultado la construcción de una asociación de dominación de corte paternalista, en la cual el patrón estaría protegido por los designios divinos y es el encargado de la supervivencia de los grupos poblacionales que lo rodean.

Por ejemplo, cuando Don Oriol me comentó que “Nunca ha cambiado la historia acá en el Carmen, ahora el caporal y dueño es mi padrino Orlando”, se evidencia que Don Orlando es el caporal (es decir el que asume el rol de jefe) y que además es su padrino. Los lazos de padrinzago son muy comunes en la región. Así que, si se quiere tener la seguridad de que un hijo aprenda del oficio del vaquero, se opta por “empadrinarlo” a un dueño de *Hato* cercano para que le funja como “mensual” y que de esta forma el hijo, ahora empadrinado, tenga mayores oportunidades de tener suficiencia económica y suficiente experiencia en el llano para poder desempeñar diferentes labores cotidianas en la ganadería.

1.3 Sabana

Llevábamos más de dos horas cabalgando. El camino se había dificultado porque la sabana semi-inundada dificultaba el paso de los caballos. De repente noté cómo la sabana cambiaba, ya no se veían matorrales, espinitos, maleza, ni de esa flor amarilla a la que tanto le huyen

los ganados; estaba todo limpio, el pasto era uniforme y al fondo empecé a ver una pequeña casa, cercada y rodeada por frutales y un corral del mismo tamaño que la misma casa. Lo primero que me impactó fue ver el tamaño de la casa con relación al tamaño de la sabana limpia que la rodeaba, la casa era realmente pequeña a comparación con el terreno, y el corral de trabajo era también extremadamente grande.

Apenas llegamos don Ferney gritó desde afuera – Uuuuuuuuuuhh! -. Doña Laura nos esperaba desde hace un rato, -vea ahí llegó Ferney, pero parece que viene con alguien, parece un guate- le decía doña Laura a los otros trabajadores que se nos habían adelantado. – Pase Ferney venga tome cafecito- gritó.

Nosotros nos apeamos y amarramos los estribos a un palo que había en la tranca de la reja para entrar a la casa, pero nos tocó tomarnos el café de afán porque el *caballicero*⁹⁶ y don Orlando ya estaban alistando los caballos para salir. Salimos directo para el corral, donde tenían encerrados a 85 mautes que acababan de vender a otro hato cerca a Puerto Rondón, había alrededor de 30 jinetes, entre ellos un niño de aproximadamente 13 años.

Don Orlando hablaba con don Oriol, el *cabrestero*⁹⁷, mientras decidían y acordaban cuáles iban a ser las rutas para sacar el ganado, qué pasos iban a tomar y hasta dónde los iba a acompañar la *peonada*⁹⁸ de don Orlando. Mientras tanto, nosotros nos acomodábamos afuera del tranquero con los otros vaqueros esperando a que los mautes salieran. En el Hato hay una gran cantidad de roles de trabajo, cada una especializada en diferentes cuestiones, también son variables según el trabajo que se vaya a hacer.

Está el “caporal”, que es el patrón o dueño; le sigue el “caballicero”, que es el administrador, el que designa las labores que debe realizar cada uno de los trabajadores; están los “peones” que pueden ser por temporada o fijos, quienes se ocupan de labores varias como pueden ser las de trabajar abriendo sabana, o manteniendo los rodeos, o los “peones temporales” que se llaman en épocas de trabajo de llano para trabajar en el hato por periodos hasta de dos meses. Por último, están los “mensuales”, que es la posición más baja dentro de la organización del

⁹⁶El encargado de recoger y cuidar de los caballos, además, es el que tiene la potestad para seleccionar los roles de cada vaquero antes de empezar cualquier labor de vaquería.

⁹⁷El que va en la punta de la ganadería guiando al ganado.

⁹⁸Los trabajadores rasos o peones.

hato, que son en su mayoría, jóvenes hijos de los fundos vecinos que deciden empezar la vida de vaqueros y que se les asigna las labores más básicas mientras se van haciendo de experiencia y de indumentos propios para el trabajo (como el caballo).

Llevábamos unos cuantos minutos esperando a que don Oriol y don Orlando terminaran de cuadrar la salida y las rutas, a mi lado estaba don Ferney – Mijo hágase un poco más atrás, poái cuando salgan esos bichos se lo pueden llevar con todo y caballo-, me decía mientras yo me esforzaba por hacer retroceder mi caballo.

Al fin, don Oriol, el cabrestero, se adelantó mientras nos decía que esperáramos la salida de los mautes en forma de *camino real*⁹⁹, para que no se fuera a *barajustar*¹⁰⁰ el arreo y avisó que le abriéramos a tranca al corral apenas se oyera el *Eco*. Yo me acomodé y me aseguré de que tuviera bien puestos los pies en los estribos, que días pasados en una desbocada de ese mismo caballo se me habían salido, y mientras yo miraba para el suelo oí, por encima del estruendoso ruido que hacían los mautes desesperados por salir de su encierro: - *ooooooooooooooooooooo oooooeoeoeoeoooooooo, aaaaagila aaaaagila, ganao' por la huella 'el cabresterooooo ooohhh, ponele amor al camino y olvida su comederoooo, ahhhhhhhhhhh-*.

El Leco del Cabrestero. En ese momento entendí el porqué de su nombre, ese canto retumbó, resonó por encima de toda la sabana. La tierra misma empezó a vibrar, el fango de la entrada del corral se volvió líquido instantáneamente, no había resistencia alguna, los mautes salieron todos en un *santiamén*, y para cuando pelé bien los ojos, el arreo ya había salido todo, y los mautes estaban aguilados atrás del cabrestero cantador.

El arreo está organizado de una forma específica, el cabrestero que debe ser conocedor o baqueano, va en la punta; los orejeros son los que van al lado del rodeo, deben de ser además lo más hábiles para enlazar y rápidos, por si algún bicho le da por salirse de la formación; de último vamos los inexpertos, solo empujando el arreo, y el caporal, el que desde atrás vigila que se vaya a ir ninguna res.

Yo observaba con asombro con cuanta facilidad se movía el ganado, oía como iban y venían los cantos, como los unos cantaban y los otros le contestaban, o como desde la mismidad

⁹⁹Formación en fila a cada uno de los costados de la puerta del corral donde está el rodeo que se va a sacar.

¹⁰⁰Perder el control, salirse de cabales.

nacían las coplas y los versos. - *Ahaaaaaaaaaa aaaaaiiiiiii si el cabrestero va triste el orejero lo anima, y así entre cantos y gritos es que el ganado se agilaaaa, vamonoooo, vamonoooo-*, cantaban los que conducían el ganado.

Me empecé a contagiarse, empecé a recordar uno que otro verso que había escuchado anteriormente, y de repente empecé a sentir energía, entusiasmo, empecé a sentir ansiedad por salir corriendo de tras de algún maute mañoso. Sentí que la sabana era mía, que podía correr infinitamente y que no era mi primera vez en un arreo; pudo haber sido el efecto de la euforia colectiva, pero en ese momento sentí que en realidad el que me contagiaba de esa capacidad de dominar el trabajo, era mi caballo.

Los caballos son animales extremadamente inteligentes. Yo en realidad no tenía ni la más remota idea de lo que tocaba hacer en el arreo, aun así, mi caballo respondía de inmediato, si se iba una res, si toca acelerar el paso, si tocaba atajar un matorral. El caballo había realizado esas tareas una incontable cantidad de veces, de modo que resulta una herramienta vital para pensar el trabajo ganadero.

Podría verse como una mera herramienta, aunque como dice el Cachi Ortegón el caballo es “sentido más como un compañero de vida que como una herramienta de trabajo”¹⁰¹. Pero, además hay algo que se puede identificar en el caballo, y es que es un ejemplo perfecto de lo que he venido mencionando como un *verse desde lejos*.

Tú fuiste eres y serás Caballo	Corajuda de lancero
Matalón de mis ancestros	Tu nobleza es la enramada
Tu brío afina esperanzas	Donde descansan los tiempos
Entre tus nervios de acero	Los que fueron, los que son,
La templanza la hidalguía	los que serán, los que han muerto ¹⁰² .

Si el *verse desde lejos* nos refiere a unas imágenes, el “Cholo” en este fragmento las plasma usando eso que mencioné como el *pensamiento metafórico*, de modo que se pueden distinguir las características de valentía, hidalguía, rudeza, fidelidad, etc. Tomar el caballo como un elemento representativo del *verse desde lejos*, es algo común en las canciones llaneras¹⁰³ y apoya aquello que Arias Vanegas define como la representación bucólica del llano.

¹⁰¹Óp. Cit. Reyes, Francisca. Escobar, Juanita. *Silencios. Un llano de Mujeres*. Pág. 23

¹⁰²Fragmento de Canción. *Caballo!* Interpretado por: Orlando el Cholo Valderrama.

¹⁰³Solo por nombrar algunos de los cientos de cantautores que le cantan al caballo: Walter Silva/ *De acaballo / Traigo un caballo*. José Alí Nieves/ *Yo no le vendo mi caballo*.

Pero a su vez el caballo es la expresión de algo más. El *pensamiento metafórico* permite relacionar las imágenes del *verse desde lejos* –como el caballo- con *cuestiones otras* como lo es la dimensión que encarna lo *Tímico*, sujeta a *cultura afectiva llanera*: “En el llano, hay tres cosas que no se presta, la silla de montar, el caballo y la mujer” así me lo repetía Don Víctor Espinel en Maní, Casanare.

El caso es que el caballo me indicaba exactamente qué era lo que tenía que hacer, porque él sí sabía cómo es que era el trabajo, así como dice el dicho, *una cosa piensa el burro y otra el que arriba lo arrea*. Ya habíamos empezado a avanzar con el arreo, los mautes estaban agitados detrás de Don Oriol y en frente de Don Orlando, mientras eso ocurría yo aproveché para adelantarme e intentar alcanzar a don Oriol. Ahí fue cuando pude hablar con él y grabarlo mientras cantaba y me contaba sobre el trabajo en la sabana.

Al tiempo que avanzaba hacia dónde se encontraba don Oriol, logré detallar a las personas que componían el arreo. Cuando salimos del ható éramos al menos unos 25, entre ellos don Ferney, un niño y una niña de al menos 12 años, y yo. Quizás lo que más curiosidad y asombro me causó fue encontrar a aquella niña en una faena de vaquería. Tenía entendido que no era muy usual que mujeres trabajaran el oficio de vaquería, y no pude evitar recordar el cuento que alguna vez escribió Alfredo Molano llamado *La virgen de Sibliiná*¹⁰⁴ y el cuál habla exactamente de una niña que jamás dejó de añorar la sabana y el trabajo con la *vacada*.

La mayoría de las personas que estaban ahí tenían las características que don Ferney me había mencionado en la mañana, andaban a pata limpia, tenían los pantalones remangados, cargaban su sombrero y su cuchillo *cintado*. Es una de esas imágenes que se enclavan en la memoria, en el recuerdo perpetuo, en todos y cada uno, se veía el paso de los años, en sus caras tostadas el paso del sol y las incontables faenas a pleno medio día.

Anduvimos al menos por unas 3 horas, cruzando sabanas, esteros, morichales, pasando caños, y disfrutando de la pasividad que solo andar en la sabana le puede dar a uno. Fue un día extenuante, llevamos el arreo hasta llegar a un paradero cerca de la población de Pore, donde desensillamos, tomamos avena y el bastimento que habíamos empacado desde la mañana. En realidad, no quería volverme a subir al caballo, mis piernas luego de tres horas

¹⁰⁴Molano, Alfredo. *Del llano llano*. Distribuidora y Editora Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A. Bogotá, 2008. Pág. 11 – 28.

estaban totalmente destrozadas. No quería regresar a la sabana encharcada y ahora atiborrada por el bochorno que se levantaba por el intenso sol luego de tantas lluvias.

El regreso fue mucho más callado, pude intercambiar solo algunas palabras con tres de los siete lleneros que habían regresado para el hato la Aurora, la verdad solo intentaba no desvanecerme por el cansancio, el hambre, el calor y la humedad. Qué tan sabrosa imaginaba el agua cayéndome a *totumadas* sobre mis hombros. En ese momento no me importaba bañarme de noche, no me importaba siquiera los tábanos, los jejenes, las garrapatas que se me hubieran subido, nada, solo quería llegar.

Llegamos por fin a La Aurora, allá estaba Doña Laura, esperándonos en la mesa, mientras tomaba el tinto que nos había dejado por la mañana, - síganse y siéntense que ya les traemos la comida- nos dijo mientras aperábamos.

En la mesa nos sentamos las siete personas que habíamos recién llegado, cantidades inimaginables de carne frita nos sirvieron en la mesa, arroz, yuca, topocho frito y agua de panela fría, no había sentido tal gusto de comer en mucho tiempo. Me tocó agarrar la carne con las manos y con mis dientes defenderme porque, como buen guate, no cargaba cuchillo.

La comida se acabó y el hambre se espantó, la llenura me cobijó en un ensoñamiento tremendo, mientras el sol de la tarde traía la brisa fresca de la noche que se aproximaba. - Mijo no se acomode de a mucho que nos toca regresarnos -, me dijo sonriente don Ferney y era definitivamente lo último que quería escuchar.

Regresé al caballo, ya no daba gusto sentarse en la silla, era incómoda, sentía mis piernas demasiado magulladas, la sabana se hizo inmensa, se hizo infinita, el regreso al fundo iba a ser un largo recorrido. Había visitado el Hato, había trabajado en él, había visto sus inmensidades, de las charlas con los viejos en aquella ocasión, quedaron historias, cuentos, quedaron anécdotas y muchas enseñanzas.

“¡*Splaaash Splaash!*” Sonaban las patas del caballo cansado, sobre los charcos que había de camino al fundo, -ve Don Ferney, ese hato es viejo ¿sí o no? - pregunté, -sí claro mijo ese hato ya estaba ahí para cuando le regalaron el cajoncito de sabana a mi papá- me contestó.

- ¿Cómo así don Ferney? ¿Ese fundo se lo regalaron a su papá? Repliqué. –Sí mijo eso se lo regaló a mi papá una señora que tenía un gran hato, más arriba de acá, se lo regaló porque él le trabajó durante mucho rato a esa señora-.

En este caso habría sido una *cachanguda* la que le regaló ese cajón de sabana al Don Juan de Dios, padre de Don Ferney, sería una compensación por todos los años de trabajo y de servicio que Don Juan de Dios le dio a la *cachanguda* aquella.

Según la historiografía y los trabajos sobre los llanos, el *Hato* es el epicentro del llano, pero durante mi estadía en los llanos y por medio de la información brindada por las fuentes orales se puede destacar otro espacio de vital importancia, y que no ha sido tratado con tanto detenimiento como el *hato*, el *fundo*.

Recuerdo que cuando apenas llegué al fundo, hace ya más de 3 años, lo primero que me impresionó fue ver su techo de hoja de palma real, sus paredes en bareque, su piso de tierra; recuerdo que me sentí supremamente aludido por el hecho de saber que no había electricidad. Ese fundo tiene algo especial, es como retroceder en el tiempo, el corral y la majá¹⁰⁵ están a pocos pasos y detrás tiene un caño, lo cual hace que la cantidad de insectos y la humedad del aire sean en principio algo insoportable.

El origen de los fundos como espacios especializados en la ganadería, pero de menor extensión. Es incierto, pero no es para nada algo misterioso. De hecho, es muy común que las haciendas de grandes proporciones tengan casas distribuidas estratégicamente para que se encarguen de trabajar y vigilar porciones de tierra de las haciendas. Esto es algo presente en todo el país, aunque en los llanos no sería arriesgado suponer que sea una herencia jesuita, ya que por su organización administrativa fueron ellos los primeros en implementar la subdivisión territorial con el objetivo de aumentar la productividad de sus haciendas.

Entre tanto luego de su expulsión, las grandes haciendas, posteriores hatos, entrarían en un proceso de división y parcelación por la venta dividida de los terrenos. Los fundos, entonces, no solo se fundan por la necesidad de los grandes hatos, sino que también son un sub producto

¹⁰⁵Corral más grande donde se dejan las vacas que serán ordeñadas en la mañana.

de la parcelación de grandes latifundios o pueden ser el producto del afianzamiento de una relación de servidumbre como la de Juan De Dios y el *fundo* que ahora es de Don Ferney.

Los *fundos* o fundaciones, son en principio pequeñas casas que se arman para cuidar o administrar partes de los grandes hatos. Pueden ser el resultado de una división de los hatos, o pueden haber sido fundados alrededor de los mismos y que posean menos de quinientas cabezas de ganado.¹⁰⁶

A diferencia del *hato*, el *fundo* no ha sido ampliamente documentado, ni ha sido objeto de estudios antropológicos ni sociológicos. Es interesante el vacío que se ha generado en torno al tema. La historiografía y la producción académica sobre la vida llanera se ha concentrado preponderantemente en los Hatos, lo cual deja un gran espacio, con vital importancia para estudiar en la sabana.

El fundo, retomando a Don Eclicérido, es el lugar donde se vive. Ya había planteado que hay una diferencia entre el Hato y el Fundo que atañe lo económico y esto implica que hay unas estrategias de asociación y subsistencia que se tejen de manera diferente que en el hato.

Igualmente, Don Eclicérido plantea que en el Fundo vive el que va a trabajar en los Hatos, al igual que esa mañana Don Ferney me dijo que nos íbamos a *mano vuelta*, pues si en el Hato la estrategia asociativa preponderante es el *paternalismo asociativo*, en el fundo se encontrará la *mano vuelta*. Retomo la canción de la cual hablé anteriormente:

“Vecina como le va, manda a decir mi mamá que, si nos puede prestar un pocillito de manteca, que amanecemos sin plata y en la tienda ya no fían porque va larga la cuenta, que a más tardar mañana, si diosito nos la presta, baja un carro platanero, unas dos pachas vendemos, así aliguito se solventa, que nos perdone el pereque y se vista de paciencia, que mi dios se lo pague que ahí vamos a *mano vuelta*”¹⁰⁷

Acá se distingue justamente la forma como los vecinos se ayudan entre sí. Las precariedades económicas que se presenten pueden ser solventadas por medio de los lazos de cooperación que se puedan generar entre los diferentes fundos vecinos. Ahí es donde se concreta la *mano vuelta*.

¹⁰⁶Esta medida no es estándar, hemos encontrado que varía entre quinientas y mil cabezas de ganado. Esto también depende de la cantidad de reses que tengan los fundos o las haciendas vecinas.

¹⁰⁷Walter Silva, *el chino de los mandados*, fragmento de canción.

Si bien, los *hatos* se organizan a partir de un *paternalismo asociativo*, los fundos se configuran comúnmente a través de lazos de cooperación, dicha tendencia al trabajo colectivizado es sin lugar a duda una herencia de las formas de subsistencia indígenas. Por ejemplo, en otros lugares de Colombia, algunas comunidades indígenas le llaman al trabajo colectivizado *minga*, en los llanos la misma práctica de *ayúdame que yo te ayudaré*, se materializa a partir de *la mano vuelta*.

Ahora bien, ambas estrategias asociativas, *el paternalismo asociativo* y *la mano vuelta*, se ubican preponderantemente en unos espacios específicos, el *hato* y el *fundo* correspondientemente. Aunque dichas estrategias no entran en conflicto, de hecho, están totalmente interrelacionadas en la medida en que los *fundos* son, por excelencia, el lugar de donde se dispone la mano de obra para el trabajo en el *Hato*. Aunque cada espacio tenga su estrategia particular no son, de ningún modo, contrarias. En realidad, surgen como una amalgama, en la cual entre los fundos se practica la *mano vuelta* pero esos mismos fundos en relación con los hatos se unen a partir del *paternalismo asociativo*.

Tanto el *Hato* como el *Fundo* giran alrededor de la ganadería tradicional y componen los dos espacios vitales del territorio del *llano criollo*. Ambos espacios se encuentran distribuidos por este gran territorio, acceder a dichos lugares presenta varias complicaciones, la primera es las pocas vías de acceso que tienen, usualmente se llega solo a caballo, esto es importante porque dicha separación material podría ayudar a mantener los cantos. Reflexionar sobre los diferentes mecanismos de asociación, en cada uno de los espacios mencionados, será un insumo fundamental para acercarse a las diferentes características de los cantos.

En síntesis, el Hato es un espacio de encuentro, es en dónde se forma en mayor medida el *saberse visto y el ser conocido desde pequeño*, es un lugar de encuentro donde se hacen amigos y enemigos, es donde se encuentran los amores y los desengaños. Así como nos lo canta el Cholo Valderrama:

“[...] Mi primer amor de joven, que todavía me carcome, donde andará mi lucero. Donde andarán mis amigos, los que trocharon conmigo calcetas, bancos y esteros. Allá aprendí a ser un hombre y a cumplir los reglamentos que tiene la ley del llano, bridada por los ancestros, a respetar a las damas, a respetar a los viejos y a registrar como firma, mi palabra de llanero. En

tiempo de trabajo e llano, había 40 vaqueros Que duraban 30 días, sacando gana ‘o matrero [...]”¹⁰⁸.

Es el lugar donde *se trabaja para otro* como lo decía Don Ferney, pero a su vez y de la mano de Rausch y de Maía E, es el lugar donde se forja el carácter de *ser llanero*. Al ser un lugar al cual concurren gentes de varias partes, se convierte en un espacio ideal para la memoria y la oralidad, para transmitir anécdotas y cuentos.

El Fundo en cambio es un espacio más íntimo, es el lugar de la familia, el lugar a dónde se llega a descansar, a trabajar para uno, a aprender de los viejos, es allí en el fundo donde se empieza a desarrollar esa dimensión *tímica*, esa *cultura afectiva*, lo cual se relacionará fuertemente con los cantos más adelante.

En realidad, no creo que el *Hato* sea, como lo mencionan la mayoría de investigadores, el epicentro del llano. El *hato* es en gran medida el lugar de encuentro, eso sí, es un lugar donde se va a trabajar, donde se conocen las gentes, donde se produce preponderantemente el *verse desde lejos*, pero el *fundo* es el lugar donde reposa el llanero o llanera, es en donde nacen y se crían los jornaleros, los mensuales, los peones y uno que otro caporal. Así como dice el dicho: *no puede ser caporal de sabana quién no ha sido fundero*.

De Fundero a caporal, de igual forma no veía yo la posibilidad de que en toda una vida de trabajo Don Ferney pudiera tener lo que tiene Don Orlando, él si es el propio *cachangudo*. Bueno debe de ser porque el *Hato* la Aurora es un *Hato* muy viejo, debe de ser una cuestión de varias generaciones.

El día se fue apagando poco a poco. Los sapos cantaban a lo lejos, como un coro interminable – Oooooooooo, oooooeee – por ese tipo de canto se les llaman sapos vaqueros, se oían los grillos y el viento soplando brisa que anunciaba otra noche de chubasco. No lo había notado, pero era una noche sin luna, la visión era nula y a mi mente llegaba una y otra vez el verso con el cual comienza la leyenda del *caporal* y *el espanto*: “*Y era una noche sin luna de invierno del mes de mayo...*”.

¹⁰⁸Fragmento de canción: *El hato dónde me crie*. Intérprete, Orlando el Cholo Valderrama. Album, Caballo!. 2008.

Los caballos, al poseer enormes ojos, tienen la habilidad de ver hasta en la noche más oscura y además ellos se conocen el camino, ellos se saben el camino, me repetía una y otra vez, como intentando calmar mis incertidumbres. Sentí que un puñal atravesaba mi tobillo, - “¡Jueputa! Pere pere don Ferney que me corté”- Grité. Cuando revisé, en mi tobillo había una enorme mosca posada, la cual intenté espantar en vano, - Mátelo, mátelo – me decía don Ferney, pero no pude reaccionar, ese insecto era más grande que cualquier otro que jamás hubiera visto.

El insecto se apiadó de mí, se desprendió y dejó en su ausencia, un legado de sangre alrededor de mi tobillo. – Eso era un tábano mijo- me dijo entre risas, mi compadre sabanero. – ¡Putita vida! ¡Pero un Tábano Mutante, ultra evolucionado! – le dije, mientras él soltaba risotadas. Ya no había espantos que me atormentaran, había conocido un nuevo terror, el diablo volador, un demonio encarnado... El Tábano llanero.

Llegamos al fundo, cual baño, ni cual ducha, ni cual nada, me quité las botas, y de inmediato me recosté en mi chinchorro. Había sido un largo día, lleno de sabana, mucha ¡mucha! sabana. Mis piernas latían y al subirlas al chinchorro, sentí que flotaban. El viento empezó a colarse por las hojas de las palmas secas, la sensación de cansancio aumentaba conforme pasaban los minutos, me enrollé la sábana en los pies, *raquetié* par veces más el chinchorro y relajé los músculos. Dejé reposar la respiración. Los párpados se convirtieron en pesados lastres. Los dejé caer.

2. Algunos apuntes sobre los cantos

María Eugenia Londoño Fernández dice que, “*detrás de cada tradición musical se está expresando una cultura; una manera de sentir, vivir, de comprender y de ordenar el mundo, de comportarse y, por supuesto, de recrearlo al actuar en él*”¹⁰⁹. Yo no podría encontrar mejores palabras para expresarme sobre los cantos de vaquería.

Creo, vibrando con J.Blaking¹¹⁰ y Londoño F, que el conocimiento de una práctica musical implica un conocimiento sobre la sociedad donde se desenvuelve. No por el mero hecho de

¹⁰⁹Londoño Fernández, María Eugenia. *Y la memoria se hizo música*. Legado del saber. Contribuciones de la U de Antioquia al conocimiento. Agosto. 2002. Medellín. Pág. 9

¹¹⁰“Si las estructuras musicales como las estructuras sociales son producto de unos procesos cognitivos particulares a una cultura, tiene que existir, en consecuencia, una correspondencia entre las normas de

la exigencia científica, que tanto critican y aman los humanistas, sino porque considero, profundamente, que la música es la única forma de acercarse a lo que se siente, así como lo menciona Camilo Raxa Camacho:

“El sonido permite explorar lo sentido, degustarlo, para saber lo que se siente; en otras palabras, para dar sentido a eso que se siente”.¹¹¹

Es por esta razón, que en el capítulo anterior se realizó todo un recorrido que, combinando la etnografía con la historia, intenta dar cuenta de unas relaciones sociales en las cuales están sumergidos los cantos. La idea es propiciar encontrarnos desde lo *sentido* ¿pero para qué? Lo *sentido* no solo como un elemento vivencial, sino como un medio de interpretación, de acercamiento a unas relaciones sociales que se tejen alrededor de una práctica.

Este es, ojalá, un ejercicio reflexivo en el cual intento dar cuenta de unas relaciones que se entablan entre las letras de los cantos y unas formas de saberse en los *llanos criollos*. Se trata de buscar en el interior de los cantos e internarse en unas mentalidades, en unas formas de representación y en unas concepciones de mundo que son creadas y recreadas en los cantos.

En este capítulo la historia se amarra directamente con la música. Se trata de hacer una suerte de *cambio de escala de observación*, en la cual, los cantos transcurren por unas experiencias, tanto propias como ajenas y permiten explorar en las distintas formas como una sociedad se ha presentado y representado en el tiempo-espacio.

Para efectos del análisis que se presentará y acorde con los diferentes momentos en que se producen los cantos en la sabana, me dedicaré a cada uno de estos cantos según su momento de ejecución en un día, así es que el canto del ordeño corresponde a la madrugada, el canto del cabrestero al transcurso del día y el canto de vela a la noche.

Con esta división, la cual no es del todo arbitraria, sino que puede ser empíricamente corroborada, se sitúan los cantos para su mejor abordaje, pero además es un guiño, un coqueteo a la propuesta de comprender estas manifestaciones como algo que se mueve en el

organización social y las normas de organización musical”. Blacking, J. *¿How Musical is man? Jessie and John Danz Lectures*. University of Washington Press. Seattle and London. Sixth printing. 2002. Printed in USA. Pág. 32

¹¹¹Óp.Cit. Raxa Camacho, Camilo. *La música una forma de saber lo sentido*. Pág. 45

tiempo, que sucede y re sucede todos los días, de manera que estos cantos se evocan y se recrean constantemente en el trabajo, en la sabana y en la gente.

2.1 La Madrugada

“La madrugada está fría, la madrugada está fría, ya el sol traerá el calor, para que la vaca apoye, para que la vaca apoye le canta el ordeñador”

Incentivando a sus vacas para que *apoyaran*, así comenzó cantando don Ferney cuando inició nuestra jornada de trabajo. Muchos de los cantos de ordeño hacen referencia al hecho de *apoyar*, porque es cuando las ubres de la vaca están listas para dejar salir la leche. Usualmente el *apoyo* se hace con ayuda del becerro de la vaca, es por este motivo que para el ordeñar se necesita vaca y becerro.

La tarea del ordeño comienza desde el día anterior. Antes de que caiga el sol, las vacas que están recién paridas, o que aún tienen becerro lactante, son separadas de sus respectivos becerros. Los becerros se encierran en el *chiquero*¹¹² y sus madres en la *majá*¹¹³. Esto se hace para que, en la noche, los becerros no se amamenten y que en la mañana haya una buena cantidad de leche para ordeñar. El ordeño usualmente empieza desde antes de que salga el sol así se evita ser presa de los insectos que se levantan en la mañana.

Estando en el corral con don Ferney, cantándole a las vacas, viéndolas, sintiendo el olor de la boñiga fresca sobre el suelo del corral embarrado y estando a oscuras aún, entablamos una de las primeras conversaciones en las cuales pudimos hablar específicamente de los cantos de vaquería. Don Ferney es alguien de pocas palabras, pero allí, en la *intimidad del corral*, su palabra se desató.

Me comentó que cada una de sus vacas tiene un nombre y que el nombre de cada vaca se da por sus cualidades, o como dijo don Ferney porque *“se parece a algo”*. Ese *“se parece a algo”*, está directamente relacionado con la *capacidad metafórica criolla*, la cual dota de unas significaciones enraizadas en unos códigos culturales que atañen un conocimiento territorial, histórico y natural; conocimiento que se conjuga a partir de la *baqueanidad*.

¹¹² Pequeño encierro, usualmente cubierto, anexo al corral.

¹¹³ Espacio más grande que el corral, en el cual se encierran las vacas lactantes.

“ponte ponte turpial, turpial, noche negra o noche oscura, que el ordeñador te espera con el rejo y la totuma, turpial, turpial”

Este fue el primer canto que pude tener registro efectuado en el trabajo mismo, además es un canto bastante conocido por la gente de los *llanos criollos*. Turpial, la primera de las vacas que ordeñó, es de color negro de ahí que su canto haga referencia a la noche y a su vez al turpial, ave de color negro. Por otro lado, cantarle a la acción de *ponerse* es fundamental en el ordeño. *Ponerse* es como “acomodarse”, lo cual es un llamado a la vaca a que se esté tranquila, cómoda, que se le va a ordeñar.

Póngase tranquila le canta a esa vaca que se “*se parece a algo*”. Mediante el uso de la metáfora, del símil y de epítetos se relatan las cualidades de las vacas y sus relaciones con el territorio, esto constituye una cierta conceptualización o codificación del entender la sabana y sus relaciones con ella en la ganadería. El lucero de la mañana, el rumazón, la aurora, el marañón, la garcita, el pato real, son todos nombres relativos a la sabana. Estos nombres a su vez se enlazan con las rimas y las coplas que aprendidas o improvisadas en el corral:

“El canto va de acuerdo al nombre de la vaca, a su vaca de ordeño. Por ejemplo, hay nombres como pato real, palo de agua, luna llena, nombres de aquí, etc. Voy a hacer uno con palo de agua, supongamos que se llama palo de agua: *ponte ponte, palo de agua, la luna viene aclarando, palo de agua, y tú en el potrero te vas llenando, palo de agua.*¹¹⁴

Don Jaime Daniel hace énfasis en que los nombres, son “nombres de aquí”, con lo cual se refiere al *se parece a algo* y así como el pedazo de madera hueco en la sabana, al llover, se llena de agua, así mismo se llena la vaca en la noche en el potrero. De modo que, la recreación de lo vivido, de lo sabido, de lo experimentado, de lo sentido, de lo oído, tiene encuentro en el canto.

En la medida en que se modifican las diferentes realidades que rodean la ganadería tradicional, como las concesiones mineras, los mono cultivos o simplemente la llegada de las diferentes tecnologías y comodidades de las urbes, el *se parece a algo* también se modifica. Hoy en día, es común encontrar nombres que se refieran a dichas cuestiones como “tractomula, celular, piscina o balcón”.

De hecho, Balcón fue la última vaca en ser ordeñada. Durante esa hora que duró el ordeño, don Ferney me habló sobre el llano, sobre las vacas, sobre sus antiguas andanzas en la sabana,

¹¹⁴ Entrevista. Maní, Casanare. Entrevistado: Jaime Daniel Bona. *Charlas con las y los viejos*. Min. 1:40.

sobre sus hijos y sobre la que era, en ese momento, su pareja. Entre el corral y los cantos se entabló, entre Ferney y yo, una comunicación que no había sido posible antes. Era la combinación del canto y la palabra, la acción del ordeño y las vacas, sus nombres y la madrugada, la llanura y los conocimientos de este viejo.

Construir lazos afectivos, emotivos, de transmisión de conocimiento intergeneracional, es una de las cuestiones que el corral, el ordeño y el canto agencian, así lo mencionaba Jaime Daniel Bona:

“Eso lo aprende uno de pequeño, en las fincas del llano, en las faenas del llano, con los padres o los abuelos se le canta uno a las cuatro de la mañana, entonces uno oye a los viejos, en los corrales de ordeño. Uno va aprendiendo poco a poco. Va naciendo con la persona que tiene la crianza autóctona llanera desde pequeño”¹¹⁵.

Don Jaime menciona que aprender de los viejos en el corral de ordeño hace parte de lo que él denomina como “crianza autóctona llanera”. Para efectos de lo que se ha planteado, la transmisión de este conocimiento intergeneracional, agenciado por el canto, en este espacio específico construye una *oralidad cantada*. Esto también es mencionado por Orlando “el cholo” Valderrama en una de sus canciones:

“A las cuatro de la mañana me mecía en el colgadero, coge el rejo y la totuma y vámonos para el ordeño, antes de ser ordeñador, empecé de becerrero y ahí fue donde nació mi ilusión de ser coplero. Cantándole a la vacada en la fría madrugada mientras enrejaba becerros, ponte ponte parulata, ponte ponte pato real, ponte ponte velo negro”¹¹⁶.

En el corral, durante el ordeño y gracias a la atenta escucha de los infantes que acompañan la tarea, es que se empieza a construir una forma particular de relatar un conocimiento territorial- natural –histórico. El uso de animales, situaciones atmosféricas, sentimientos y referencias históricas como nombres de las vacas, relatan justamente cómo unos cantos pueden hablar tanto de un territorio como de una población habitante en el tiempo.

La mayoría de las personas con las cuales he tenido la oportunidad de conversar, me han mencionado que en el corral fue donde empezaron a sumergirse en los cantos y resaltan el hecho de que el ordeño es acompañado por sus hijos:

¹¹⁵ *Ibíd.* Min. 2:30

¹¹⁶ *El hato donde me crié.* Fragmento de canción (min: 1:15) Álbum: Caballo! Artista: Cholo Valderrama. Fecha de publicación: 2008 Discográfica: Vibra Music Entertainment S.A.S. Premios: Premio Grammy Latino al Mejor Álbum Folclórico

“Y le dice uno al chino que lleva a allá para que le abra a uno la puerta, écheme al becerro de la pirinola: *Eh pirinola pirinooola, dónde está pirinola aaaahhh ahhh*. Suéltemela a ver, le dice uno al chino que está allá adentro, y le dice a uno ¡ahí va! Ahí le va papi, porque es hijo de uno, porque como todo eso es a oscuras, en esa época que luz ni que nada, eso era a lo que miraba uno ahí, sino que el ganado lo conoce a uno. Ya uno llega les habla les canta, y el animal también atiende, ya ellos saben, le pone la manea y ordeña su vaquita, terminó esa y ¡Bueno mijo suélteme otro a ver! eche cualquiera, entonces sale el becerro y empieza uno, ¿cuál sacó mijo? Ahí va el becerro papi”¹¹⁷.

Don Eliseo menciona con gran énfasis la labor del acompañante. El *becerrero*, como se le conoce, usualmente es la tarea que se le asigna a los acompañantes del ordeñador y consiste en estar atento para abrirle la puerta del *chiquero* a cada uno de los becerros que se vayan llamando. Pero además, menciona algo que combina el *se parece a algo* con unas emotividades forjadas por el trabajo:

“*Ahhh ponte ponte, ponte ponte la viejita, ponte ponte la viejita por que la voy a ordeñar, la viejita la guayaba buena leche me va a dar joooojoooo*, y empieza uno a golpearla aquí encima del cuadril, entonces ya la vaca con ese amor a uno, pues también ella se está quieta y el becerro lo mismo, lo agarra lo mamatea y comienza uno a ordeñar la vaquita y así con todas y canteles y sílbeles y le canta uno a ratos a la mujer una copla, una al caballo”¹¹⁸.

“La viejita”, como comúnmente se le llama a la vaca de la quesera, muestra una cierta forma de entender a las vacas del ordeño como parte de la familia, como si fuera una mujer adulta a la cual se le tiene una inmensa confianza. Don Eliseo hizo bastante énfasis en el hecho de que el ordeño es usualmente acompañado por los hijos, lo cual posibilita un primer momento, una primera instancia de aprendizaje, no solo de los cantos, sino de unas relaciones *tímicas*, de unos afectos hacia los animales con los cuales se trabaja.

“Con ese amor a uno”, Don Eliseo comenta que las vacas del ordeño le responden al ordeñador con *Amor*. Así que, el corral enriquecido por una *intimidad*, desata unas relaciones *tímicas* recíprocas que transitan entre las personas que ordeñan y las vacas ordeñadas. De hecho, se podría pensar que tan solo con el hecho de darle nombre a un animal se genera una descosificación y ante lo cual se genera una re significación, para ya no ver al animal desde un ámbito productivo/cosificado, sino como un miembro activo de una comunidad con el

¹¹⁷ **Entrevista.** Vereda el viso, Cabuyaro, Meta. Septiembre 2015. Entrevistado: Pedro Eliseo Velásquez Becerra (Don Cheo) *Charlas con las y los viejos*. Min.2:38.

¹¹⁸ *Charlas con las y los viejos*. Min.3:37

cual se habita un mismo espacio y se entablan relaciones emotivas, como cualquier otro miembro de una comunidad humana.

Las vacas son como uno, pueden sentir amor, rabia, tristeza, melancolía, alegría, etc. Esto me lo comentó Ferney en la madrugada, aunque mentiría si dijera que en aquel entonces entendía a qué se refería. Tiempo después, cuando tuve la oportunidad de visitar a Don Víctor Espinel, me sorprendió su respuesta a la pregunta sobre a quién le había aprendido los cantos, y la fuerte coincidencia que tenía con lo que anteriormente me había comentado Don Ferney:

“A mi abuela, Brígida Medina... Yo me iba pal corral a acompañarla, poray pa alcanzarle la camaza, porque ni pa camaciar¹¹⁹ servía y ella se ponía a cantarle a las vacas. Y un día me iba a joder porque... porque le dije: abuelita usted parece una boba ¿pa qué le canta a las vacas?... y después le pregunté, ya cuando no me pegó, ahí si le pregunté cariñosamente ¿Abuelita y pa qué le canta a las vacas? Y ella me respondió, me dijo: - hijo hay que cantarle por que las vacas son como el ser humano, hay veces cuando uno amanece de mal genio- pero ella no me dijo directamente, así como las mujeres que son las que amanecen hay veces como de mal genio, me respondió así: - hijo es que las vacas son como el ser humano hay veces que se amanecen como de mal genio, entonces para tranquilizarlas-. Y ella a toda la vaca le tenía su nombre y ella les cantaba, les llamaba con su nombre”¹²⁰.

Esto que me comentó don Víctor, coincide con varias cosas que don Ferney me ha mencionado. La primera coincidencia es que los cantos les fueron enseñados por una mujer, la madre en el caso de don Ferney y la abuela en el caso de don Víctor. En segundo lugar, las vacas son poseedores de emociones y de sentimientos, afecto rabia, alegría; por lo que, esta *oralidad cantada* surge como una posibilidad de encuentro, de encuentro entre una dimensión *tímica* y una comunicación intergeneracional.

Quizás sea la sensación de encierro, o la calidez que el fango proporciona a los pies descalzos, pero el corral llama a la cercanía, al calor, a la charla, esto es lo que se ha venido planteando como la *intimidad del corral*. Y es en dicha intimidad que los viejos encuentran la posibilidad de transmitir sus experiencias, sus saberes, contar anécdotas o simplemente responder con mayor pasividad a las respuestas que los infantes le hacen.

¹¹⁹ Sostener la Camaza

¹²⁰ *Charlas con las y los viejos*. Min.4:20. Víctor Espinel (Gallo Giro) en su fundo (Maní, Casanare) mientras estábamos en el ordeño, está charla se hizo durante nuestra cuarta salida de campo, realizada entre el 6 y 10 de octubre del 2014.

Entre las cosas que me comentó don Ferney en el ordeño, lo de los nombres me resultó bastante curioso, por esa razón le pregunté que si en realidad las vacas y los becerros entendían que se le estaba refiriendo a ellos. Él me comentó que las vacas eran muy entendidas y que ellas se iban acostumbrando a la voz del cantador y a sus nombres, que era una cuestión de tiempo y que por su condición de “entendidas” es que se les podía *mamar gallo*¹²¹.

“Pinta en la cola, que la blancura en la sabana sobresalta, en la costa de la vega revolotea y se marcha...”

Se tiene que hacer una serie de relaciones por las cuales se pueda descifrar a quién se está llamando. Una pinta en la cola, blanco, que revolotea y que está cerca de los ríos, seguramente se está haciendo referencia al venado coliblanco. Por lo que la respuesta a este canto, es “Venada Venada”, se debe de dejar salir al becerro de la vaca Venada.

Este es uno de esos versos, que cantados, se podían echar para jugar con las vacas y el *becerrero*. La idea es que el *becerrero* o el becerro que se va a sacar adivine a quién se está llamando. Claro, estar en el corral, todos los días en la madrugada y estando acompañado de infantiles se suele incitar al juego para hacer más amena la jornada. Juegos con los que además de cantarle a las vacas se puede poner a prueba el conocimiento que se tiene de la sabana al *becerrero*, o lo entendido que pueden ser los becerros para descifrar a cual vaca se está llamando.

Este uso de lo territorial, natural o histórico en el canto y en la creación de los versos es lo que se ha venido desarrollando como un *pensamiento metafórico* manifestado en el nombre de las vacas a partir del *se parece a algo*. Lo cual hace que los cantos sean ricos en profundidad simbólica. Un solo canto puede hablar sobre animales endémicos de la región (como el turpial o el venado coliblanco), propiedades territoriales (como esteros, riachuelos, arboles) y temporalidades de trabajo, sensaciones o, incluso, amor.

Los cantos de ordeño, aunque se producen en el corral, se pueden encontrar tanto en el *hato* como en el fundo. A su vez, en el capítulo anterior mencioné que, el *hato* y el *fundo* se organizan de diferentes maneras, que según don Eclícrido, el *hato* es dónde se trabaja y el *fundo* dónde se vive, y que dicha distinción expresada en las diferentes estrategias asociativas

¹²¹ Molestar, hacer tretas.

(la *mano vuelta* y el *paternalismo asociativo*) implicaban un cambio en el carácter de los cantos.

Durante mi experiencia en campo no tuve la oportunidad de escuchar los cantos de ordeño en *hatos*, solo en *fundos*, aun así, los cantos mismos pueden dar pistas sobre esta presunta diferencia. El *Hato* está organizado a modo de pirámide, en la cual la punta está ocupada por el *caporal* o dueño de *hato*, esto implica que muchas de las labores del *hato* son delegadas a subalternos.

El ordeño en los *hatos* es realizado, por lo general, por los *mensuales* que son contratados para las labores menos exigentes, de modo que las relaciones que se entablan en el corral son diferentes. Los ordeñadores son usualmente jóvenes que se inician en las labores del llano, que aprendieron en el *fundo* cómo ordeñar y cantarles a las vacas. Por lo que se podría plantear que tanto en el corral del *hato* y el *fundo*, se encuentre cierta *intimidación del corral*, mas la comunicación intergeneracional, podría no estar tan presente en ambos espacios.

Como las labores de los *hatos* son realizadas por subalternos, los niños que habitan los *hatos*, usualmente, hijos de los dueños no son imprescindibles en el ordeño como sí lo son en el *fundo*. Esto propicia que los cantos que se realizan en el corral del *hato* tengan otro carácter, un carácter más pícaro, más acorde con los fulgurantes deseos que se desatan entrada la adolescencia.

“El caso es que llega el muchacho a trabajar al hato y moleste todos los días con un solo verso y comienza, decía: *Por ser pobre me desprecia, porque yo negrito soy, más negro es un cigarrón y pica la mejor flor... ponte ponte*.

Todos los días con el mismo cuento con la misma copla y ella entendió que era para ella, entonces un día se va a buscar la leche allá al corral y lo encuentra ordeñando y el hombre ni siquiera se dio cuenta que ella llegó y entonces le contesta: *Ayer sembré hierba buena, pero me salió un cilantro, yo no sé por qué a los negros les gusta tanto lo blanco...ponte ponte*”¹²²

El *Hato* es dónde llega más gente a trabajar, es dónde se conocen las gentes y dónde se pueden crear los primeros retoños de amor. Por ser un espacio donde concurren diferentes gentes de los llanos criollos es que se podría caracterizar como un espacio público, como

¹²² Hermes Romero. Paz de Ariporo. Fondo de grabaciones PESCU. Audio N° 8

impersonal. De igual forma, los cantos que se dan en el corral del *hato* versan alrededor de las diferentes relaciones que allí se pueden producir.

Por ejemplo, en la cita anterior don Hermes cuenta la historia de un ordeñador que al llegar a un *hato* se enamora de una mujer y que para declararle su amor indirectamente le canta durante su oficio de ordeño. El canto hace referencia justamente al hecho de que el *hato* se organiza de forma piramidal, los ordeñadores que son usualmente mensuales están en la base de la pirámide y es por esta razón que se auto define como negro.

En el capítulo anterior mencioné, de la mano de María E. Romero, que la categoría de “negro” hacía referencia a una diferenciación cultural, en la cual intervienen los roles de trabajo o su condición socioeconómica, más que una consideración entorno al color de la piel. Este canto menciona de manera muy clara esto, el ordeñador reclama que al igual que un cigarrón (comúnmente conocido como abejorro) podía acceder a las flores más bellas. Ella, la niña a quién le dedican el verso, le responde que están ubicados en lugares muy distantes y se identifica como “blanca”, por lo que no está de más compararlo a él con una hierba corriente como el cilantro.

Estudiar los cantos en el tiempo implica comprender las formas en cómo una sociedad se organiza, como se asocia en los diferentes espacios y mediante ello, indagar cómo estos cantos, además de ser manifestaciones de una práctica asociada a la ganadería, son parte de la vida de estas gentes criollas llaneras.

Para ejemplificar esto se podría mencionar que, aunque el canto de ordeño, como manifestación musical, se produce tanto en el *hato* como en el *fundo*, existen diferencias en el carácter del canto; diferencias que se dan por los diferentes entramados sociales que hay en cada uno de estos espacios. Por otro lado, no se podría mencionar que los cantos de ordeño que se dan en los espacios, *hato* y *fundo*, son radicalmente diferentes, de hecho, existe una gran coincidencia. Vacas, ordeño, madrugada, corral y cantos, en su conjunto, tienen la propiedad de poder comunicar lo íntimo.

Esto se puede deber a que los cantos de ordeño tienen lugar en un micro-espacio en el cual no todos entran. Por lo tanto, son un vehículo por el cual se pueden desahogar los desengaños, nostalgias, dudas, amarguras y son las vacas del ordeño las mejores confidentes que se

puedan tener, porque con todos los años de estar a su lado, de conocerlas, de cantarles, de saberles sus mañas, se han generado lazos de confianza y de querer, que además son recíprocos.

En uno de los discos que Simón Díaz le dedica a las tonadas, hay una en particular llamada la “tonada del tormento”. En esta tonada Simón cuenta por qué las vacas son tan importantes para desahogar las angustias y pesares que aquejan al ordeñador.

“Esta tonada dice del hombre atormentado por lo que le está pasando, la mujer le está montando cachos hace tiempo, la mujer le está pariendo hijos que no son de su color y él no se atreve a decírselo a nadie, ni a su mujer, ni a su mejor amigo, ni a su mamá siquiera. Pero ¿A quién se lo dice? ¿Con quién comparte ese dolor que lo está matando? Entonces aprovecha el ordeño y se lo cuenta es a la vaca por lo menos tiene por seguro que ella no se lo va a decir a nadie: *No sé qué le pasa a Rosa que me da los hijos blancos, pues cuando el caballo es negro salen zainos los potrancos*”¹²³

Simón Cuenta y Canta, así se llama este CD y resulta curioso porque el mismo Víctor Espinel, estando en el corral de ordeño, se hecha este mismo canto solo que envés de “Rosa” le canta a “Carmen”. Además de ser un canto que se refiere a la infidelidad y a la confianza que se les tiene a las vacas del ordeño, el hecho de que Don Víctor¹²⁴ también lo cantara, habla de un movimiento.

Los cantos se mueven porque son contruidos en la acción, nacen a partir del encuentro entre la memoria, las capacidades creativas, las vivencias personales, las emociones, las condiciones climáticas y territoriales, y las relaciones que se entretajan alrededor de los diferentes espacios.

La tormenta se mengua cuando se le canta a la vacada. Simón hace uso de la *capacidad metafórica* para hablar de la traición de su amada y de las sospechas levantadas por el color de sus hijos. Seguramente es un canto que se utilizaría en el *fundo* y no en el *hato*, ya que hace referencia a una cuestión de la vida privada.

Ahora bien, los cantos de ordeño se mueven en el tiempo debido a que el *se parece a algo* es fuertemente influenciado por las modificaciones de las distintas realidades que rodean los

¹²³ Díaz, Simón. *Cuenta y canta*. Vol. I. Discografía: Palacio. Noviembre de 1994. Pista N° 5. *Tonada del Tormento*. Min. 0:00 – 0:55.

¹²⁴ *Charlas con las y los viejos*. Min.5:38. Don Víctor, Maní, Casanare.

llanos criollos. También se encuentran permanencias como lo es *la intimidad del corral*, esta última es la que, a mi juicio, entrelaza la *oralidad cantada*, el *encuentro intergeneracional* y las relaciones *tímicas recíprocas* para darles un sentido que solo se obtiene cuando se conciben los cantos como un conjunto.

Por último, este entendimiento “en su conjunto” es lo que propuestas de patrimonialización, como el Plan Especial de Salvaguarda de Carácter Urgente (PESCU) de los cantos de trabajo de llano, dejan de lado. Y lo dejan de lado, quizás no porque lo desconozcan, sino por la efectiva dificultad de dar resultados cuantitativos alrededor de algo que es supremamente complejo, que tiene diferentes niveles de interpretación y que está enraizado profundamente con unas formas de entender el mundo y las relaciones que en él se establecen.

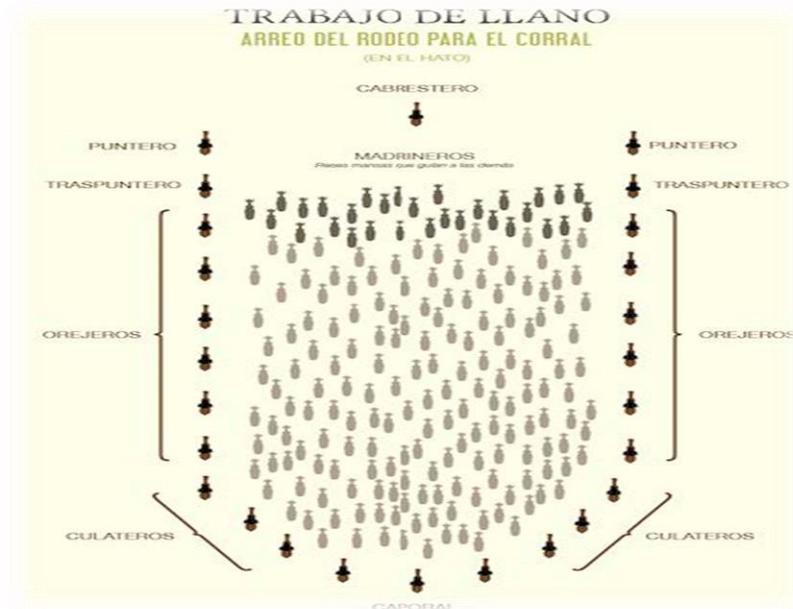
Pero no está de más, reconocer que es importante incentivar procesos por los cuales los diferentes grupos poblacionales se puedan reunir alrededor de prácticas en común. Mas no se puede olvidar la imposibilidad “real” que existe para evitar que las diferentes prácticas se transformen en el tiempo; es virtualmente imposible mantener una práctica cultural intacta, ya que dichas prácticas son, a su vez, el producto de unas relaciones múltiples que habitan un tiempo/espacio siempre en constante movimiento.

2.2 El Día

Jamás olvidaré mi primera “ganadería”, fue durante el tiempo de mi primera estadía en el fundo de don Ferney. Había que llevar unos mautes¹²⁵ desde el hato la Aurora hasta otro hato cerca de Pore. La ganadería empezó a eso de las siete de la mañana, para ese momento el sol ya se había enclavado plenamente sobre nuestros sombreros labradores.

En el momento en que llegamos al *hato* la Aurora el rodeo, compuesto por ochenta mautes, ya estaba preparado y listo para salir. De hecho los mautes encerrados en el corral se veían ansiosos, inquietos, como “cosquillosos”, diría don Ferney. Éramos veinticinco personas moviendo ochenta mautes, usualmente se utilizan menos personas para llevar esa cantidad de ganado, pero los toros jóvenes son mucho más complicados de mover que las reses hembras, por lo que era necesario tener una buena cantidad de gente y así evitar el barajuste.

¹²⁵ Toros jóvenes, entre 2 y 4 años.



[Imagen tomada del PESCU]

En la imagen realizada por el Ministerio de Cultura, se identifica la forma en cómo se organizan las personas que están involucradas en el arreo. El arreo del cual estoy hablando estaba organizado de una manera similar.

Caporal, quién es el dueño o encargado de las reses a transportar, va en la parte de atrás del arreo, en este caso sería Don Orlando Ustategüi; a su lado van los *culateros*, encargados de empujar el arreo dónde iba yo; más adelante se encuentran los *orejeros*, quienes son los vaqueros que deben de procurar que ninguna res se salga del arreo por lo que son los más hábiles para enlazar y de primero va el *Cabrestero*, don Oriol.

El oficio del *cabrestero* es catalogado como el más importante de la ganadería, pues es él quién decide qué caminos se van a tomar o por qué partes pasar, en sus manos se encuentra la seguridad de las demás personas y le integridad de la *ganadería*. De manera que los *cabresteros* son personas con gran experiencia, que conocen muy bien el territorio, son la materialización viva de la *baqueanidad*.

Nosotros, por llegar tarde nos lo perdimos, pero en la mañana antes de que el arreo saliera don Orlando le designó a cada persona un rol específico en la ganadería. Estos roles son asignados según las destrezas y habilidades que tenga cada uno de los involucrados en la ganadería.

Ya para salir Don Oriol, el cabrestero, se adelantó y se postró delante del corral dónde aguardaban los mautes, desde allí dio la orden de apertura de la tranca del corral y mientras iban saliendo los mautes él empezó a cantar:

“Agila, agila, ganado por la huella del cabrestero, ponele amor al camino y olvide su comederoo ahuuuu”.

El impaciente ganado empezó a salir del corral, estrujándose y apeñuscándose por la estrecha puerta. Su desbocado impulso se menguó cuando terminaron de salir todos los mautes y, como si de un embrujo se tratara, empezaron a seguir el canto del cabrestero que aguardaba a la distancia.

El canto, más que canto, fue *encanto*. El rodeo, embelesado por las notas que resonaban desde lo lejos, se fue organizando y para cuando ya estaba en sabana abierta, andaba continuamente como una lenta procesión que, en fila, transitaban una estrecha avenida invisible. “Agilar” es el primer llamado al *encantamiento*. Es como una orden que luego de ser exclamada debe de ser cumplida y el rodeo, encaminado en fila hacia una misma dirección, iba tras los pasos que cuidadosamente eran marcados por su guía, don Oriol.

El cabrestero *se sabe seguido*, sabe que detrás del él viene el rodeo, sabe que detrás de él vienen las otras personas del arreo, viene su paga y su reputación como cabrestero. De modo que su andar debe de ser certero. En cabrestero que duda, que no conoce, que no sabe evitar los peligros y que no canta, no sirve de cabrestero.

A las reses que componen el arreo se les canta haciendo referencia al camino y al querer que se desata al andarlo, *al amor del camino*. Sabiendo que las reses pueden poseer emociones y sentimientos, como se mencionó anteriormente, cantarles e incitarlas a que amen el andar, podría ser entendido como una estrategia para evitarles el dolor, el dolor de alejarse de su casa, de su “comedero”.



[*Sabiéndose seguido*; Fondo Personal, junio del 2014]

Allí en la punta de la ganadería, andando a caballo bajo el sol bravío del medio día llanero fue que conocí a don Oriol. Mientras conversábamos le pude tomar la foto que acá presento, en ésta se puede ver claramente el arreo que le sigue y atrás el resto de los vaqueros.¹²⁶

Usualmente se suele pensar que los llanos orientales, son una extensa cantidad de pastos impolutos, que parecen continuar sin ninguna alteración hasta el infinito, pero en realidad los *llanos criollos* están llenos de matorrales y hierbas que crecen hasta alturas considerables. Mover el ganado por estos matorrales altos es una tarea titánica, mas con el pasar del ganado en el tiempo los caminos se van despejando, tal como se puede apreciar en la imagen. De hecho, el camino por el cual movíamos la ganadería estaba bastante más despejado que los pastos de alrededor, esto se debe a que estábamos transitábamos por una ruta ganadera.

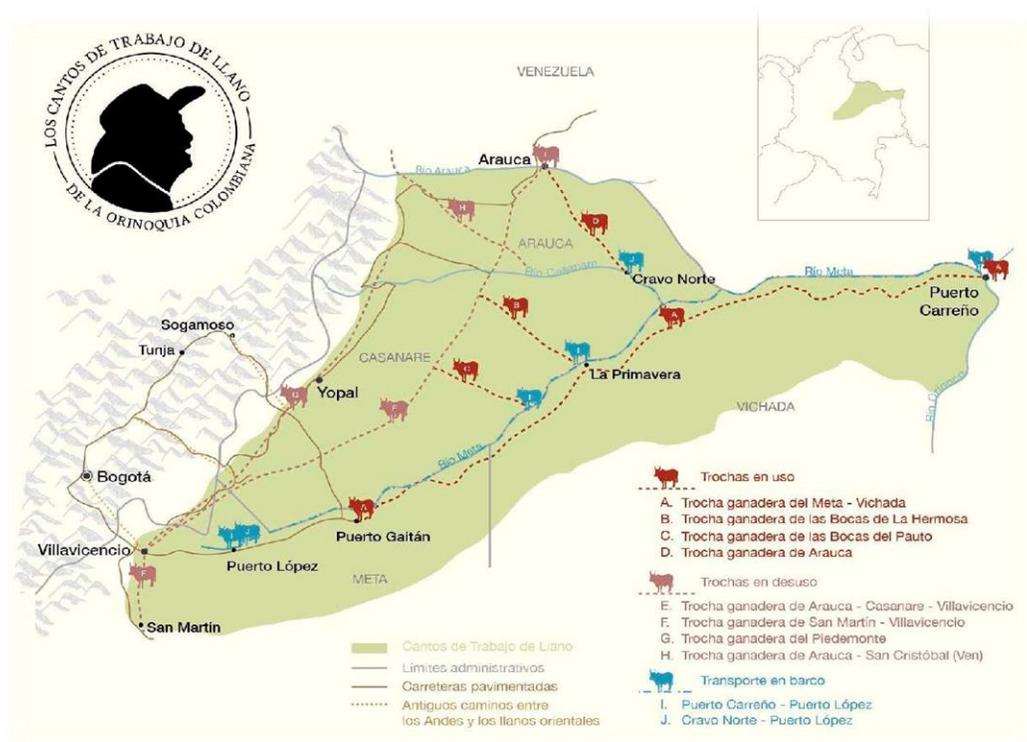
Cuando salimos del *Hato*, una de las cosas que mayor inquietud me generó era cómo sabía el cabrestero para dónde había que ir. Hay que tener en cuenta mi gran desconocimiento sobre el territorio. Yo a diferencia de los que también acompañaban la ganadería, jamás había movido ganado en sabana abierta.

¹²⁶ *Charlas con las y los viejos*. Min.0:05. Se puede revisar la pequeña charla que tuvimos a caballo.

Más adelante me enteraría, por palabra de don Eclicerido, que las ganaderías tienen unas rutas definidas y que dichas rutas hacen parte del conocimiento que se debe tener para ser cabrestero.

[...] “Poái en esa vega hay mucho jodio caimán, o por ese lado hay mucha piedra y se puede rodar el ganado, es mejor pasar por tal o cual lado, no vaya ser que se malogre alguna res o que poái se malogre uno, para eso están los pasos riales”.¹²⁷

Pasos reales o *caminos reales*, son caminos “seguros” en donde es más fácil pasar o donde no se encuentra con muchos peligros. Estos caminos construyen una red que al ser usadas para la vaquería construyen las *rutas ganaderas*. Tanto Gertulio Vargas¹²⁸ como Miguel García Bustamante¹²⁹, indican que estas rutas ganaderas provienen de caminos establecidos por las diferentes comunidades indígenas de la región y que fueron, con el pasar de los años, apropiadas por el oficio de la ganadería.



¹²⁷ Charla con Don Eclicerido Paz de Ariporo Casanare.

¹²⁸ Óp. Cit. Gertulio.

¹²⁹ García Bustamante, Miguel. *El Camino real a san Juan de los Llanos*. En: *Caminos reales de Colombia*. Lozada, Mariado (ed. académico) Directores del proyecto: Pilar Moreno de Ángel, Jorge Orlando Melo. Parte II. *tradición y continuidad. caminos reales y caminos republicanos*. Capítulo XIV. *A los llanos de san Juan y san Martín*. Ed. Fondo FEM Colombia. Bogotá, 1995.

[Cartografía tomada del PESCU, Pág. 73]

Como fruto del trabajo que ha realizado el Ministerio De Cultura para crear el PESCU, se diseñó una cartografía sobre los pasos ganaderos que se han usado en los llanos orientales para mover las reses. Claramente se muestran los pasos más conocidos, otros pasos más pequeños como el que estábamos tomando en ese momento no se muestra acá en esta cartografía.

Estando en la parte de atrás del arreo, tuve la oportunidad de conversar con Don Orlando, el caporal. Él me comentó que esos mautes iban para Pore y que desde ahí los iban a embarcar para Villavicencio en camiones, porque salía mucho mejor que sacarlos a Paz de Ariporo.

Esto que comenta don Orlando se relaciona con lo planteado por Julio Arias Vanegas, quien comenta que, para la mitad del siglo XX, el pie de monte del Meta se organiza alrededor de fincas de engorde y ceba de reses.¹³⁰

Esta organización del pie de monte metense como espacio para la ceba y el engorde de reses produjo una transformación en las rutas ganaderas, de modo que ya no se saca el ganado directo desde el Casanare y el Arauca para la región andina, sino que se lleva hasta Villavicencio para que allá dispongan de él.

Tener en cuenta este precedente sirve para pensar que las rutas ganaderas, las cuales son usadas hoy en día, en algún momento fueron parte de una red más grande de rutas ganaderas que sacaban el ganado por Arauca al Sarare, o de Tame a Sogamoso por salinas o por el Cocuy. De hecho, en una ocasión que tuve la oportunidad de subir al Cocuy me comentó don Miguel Herrera¹³¹ que antes se solían pasar ganaderías por el alto de la montaña para sacar a Sogamoso. También le pregunté que, si en algún momento oyó que, durante el paso del ganado, cantaran ante lo cual respondió afirmativamente.

Esto supone que los cantos de vaquería no solo transitaban la sabana, sino que en algún momento también atravesaban montañas, hasta nevados. Como los cantos de cabrestero se construyen en el camino, se cantan andando, no resulta nada extraño que antes hubiera cantos que hicieran referencia a la montaña, las trochas, o picas que habían que atravesar.

¹³⁰ Arias Vanegas, Julio. Ganadería Paisaje y región. Doc. Inédito. Pág. 97-98

¹³¹ Miguel Herrera, uno de los guías con más experiencia en el parque de la sierra nevada del Cocuy.

Aun así, hay algo que se mantiene, los cantos de cabrestero son cantos que están en movimiento, cantos que, al contrario de los de ordeño, implican estar en sabana abierta y desplazarse mientras se canta. Este *mover del canto* permite pensar que los cantos de cabrestero son una herramienta de comunicación en las distancias y que también hablan de unas relaciones comerciales y sociales entre espacios, como el *hato* y un exterior *no criollo*.

“*Agila agila ganadito por la huella del cabrestero, que lo llevo pa’ villavo a cambiarlo por dinero*”.

Este canto muestra lo comentado por Don Orlando y por Julio Arias, los arreos y los ganados son, después de la segunda mitad del siglo XX, dirigidos hacia las laderas de la montaña metense. A su vez, indica cómo unos cantos contienen información precisa sobre las adaptaciones de una sociedad ante unas circunstancias económicas cambiantes.

Se podría relacionar esto con lo que Darío Fajardo llama: *la configuración de sistemas regionales*. Fajardo menciona que los procesos de producción, circulación de bienes y apropiación de recursos, dan cabida a una división social de la producción en unos espacios específicos. Y que dichos espacios establecen, entre sí, relaciones sociales afines a esta apropiación, circulación y división de los productos¹³².

La combinación de las rutas ganaderas, el canto nacido de los hatos y movido por las sabanas convierten a este espacio, al *hato*, en un enclave comunicativo entre *criollos* y ciudades, entre un *interior* (*llanos criollos*) y un *exterior* (cordillera y ciudades). Y justamente de esas relaciones, movimiento, *interior / exterior*, *hatos*, ciudades, *sabana* y *tiempos de trabajo*, es de lo cual hablan los Cantos de Cabrestero. Y quizás sea por ese *mover del canto*, que los cantos de cabrestero son los cantos con mayor cantidad de referencias en la literatura¹³³ como en la musicalidad llanera¹³⁴.

¹³² Fajardo, Darío. *Orinoquía: Colonización, frontera y estructuración territorial*. Pág. 3-4.

¹³³ [...] “corazón no seas caballo, aprende a tener vergüenza, al que te quiera querelo y al que no, no le hagas fuerza” Y la pala del remo en la onda y el repentino rebotar de la lluvia apagaron el eco de la tonada. Rivera, José Eustasio. *La Vorágine*. Ed. Universidad Autónoma Nacional de México. Nuestros Clásicos. Ciudad de México. 1978. Pág. 30

[...]Es María Nieves agigantándose en la empresa de la esguazada de los grandes ríos donde acecha la muerte. Va a exponerse a la tarascada mortal de los caimanes, y sólo lleva un chaparro en la mano y una copla en los labios. Óp. Cit. Gallegos, Rómulo. *Doña Bárbara*. Pág. 108

¹³⁴ En cuanto a música de la región llanera Colombo- Venezolana, los primeros registros están los de Ignacio Ventura Figueredo Altuve “el indio Figueredo”. LD Música de Venezuela Popular-folclórica. Producido por Oswaldo Lares. OLP1-OLP2. LD 1 – Lado A – Track 6. Caracas. 1969. A su vez se encuentran las producciones de Simón Díaz, Damaso Figueredo, El Cazador novato, Juan Farfán, muchos más.

El *Hato* es el lugar, por excelencia, del *verse desde lejos*, imagen que distingue a la gente de los *llanos criollo* de otras gentes. No es que el *verse de lejos* nazca exclusivamente en el *hato*, sino que al ser el espacio por el cual se mueve el canto en relación con unas exterioridades no *criollas*, se es más fácil la construcción simbólica teniendo el *hato* como referencia primaria.

A veces, cuando uno está en los llanos, sobre entiende muchas cosas, el olor a la sabana, el mastranto nacido naturalmente en la sabana, el espinito que al rozar deja su doloroso recuerdo en las piernas del que va a caballo. Todo esto se vuelve algo natural, tan natural como puede ser el hecho de mover los ganados por la sabana en extensas travesías, travesías acompañadas por el canto y el *encanto*.

Según Jane Rausch, la práctica de llevar el ganado por prolongadas travesías a través de la sabana tiene su origen en los métodos pecuarios de la Europa medieval¹³⁵. Por lo que no está de más mencionar, que, dada la inmensidad de los llanos y los pocos medios de transporte, que había antes de la segunda mitad del siglo XX, la movida de ganado a lomo de caballo era la única forma de sacar el ganado de los *hatos* a las ciudades.

Pero igual es una práctica que se mantiene, no solo porque es costumbre, sino porque es útil. En aquella ocasión, en la que movíamos los mautes, la sabana estaba aún bastante inundada y era más fácil sacar el ganado por el paso a Pore que por el paso para Paz de Ariporo. Esto tiene relación con los tiempos en los cuales se producen los trabajos ganaderos en los hatos llaneros:

“Viajábamos así, eran dos viajes que se hacían al año, uno en mayo, cuando ya entra el invierno y otro en octubre-noviembre, y así sucesivamente se traía el ganado, aquí durábamos trabajando un mes. Ese ganado tocaba traerlo, purgarlo, caparlo y se comenzaba a repartirlo de acá para arriba, todas estas fincas de acá arriba hasta Cumaral, y de Cumaral hasta Villavicencio, por ahí por los altos del Guayuriba, todo eso llevábamos el ganado para cebar. Y así eran todos los ganaderos”.¹³⁶

Con el paso de los años, y la implementación de diferentes transportes motorizados para mover el ganado, el transporte a lomo de bestia se ha reducido solo a momentos particulares

¹³⁵ Rausch, Jane M. Una frontera de la sabana tropical Los llanos de Colombia (1531-1831). Bogotá, Colombia: Banco de la República. 1994. Trad. María Victoria Mejía Duque. Pág. 424

¹³⁶ (Don Cheo) *Charlas con las y los viejos*. Min.6:15.

en dónde, por el clima, o la cercanía, o por las condiciones viales, exigen que se haga de manera tradicional.

Aun así, las movidas de ganado se suelen hacer en dos épocas del año, al inicio de la temporada de lluvias y al final de estas. Con las lluvias la sabana reverdece y los pastos crecen por lo que mover el ganado resulta beneficioso porque tiene una buena fuente de alimento constantemente. A su vez al final del invierno las reses alimentadas por estos pastos reverdecidos se encuentran en su mejor condición física para emprender largos desplazamientos.

Cuando emprendimos el arreo desde la Aurora estábamos a mediados de junio. Las lluvias, aunque no habían sido tantas como en ocasiones pasadas sí fueron suficientes para hacer más fácil la travesía por Pore.

Estando en esta ganadería escuché por primera vez los cantos de arreo en su momento de ejecución. Ya los había escuchado en grabaciones y entrevistas, pero esto fue una experiencia totalmente diferente. Los cantos aparecen conforme la sabana se hace infinita y pueden tratar sobre cualquier tema. Además, se riman a partir de la consonancia lo cual ayuda a que otros participantes respondan o complementen los cantos de los demás.

Por ejemplo, en algún momento la travesía se tornó bastante silenciosa, solo se empezaron a oír las monótonas pisadas de los mautes avanzando lentamente por la sabana. De repente, se oyó un canto:

“Si el cabrestero va triste el orejero lo anima, porque así entre cantos y silbos es que el ganado se encamina”

Era un canto totalmente dirigido al cabrestero y realizado por un orejero, él le incitaba a que cantara, otro por allá le gritaba “Cante cabrestero que el ganado ¡no es robado!” El canto en la ganadería es, además, un símbolo de orgullo, de avisar a los fundos o casas que estén cerca de que se está llevando una ganadería, que es un rodeo legítimo. Don Oriol se sonrió, y contestó:

“Rumazón de la montaña arrendajo de serranía, que si el cabrestero calla es porque una catira le robó la alegría”

El canto saltaba entre las personas que estaban en la ganadería, a veces eran versos atravesados, o a veces eran contestados, a veces se hacían chistes, o se avisaba que se iba a pasar por tal o cual lado.

Estos cantos, al igual que los cantos de ordeño, están compuestos por toda una construcción vivencial en los llanos. Combinan las experiencias personales, como las querencias, las angustias y las alegrías, con las cosas que los rodean. En el caso de don Oriol, él sabía que lo estaban molestando, que según las otras personas al no cantar expresaba tristeza, así que rápidamente él respondió acudiendo al desamor.

“El canto del cabrestero, no lo hace acompañamiento de ningún instrumento, nace como un sentir de la persona con mi ganado, de hombre a bestia. Porque en la sacada de un ganado, en la encerrada, en el paso de un caño, en el cruce de una pica, entonces es como expresando a la manada la tranquilidad”¹³⁷

Efectivamente los cantos se hacen *a capela*, lo cual significa no estar acompañados de ningún instrumento. Las únicas referencias musicales que se tienen son las que han sido transmitidos a partir de la escucha. De igual forma, en la cita, se indica que el uso de los cantos corresponde al hecho de expresar, expresar sentires y en situaciones específicas.

Hasta el día en que me tocó vivirlo no lo había comprendido, pero el canto que acompaña las labores se conjuga profundamente con lo que se está sintiendo. La dimensión *tímica* y la capacidad *metaforica criolla* actúan en simultáneo, a su vez las capacidades creativas se toman las riendas del canto y lo desata:

“*El que tiene amores nuevos se la vive suspirando, yo como no los tengo suspiro una vez en cuando*”

De modo que si se tiene un amor nuevo, que si se conoce a alguien importante en ese momento, que si se tiene algún pesar en el sentir, que si se quiere transmitir alguna vicisitud en el camino, el canto aparece como comunicador y catarsis del asunto.

La improvisación y lo creativo están fuertemente ligados con el canto, de hecho, la picardía aparece frecuentemente para exaltar los procesos creativos, que a su vez hablan de unas formas de pensar las relaciones entre las personas *criollas*. Por ejemplo, don Víctor Espinel

¹³⁷ Fondo PESCU. Audio N° 17.

comenta que a veces un canto que alguien se echa se puede modificar para convertirlo en un chiste.

“El toro mira la vaca y el novillo se retira, como el novillo era toro la vaca siempre lo mira”

Este canto hace referencia a la sexualidad en las reses, el novillo respeta al toro por eso se retira, pero al ser el novillo un prospecto de toro la vaca nunca deja de mirarlo. Don Víctor transforma este canto y le cambia la última parte para hacer referencia a la sexualidad en los humanos.

“El toro mira la vaca y el novillo se retira, el hombre mira la cola y la mujer el fundillo”

Si el toro mira la vaca el hombre mira la cola y si la vaca mira el novillo la mujer mira el fundillo, forma en como se le suele llamar al pene.

El canto de cabrestero es dotado de sentido por las relaciones que se entablan entre las personas que trabajan y viven en el *hato* y las personas que habitan las diferentes territorialidades de los llanos orientales. Los poblados, caseríos, estaderos, fundos y otros *hatos* son atravesados por las ganaderías y los cantos que transitan con ellos. Por esta razón es que los cantos de cabrestero son de un carácter más público, a diferencia de los de ordeño, los cantos de arreo se ejecutan en frente de muchas personas y usualmente se canta sobre los que se quiere dar a conocer, no sobre lo que se oculta.

Por lo tanto, aunque los cantos de ordeño y de cabrestero hablen de amor o desamor, lo hacen desde lugares muy distintos. El primero, el de ordeño, habla desde la seguridad del corral, desde lo que se quiere mantener en secreto, desde la *intimidad del corral*; el segundo, los de cabrestero, en cambio, hablan sobre lo que se quiere dar a conocer, desde la amplitud de la sabana, desde las relaciones con las exterioridades, desde el orgullo, desde lo legítimo, desde el *mover del canto*.

Como se comentó, los cantos de cabrestero se realizan *a capela* y se distinguen de los cantos de ordeño, en cuanto a su ejecución, por tener un *leco*. Un extenso canto que por medio de *glissandos*¹³⁸ alternan la *voz de pecho*¹³⁹ y la *voz de cabeza (falsetes)*¹⁴⁰. El *leco* puede ser

¹³⁸ En música, pasar de una nota a otra haciendo que se escuchen todas las otras notas intermedias

¹³⁹ En música (voz modal) registro común de la voz masculina y grave para las voces femeninas.

¹⁴⁰ En música voz que hace referencia a la tensión de las cuerdas vocales por lo que se puede llegar a notas más altas.

utilizado antes o después de la copla. Estos cantos están destinados a ser utilizados en la sabana, en medio de un gran espacio, por lo que para su ejecución se necesita tener una gran fuerza vocal, como medio acústico para aumentar la sonoridad se suele utilizar las cavidades nasales, de ahí su sonido nasal el cual está también presente en la mayoría de las canciones llaneras.

El uso de la nasalidad, para aumentar la resonancia, no es única de los llanos está presente en la mayoría de los cantos que se ejecutan al aire libre a capela. De hecho, John Avery Lomax registra en 1942 en Dallas, Texas, un canto de vaquería¹⁴¹, que, aunque musicalmente muy diferente de los cantos de cabrestero, sí coincide en el extremado uso de la nasalidad como recurso de resonancia.

El *Leco* y la nasalidad son de vital importancia porque indican que el canto de cabrestero es un canto que se realiza en la sabana abierta y que además conjuga la comunicación a distancia con una comunicación con las reses, de hecho se puede oír en los audios anexos¹⁴² que el *leco* tiene una fuerte similitud con el mugido de las vacas. Esta imitación en el canto se podría relacionar con el *se parece a algo*, lo cual podría traslucir que los cantos, no solo hacen referencia a la vaquería en sus letras, sino en su ejecución sonora.

Los cantos de Cabrestero surgen como enlaces, como expresiones de la *baqueanidad*, el conocer la sabana, el haberla andado, en ser reconocido; en el *mover del canto*, que parten del *hato*, para conectar esos *llanos criollos* con los otros espacios del llano; que están inmersos en unos roles de trabajo específicos, productos de la organización económica del *hato*. El *paternalismo asociativo* se conecta con la estructura de las *ganaderías*, los cantos indican los cambios y las permanencias de una sociedad especializada en la ganadería. Mueven en sus versos ideas, sentimientos, angustias, sosiegos, alegrías, todas ellas dimensiones que acontecen en lo *tímico* y que se expresan en medio de metáforas y picardías.

El canto más que canto es *encanto*. El *cabrestero*, quién se *sabe seguido*, canta para entablar lazos de comunicación con los demás vaqueros y vaqueras, y con las reses que lo siguen. El *amor al camino* es la emoción que por excelencia es desatada en el canto y el andar, lo cual

¹⁴¹ Stephens, Harry, John A Lomax, and Harry Stephens. *The Night Herding Song*. Library of Congress, 1952. Audio. Retrieved from the Library of Congress, <https://www.loc.gov/item/ihas.200197221/>.

¹⁴² Consultar los audios anexos del Fondo de Grabaciones del PESCU.

construye este *mover del canto*. Y el *leco*, extenso y nasal, es ese elemento musical recurrente que habla sobre la adecuación sonora en un entorno netamente ganadero.

2.3 *La noche*

El invierno en la sabana llanera es abrumadoramente oscuro. Las nubes apelmazadas en el cielo nocturno cubren totalmente la luz de la luna. Un mar de oscuridad, infinito. Tan solo se logra distinguir los cocuyos que danzan en las lejanías. En aquellas circunstancias es que nos regresamos don Ferney y yo del extenso día de trabajo.

Esa noche, al igual que todas las noches pasadas, llegamos al fundo a recostarnos en los chinchorros a oír la música que programan en la emisora del pueblo. Era un momento de mucha pasividad donde la brisa fresca de la noche se combinaba con la música llanera. Como el fundo de don Ferney no tiene luz las noches se hacían muy largas por lo que el programa me ayudaba a no sentir tan extensa la noche, la finalización del programa marcaba la hora de dormir.

Mientras oíamos la música yo aprovechaba para hacerle preguntas a don Ferney, siempre le preguntaba acerca de las palabras que se usaban o las expresiones que había oído en el día o que sonaban en las canciones. Él, con sus lacónicas palabras, apenas me respondía mientras seguía *raquetiando* en su chinchorro.

Recuerdo que para aquellas épocas se estaba jugando el mundial de fútbol en Brasil y la emisora (*Violeta La paz*) decidió hacer un concurso en el cual se hacían preguntas sobre la vida llanera y las personas llamaban a contestarlas, quién acertara correctamente en la respuesta se ganaba un peluche de la mascota oficial del mundial “fuleco”.

No recuerdo exactamente qué noche fue, pero en una ocasión el reto fue el de llamar y cantar un canto de vela. La primera persona que llamó se identificó como Esperanza de la vereda el Totumo, vereda cercana a dónde está ubicado el fundo:

“cuando la noche está oscura y se oye rugir los pajonales, el velador canta con ardor para incendiar todos los males”

Con voz resonante la llanera entonó este canto. Efectivamente se ganó a “fuleco”, la mascota del mundial. “Toca que se pase por la estación en estos días y reclame su muñeco” le dijo el locutor. Fue un muy bonito momento, porque hasta ese momento jamás había oído

ningún canto de vela. Estos cantos son los más esquivos de la sabana y son los que, efectivamente, están casi desaparecidos.

Esta característica esquiva se debe a que el tiempo de viaje por la sabana con el ganado se ha reducido trascendentalmente. Ahora solo se mueve el ganado hacia lugares dónde se pueda embarcar en otros medios de transporte, lo cual elimina la necesidad de pasar noches en posadas ganaderas y, por lo tanto, elimina la necesidad de vigilar el ganado en las noches.

Los cantos de vela son cantos de la noche, en los cuales se llama constantemente a la madrugada y dónde se hace constante referencia a la necesidad de contrarrestar las adversidades. Un rugido, que puede anunciar a cualquier tigre, puede ser contrarrestado con un canto, con una llamarada sonora. Así lo cantó la señora Esperanza en la radio.

El canto de Vela, aunque esquivo hoy en día, es del que más antiguos registros se tiene. De hecho, el ya citado Páez, menciona que además de las extenuantes ganaderías, una de las prácticas más agotadoras era la de cantarle al ganado en la noche:

“Entre las varias tareas de su vocación, una de las más extenuantes a la que son sujetos es la de mantener vigilado el rodeo en la noche para prevenir su dispersión, así están obligados a mantener horas de más en sus caballos y totalmente despiertos. Para acostumbrar el rodeo a la voz de sus guardianes nocturnos, un constante canto en tono lastimero, que el ganado parece disfrutar, es mantenido hasta la madrugada”¹⁴³.

Páez logra definir bastante bien el oficio del velador. Luego de que el rodeo, o la ganadería se detiene en algún lugar, sea posada o no, se asignan personas para que, en dos turnos, le den vuelta al rodeo en la noche, hagan vigilancia y control del mismo. Los cantos de Vela aparecen ahí, en medio de la noche, en la oscuridad, rodeando el ganado:

“Otro es el canto, que también es muy bonito, que utilizábamos cuando velábamos el ganado, también es casi parecido, le saca uno una canción, puede ser al novillo al caballo, entonces comienza uno: *“ahooooonovillito novillito, porque no se va a acostar, mire mire novillito que ahí viene la madrugaaaa ahhhh, ¡ja! Mire novillo”* y juaaaa péguele uno a ese tranquero, al corral porque se le barajustaba uno el ganado, tenía que mantener era despierto el Ganado”¹⁴⁴

Don Cheo cuenta que el canto de vela se usa para mantener despiertos los ganados. Más que para mantener despierto, el canto se hace con el objetivo de hacer un sonido constante y

¹⁴³ Ibíd. Páez, Ramón. Pág. 295 [Texto original en inglés la traducción propia]

¹⁴⁴ Entrevista, Don Pedro Eliseo Velásquez. Vereda el Viso, Cabuyaro, Meta. *Charlas con las y los viejos*. Min. 6:50

que si llega a haber algún tipo de sonido las reses no respondan violentamente. Los ganados que son considerados *criollos* tienen la característica de que se *espantan* con facilidad, son *barajustadores*, y es a razón de ello que se asignan unos veladores, los cuales deben de cantar toda la noche:

“La vela va de las seis de la tarde a las doce y de las doce hasta las seis de la madrugada, a las doce hace uno el cambio y a las seis uno ya está listo por que toma tinto y ya sale con el ganado nuevamente, y llega uno otra vez a las seis de la tarde, cinco y media, está uno otra vez listo pa’ volver a velar ganado, esa es la costumbre de nosotros, todos los días”¹⁴⁵

La Vela era de vital importancia para evitar la pérdida de reses o para evitar que, por algún ruido, el ganado se volcara hacia una estampida, lo cual generaba grandes peligros para quienes estuvieran cerca. De hecho, fue gracias a la ausencia de veladores que Arturo Cova y Clarita pudieron hacer efectiva su venganza:

“Llegamos a la barda de los corrales entre el platanal. Un vasto reposo adormecía a la manada. Entonces Clarita, trepada en la cerca, sacudió la aurimanchada piel. Súbito, el ganado empezó a remolinear, entre espantado choque de cornamentas, apretándose contra la valla del encierro, como vertiginosa marejada, con ímpetu arrollador. Algunas res quebróse el pecho contra la puerta, y murió al instante, pisoteada por el tumulto. **Los vigías empezaron a Cantar...**”¹⁴⁶

En la novela, *la Vorágine*, indignados con la actitud de Barrera, Arturo y Clarita deciden *espantar* el ganado que Barrera le prometió a Zubieta. Esto fue posible por un cuero de tigre que Clarita sacudió en la cerca del corral. Los veladores fueron sorprendidos por la estampida y por más que entonaran los cantos no les fue posible controlar la situación.

“Al velador que no canta el ganao’ se le barajusta y va salir con el cuento que el diablo tuvo la culpa, no jooooda”¹⁴⁷

Hilda Lucía Díaz menciona que el baile y la música, en los llanos, se forja como una conexión entre lo sagrado y lo profano. A su vez, se produce un código cosmogónico en el cual se relaciona la vida con el día y la muerte con la noche.¹⁴⁸ Los cantos de vela son, entonces, los que se juegan con lo desconocido, con lo peligroso, con la muerte.

¹⁴⁵ (Don Cheo) *Charlas con las y los viejos*. Min.7:50.

¹⁴⁶ Óp. Cit. *La vorágine*. Pág. 66

¹⁴⁷ Audios PESCU. Pista N° 42

¹⁴⁸ Díaz G, Hilda Lucía. *La cultura llanera. Un análisis Etno-semiótico*. EN: Colombia Orinoco. Fondo para la protección del medio ambiente (FEN Colombia). Director del proyecto: Dario Fajardo Montaña. Editor Académico: Camilo Domínguez. Gráficas LTDA. 1998. Bogotá. Pág. 264-265.

Los llanos son una región llena de leyendas y espantos, con innumerables cuentos en los cuales los llaneros se enfrentan con cuestiones sobrenaturales como la *bola e' fuego*, *el silbón*, *juan machete*, *la llorona* y los ganados son supremamente susceptibles a estos estímulos que se salen de las lógicas racionales.

“Tenía uno que no estarse callado porque, velando uno ganado, porque los ganados se barajustaban, cuando el velador se callaba el ganado se trataba de dormir y ahí es cuando aprovechaban los espantos, o no sé qué miraría el ganado, el novillo sobretodo que es tan brioso y se barajustaba”¹⁴⁹

La oscuridad y el silencio son dos elementos que, en los llanos, nos comunican con los diferentes *espantos* que la habitan. El canto aparece como una forma de evitar los *espantos*, de contrariarlos y de confrontarlos. Los cantos de vela se diferencian fuertemente de los otros dos cantos ya mencionados porque están fuertemente enraizados con una posibilidad mágica:

“*llego a velar esta noche, llego a velar esta noche voy a dejar guiar al Diablo, si no me sale no importa, si no me sale no importa, pero si sale lo ensalmo*¹⁵⁰”.¹⁵¹

El diablo, los espantos y las leyendas, todos estos tienen su encuentro en la noche y en el canto que acompaña la vela. El canto se convierte en *contra*, es decir, que aleja, evita o repele los entes *mal intencionados* que puedan aparecer y generar peligro.

En los llanos hay un tipo de rezos, cantados o recitados, que se usan para curar y evitar diferentes males los cuales son llamados *ensalmes*. Estos rezos hablan de una tradición que relaciona, de una u otra forma, el canto con la protección y la curación. Se tiene certeza que no es algo nuevo, de hecho, Páez, quién asombrado, describe como un caballo se salvó de morir por una picadura de una serpiente, altamente venenosa, luego de que en su oído se le realizara un canto.¹⁵²

Páez mencionaba que este canto había sido efectuado por los llaneros con los cuales viajaba, pero hoy en día, aun muchos indígenas de la región utilizan cantos para curar los diferentes males que se pueden aparecer. Los Cuiba, un pueblo indígena que habita las cuencas del

¹⁴⁹ Entrevista: Paulino Reyes. Documental: *Cantos de vaquería, una tradición que se resiste a desaparecer*. Plan Especial de Salvaguarda de Carácter Urgente. Ministerio de Cultura. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=USZIJVAhUCI>. Min. 16:41

¹⁵⁰ Es una forma de decir “le hecho el rezo”, se le suele decir también *ensalme*.

¹⁵¹ Canato grabado en el encuentro realizado en Villavicencio durante el lanzamiento del PESCU

¹⁵² Óp. Cít. Páez. Pág. 213-215

Ariporo, el Meta y el Arauca, tienen cantos curativos que denominan *weiba*, uno de sus *weiba* más conocidos es el *sipari ua Kein*, canto utilizado para contrarrestar el dolor de cabeza:

“Frío de hacha, fríos de las gotas de agua, que se produzca mejoría, sal, dolor, no molestes más, pececito, mueve la cola, pececito, canto para que salgas”.¹⁵³

Como es común, los cantos indígenas parten de la naturaleza para explicar y comprender las situaciones cotidianas. Con el pasar del tiempo estos rezos son modificados en orden a las transformaciones que acontecieron en la sabana y quedan como un legado que, sincretizado por la influencia religiosa de las ordenes misioneras, permanece en la sabana.

La primera vez que decidí ir al fundo de don Ferney, Mercedes la que en su momento era su pareja, me aconsejó aprovechar el hecho de que Ferney era de descendencia indígena y que le pidiera rezos de protección. Durante mi primera estadía en el fundo pasé este hecho inadvertido, pero con el tiempo y con el andar la sabana me di cuenta de la importancia de saber dichos rezos ya que fui presa de múltiples insectos y gusanos que se aposaron en mi cuerpo.

Durante el 2015, cuando regresé por segunda vez al fundo le pedí especialmente a don Ferney que me enseñara a sacar gusanos y que me enseñara los rezos para alejar a las serpientes. Al principio lo noté esquivo, pero antes de irme del fundo él se acercó y me los enseñó. Me comentó que eran rezos que no se le enseñaban a todo el mundo porque eran dones que al transmitirlos se perdían, aun así, me los enseñó.

“Yo te juro y te conjuro, tres cruces y el Arcángel san Miguel, que saca y cura los gusanos [...] amen”.¹⁵⁴

San Miguel es, según la tradición católica, el arcángel que lucha contra el diablo y él evita que Moisés sea poseído por este. La gente de los llanos es en demasía católica por lo que *estar engusanado* también podría estar relacionado con una cuestión de posesión de orden demoníaca, de ahí que se llame a San Miguel por auxilio.

¹⁵³ Óp. Cit. Portaccio. Pág. 33.

¹⁵⁴ El rezo consta de una segunda estrofa la cual no escribo respetando el hecho de que el don se pierde al enseñarlo a otra persona.

Aunque los *ensalmes* no solo son usados para repeler el mal, frecuentemente estos rezos son combinados con plantas para diferentes oficios relacionados con la ganadería. Un ejemplo de ello lo da don Víctor Espinel en una de sus canciones:

*“Y utilizo unos remedios, que son buenos y efectivos, como es la sangre de sapo, sudor de burro mojino, los sesos del morrocoy, mostrenco de cocodrilo, los miaos de la matamata y el almizcle del tonito. Y así lo verán ustedes mansito y andando fino”*¹⁵⁵

En esta ocasión “Gallo Giro” se refiere al *menjurje* que se suele utilizar para fortalecer los vínculos entre un caballo y su amansador, es en efecto, una mezcla para amansar los caballos. Los cantos, los remedios, los menjurjes y los *ensalmes* están estrechamente relacionados ya que todos hacen parte de una vida *llanera criolla* la cual gira entorno a la ganadería.

De modo que, los *ensalmes* pueden ser utilizados para curar y repeler, pero también para dominar. La noche, lo desconocido, los peligros y lo mágico pueden ser contrarrestados y dominados todos a partir del canto; de esto no hay mejor ejemplo que la muy conocida leyenda de *florentino y el diablo*.

Se dice que esta leyenda es de origen desconocido y que Alberto Torrealba la escribe guiándose por las diferentes narraciones que ha escuchado. En esta leyenda El Diablo desafía a Florentino a cantar toda la noche, si Florentino falla se lo lleva el demonio, pero si Florentino le aguanta el canto hasta la madrugada se salva.

El diablo - “*amigo por si se atreve, por si se atreve aguárdeme en Santa Inés, que yo lo voy a buscar, anda a buscar para cantar con usted*” - ; Florentino sin dudarlo acepta el duelo - “*sepa el cantador sombrío, que yo cumplo con mi ley, y como canté con todos tengo que cantar con él*”-.

Cuando se encuentran en *Santa Inés*¹⁵⁶, el Diablo empieza a probar a Florentino lanzándole por medio del contrapunteo tres adivinanzas propias de la fauna de la sabana, Florentino contesta las dos primeras y a la tercera le busca un modo de saltársela, a lo cual le responde el Diablo - “así cualquiera responde barajando la pregunta”-. De ahí en adelante ambos

¹⁵⁵ Fragmento de Canción. *El cimarrón tiene su historia*. Golpe de Pajarillo. Compuesto e interpretado por “Gallo Giro”. Álbum. *Llanero ciento por ciento*. Pista N°10. Soni-Men Estudios. Paz de Ariporo, Casanare. 2013.

¹⁵⁶ Pequeña población que queda en el actual estado de Barinas, en Venezuela.

cantadores se lanzan preguntas y respuestas, intentando demostrar que son los mejores repentistas¹⁵⁷ e intentando hacer tropezar a su adversario. El duelo concluye con el amanecer y Florentino se salva de ser llevado por el diablo al sostenerle toda la noche su contrapunteo.

La leyenda de *florentino y el diablo* reúne todo lo que se ha mencionado, es una muestra ejemplar de la *baqueanidad*, de la hombría, del dominio sobre lo mágico a partir del canto, de la audacia, la picardía y la fuerte fe católica. Esta leyenda se convierte en un referente conocido y difundido por todos los *llanos criollos*, así que ¿Qué mejor forma de acompañar las oscuras noches de invierno que cantando?

“Cuando el tiempo es bonito, pero cuando se veían esos tiempos y esos relámpagos, truenos, esas tempestades uno, ah íes cuando uno se acuerda más de mi dios. Bueno ahí uno cantándole y rezando al mismo tiempo, pero eso nos tocaba eran cuestiones del llano”.¹⁵⁸

Don Cheo hace bastante énfasis en la tempestad, la oscuridad, el canto y el rezo. El canto en la noche es *canto- contra*, es mágico y profundamente católico. Cantando, rezando, haciendo coplas, improvisando, recordando, silbando, así es como se dan los cantos de vela. En los cantos de Vela todo se vale, no se necesita de una melodía fija, se pueden usar fragmentos de canciones conocidas, se puede improvisar, cuanto recurso se encuentre para hacer la vela es válido.

Estos cantos, al poseer una gran flexibilidad, son de gran riqueza literaria y permiten conectar los versos con las formas en como una sociedad se representa y se recrea. Peter Burke asegura que la forma en cómo las sociedades se representan en el tiempo corresponde a unas estructuras de larga duración. Esto se ve ejemplificado en lo anteriormente mencionado sobre el *canto-contra* o en la exaltación de ciertas figuras como *florentino*.

Se podría plantear que el *canto-contra* dota al cantador de un *don*, de una *fuerza mágica*, dicha *fuerza mágica* encarnada en un sujeto común y corriente hace que este se transforme en una suerte de héroe, héroe que puede enfrentarse contra cuestiones que exceden lo

¹⁵⁷ El repentismo, que es la capacidad de improvisar en sobre cualquier de manera instantánea, está relacionado con la astucia y el conocimiento de la sabana.

¹⁵⁸ Entrevista. Pedro Eliseo. *Charlas con las y los viejos*. Min. 8:20

humano. El dotarse de cualidades mágicas a partir del canto tiene, sin duda, un origen indígena a lo cual se le agrega otra cuestión, la influencia europea en la literatura llanera.

María Teresa Cristina indica que la literatura en la Nueva Granada es hija legítima e indiscutible de la literatura hispánica medieval. Aunque para la época de la conquista los españoles y los misioneros jesuitas se volcarían a hacer crónicas, para la época de la colonia ya se desarrollarían formas propias de literatura. Estas formas literarias nacidas en la nueva granada, tenían la característica de beber de la épica renacentista, más que todo italiana¹⁵⁹. Coincidiendo con María Teresa, German Pinto Saavedra comenta que la prosa llanera bebe de la picaresca española y el romance del siglo de oro español.¹⁶⁰

Por lo que, las poesías reverenciales, de carácter moral-religioso tomarían mucha fuerza para la época de la colonia, a su vez se juntarían con la picardía y la épica, lo cual dio como resultado unas formas poéticas en las cuales se jugaba con lo heroico desde lo cotidiano. Esto se enhebra en la prosa llanera, y se enuncia desde una gran cantidad de poemas y relatos bastante conocidos:

“[...] El cuento que les relato ya muchos lo han escuchado
y veneran al llanero que desafió al condenado
en una noche sin luna invierno del mes de mayo,
sin más armas que el valor y el honor de ser cristiano.

[...] El llano lo despertó, con un concierto embrujado
y el rocío de la mañana sus labios acariciaba
ya no volvería jamás el alma del condenado
la valentía de un llanero al mal había derrotado.”¹⁶¹

Por ejemplo, en este fragmento de poema se puede evidenciar lo que María Teresa comenta: en primer lugar, el personaje “José Amalio” desafía al “Condenado” por estar cansado de que interrumpa las labores cotidianas de la vaquería. En segundo lugar, “José Amalio” va a buscarlo y lo confronta mencionando que su fortaleza se la da su creencia en el dios católico. Por último, el “condenado” es vencido y “José Amalio” se alza como un héroe digno de ser recordado en las coplas.

¹⁵⁹ Teresa Cristina, María. *Literatura en la conquista y la colonia*. NHC. Tomo I. ed. Planeta. Pág. 255-260.

¹⁶⁰ Óp. Cit. *Sobre los llanos*. I encuentro Colombo- Venezolano de escritores llaneros. Pág. 84

¹⁶¹ Fragmentos del conocido poema *El caporal y el espanto*. Autor, Héctor Paul Vanegas. Interpretado popularmente por el Artista Juan Harvey Caicedo.

La creación de héroes, que encarnen los valores del ser humano es una de esas estrategias, utilizadas desde las narrativas medievales, mejor conocidas como de caballerías, para dar enseñanza moral y catequizar a las personas, al tiempo en que se generan lazos de simpatía con los personajes. Es decir, que se toma una persona común y al ser reverencial con las divinidades adquiere poderes sobrenaturales para vencer a los enemigos o las vicisitudes que se le presenten.

Florentino o José Amalio son los representantes de esta encarnación heroica, la poética, el combate contra el mal desde lo cotidiano, desde el canto y del trabajo en la sabana. Esto puede ser definido como una *narrativa Romancera*, la cual se enclava en la oralidad de la sabana, se posa en las coplas y en los poemas, y se relaciona con la concepción común de la sabana del ser romántico.

Como dignos representantes del *romance*, los versos que se suelen utilizar en los cantos de vela conectan unas concepciones de mundo con las formas de organización y cohesión social. Además de las constantes referencias al combate entre lo humano y lo mágico, los cantos de vela hacen énfasis en los amores, las ilusiones, el deseo, el engaño y todo esto encarnado en la mujer.

“El que de Aguarita para y se casa en tierra ajena, no sabe si el agua es mala o si la mujer le sale buena”.¹⁶²

“Llanero no es el que canta, llanero no es el que canta o monta un caballo bueno, yo le canto a la mujer, yo le canto a la mujer porque soy hombre soltero”.

Estos son dos cantos grabados durante el encuentro de “portadores” de los cantos realizado para el lanzamiento del PESCU en Villavicencio. Los tres son cantos de vela en los cuales “la mujer” es el centro del canto.

La incertidumbre sobre la “calidad” de la mujer y la potestad para conquistar mujeres que tiene el hombre dejan entrever una cuestión que está fuertemente amarrada a la *narrativa romancera*. La mujer es un ser desconcertante, misterioso, que al igual que un *estero*¹⁶³, no se muestra sincera, no se sabe si es agua que brota se puede beber tranquilamente.

¹⁶² Encuentro, Auditorio la Vorágine, Villavicencio.

¹⁶³ Pequeño lago formado en la sabana producto de las lluvias.

Recuerdo que el día en que don Ferney decidió darme los *ensalmes*, en contra de las serpientes, me mostró varias fotos de mujeres, hasta la fecha no se si fueron parejas de él o qué tipo de relaciones tenían. Conforme iba mostrándome las fotos me iba diciendo - “vea, culebra, serpiente, serpiente, culebra. El rezo que le voy a dar también funciona contra estas”.

La mujer se convierte en la encarnación de la viveza, del engaño, de las traiciones, de las malas intenciones, como poseedoras de laberintos, como medusas que petrifican y dejan a los hombres desnudos ante las tentaciones. Así lo canta Aries Vigoth en la popular canción *Predestinación*:

“[...] que si entré en tú laberinto, pues la entrada es la salida, todo tiene su principio, pero yo no lo sabía, si los luceros brillaban y las rosas florecían, si la luna te guardaba, traiciones que tú me hacías, el viento corrió en mi contra, las piedras se interponían y hasta el mismo ruiseñor un día canto y adorno mi fantasía, con sus labios me besos me lleno de hechicería y es tan difícil quitarte del pensamiento, que mala suerte la mía, te quieren tanto mis ojos que hasta en las sombras te miran y es por eso que no niego que te quiero todavía”.¹⁶⁴

Como se puede ver la mujer no solo es sinónimo de engaño, sino que la naturaleza coopera con ella para cumplir con sus objetivos. El viento, los luceros, las rosas, la luna, el ruiseñor, todo lo natural se convierte en cómplice de las artimañas y los engaños. Así como Doña Bárbara, quien es juzgada por Santos Luzardo, su enemigo y eterno amor, de ser una hechicera, una encantadora: “*No hay cuestión: a usted le ayudan cosas que pueden más que los hombres*”¹⁶⁵.

Doña Bárbara tiene varias características, pero dos de las que más inquietan y molestan a Luzardo son, los métodos para conseguir lo que ella desea y el conocimiento de la naturaleza, conocimiento que utiliza muy bien para sacar provecho para sí misma, a tal punto de ser considerada hechicera o bruja. A la mujer, por su mera condición de mujer, se le es adjudicado un conocimiento sobrenatural que inspira desconfianza, así lo cuenta Susana Castellanos:

“El miedo que la mujer inspira al hombre se basa en el misterio de su sexualidad y su temperamento, y ha sido fuente de tabúes, terrores y leyendas, y la ha hecho un receptáculo ideal de todo lo que tiene que ver con lo extraño (...) Tanto en la Biblia como en la literatura clásica, la imagen o el recuerdo de ciertas mujeres de épocas remotas han permitido entrever

¹⁶⁴ Fragmento de canción. *Predestinación*. Intérprete: Aries Vigoth.

¹⁶⁵ Díjole Balvino al enterarse de la muerte de Carmelo en el Totumo. Gallegos, Rómulo. *Doña Bárbara*. Ed. Araluce. Pág. 242.

una continuidad de actitudes femeninas: insolentes, provocadoras, manipuladoras y crueles. Por ello, las mujeres han sido acusadas de traer el mal al mundo, de impedirle al hombre ser él mismo, de obstaculizar su espiritualidad y de interponerse en el camino de su salvación. Es una constante que cuando, las diversas culturas han buscado un culpable por la pérdida del paraíso o del mundo ideal, se ha encontrado a la mujer”.¹⁶⁶

Por un lado, es más probable que el conocimiento de los remedios naturales y de *ensalmes* sean transmitidos de madre a hija, que a los hijos varones, por su constante trabajo en el hogar. Y por el otro lado la *narrativa Romancera* juega un papel fundamental incidiendo, no solo en la representación mágica del profundo conocimiento de la naturaleza, sino que, además, implica una valoración de los roles de cada género, y del acatamiento de unos mandatos bíblicos, donde la mujer es desprovista de voluntad y de raciocinio.

Para Florentino y José Amalio, el combate que inició en la oscuridad termina en la madrugada, para Doña Bárbara y para Clarita la noche es su momento de mayor importancia. De hecho Clarita es la que tiene la idea de jugar la venganza en la noche y no confrontarla de día, ella es la que saca la piel del tigre. Y Doña Bárbara es la que es apoyada por fuerzas y tinieblas para satisfacer sus deseos.

Esto permite relacionar lo que mencionaba Hilda Lucía Díaz sobre la concepción del bien y el mal encarnado en el día y la noche, con las múltiples representaciones que hay sobre la mujer y el hombre. Si el hombre es *centauro*, héroe, valentía, día y luz; la mujer es engaño, misterio, magia, brujería, noche y oscuridad.

Los cantos de vela son *cantos-contra*, que repelen y dominan lo desconocido, que a su vez son contruidos a partir de unas *narrativas romanceras*, las cuales se basan en un sistema de representación heroico-católico-masculino. Se podría plantear que hablan de un miedo a lo desconocido y de una posibilidad de dominación de dicho miedo.

Identificando a las mujeres como las portadoras de lo desconocido, de lo truculento, del engaño y de la noche, asociadas a una concepción bíblica del pecado, no estaría nada descabellado plantear que las relaciones que se representan, tanto en la musicalidad como en la prosa, hablan de un *miedo hacia la mujer* y que por dicho miedo surja la necesidad de su *dominación*.

¹⁶⁶ Castellanos de Zubiría, Susana. *Mujeres perversas de la historia*. Ed. Norma. Bogotá. 2008. Pág. 8

¿Mas cómo se podría representar esa *dominación*? En muchos de los cantos de vela, al igual que en diferentes representaciones artísticas, las mujeres son extraídas de sus oficios cotidianos, lo cual no pasa con los hombres, exaltando sus cualidades esenciales como si se tratara de una idealización que se sobrepone a la cotidianidad del trabajo.

“*En el campo del amor, cuando nace alguna flor, siempre hay un ruiseñor, que la mira con pasión, deseosa*”.¹⁶⁷

La clave para la *dominación* de este *miedo a la mujer* podría radicar en una *representación descontextualizada*. Es entonces vista, la mujer, como un ser delicado, como el pétalo de una flor, como una hoja en el viento, como necesitada de protección.

Estructuras de larga duración que permanecen en la representación. María Eugenia, Consuelo Sánchez y María Josefa¹⁶⁸ comentan que dicha representación corresponde a una herencia española, que implica una tutela sobre la mujer y que además tiene su nacedero en las leyes de indias, en las jurisdicciones alrededor de la mujer española e indígena, haciendo parte, a su vez, de la *narrativa Romancera*. “*Cayeron como mujeres temblando como hoja al viento*”.¹⁶⁹

Los cantos de Vela son los más esquivos de la sabana. Son cantos que comunican lo mágico con lo humano, los que dotan al cantante con un *don*, construyendo lo heroico desde lo cotidiano, son cantos que reafirman el *verse desde lejos*. Cantos que hablan desde lo desconocido, desde el miedo, desde el peligro, desde las representaciones de larga duración, como la mujer que engaña y el hombre que salva, y su necesidad de *dominación* a partir de *contras*.

2.4 Aproximaciones

Va a ser casi un año desde que oí un canto de vaquería, recuerdo con nostalgia el fundo y aunque hable con don Ferney constantemente me hace mucha falta sentir el olor de la sabana,

¹⁶⁷ Fragmento canción: *Quince años*. Por: Reinaldo Armas

¹⁶⁸ Romero Moreno, María Eugenia. Sánchez León, Consuelo. Reyes, María Josefa. El papel de la mujer en la sociedad llanera. En. Llano Adentro. Del pasado al presente. 2° Simposio internacional de historia de los llanos y de la Orinoquía Colombo-Venezolana. Tomo I. Yopal, Casanare. 1990. Pág. 223-240.

¹⁶⁹ Fragmento, la Toma de Páez. Arnulfo Briceño.

el calor sofocante del medio día y la tranquilidad de *chinchorro raquetiado* que acompaña la fresca de la noche.

Los cantos son mucho más que cantos, más que ejecuciones sonoras, son la representación de una vida cotidiana en la sabana. Son conectores orgánicos de unas relaciones con la sabana, con la naturaleza, con el trabajo de la ganadería, con los conocimientos de los viejos, con unas formas específicas de relatar las vivencias. Por eso los cantos son orgánicos, porque viven, hacen parte de unas cotidianidades, se mueven con una sociedad en unos espacios y en unos tiempos.

Me gusta escuchar las grabaciones de los cantos que he recolectado, a veces cuando estoy nostálgico, pero no es lo mismo. Me hace falta el olor del corral, el humo de la cocina de leña, el sabor de la carne asada, el sonido de los arrendajos, los gritos de los araguatos, las risas y las chanzas de los versos pícaros, los cuentos de don Eclicérido, los regaños de don Ferney, las largas travesías a caballo, la emoción de hacer versos para echarlos al otro día en el ordeño.

Más que una declaración nostálgica es una invitación a la imaginación, aunque me es imposible relatar con palabras lo que se siente, pero si puedo intentar comunicar que los cantos por sí solos no son lo mismo. No son lo mismo porque estos cantos están atados a la sabana, al trabajo, a las temporalidades, a unas formas de representación, a unas formas de relacionarse, a unas formas de saberse y de sentirse.

Desde la disciplina histórica se podría decir que estos cantos son el reflejo de una sociedad que se mueve y permanece, a la vez, en el tiempo. Definiéndolos como una *oralidad cantada*, son esenciales para dar sentido a unas prácticas como nombrar las vacas, cantar adivinanzas, preferir ciertos espacios y horas para transmitir unos conocimientos, sentir amor por las vacas, *amar el camino*, *ensalmar* los gusanos o los *espantos*, o simplemente, para sentir el llano.

De esto se trata acercarse a los cantos en “su conjunto” y desde la diacronía, en estar conscientes de que los cantos hacen parte unas relaciones sociales históricas en los llanos. Que no solo son cantos, sino que también son *encantos*, hechizo que solo es posible si se *sabe seguido*. Que posibilitan *la intimidad del corral*, la cual se da por la convergencia entre

sensaciones y relaciones *tímicas recíprocas*; que son un encuentro entre *exterioridades e interioridades*, plasmado en un *movimiento*; que son una herramienta para *contrarrestar* males y para construir héroes y villanas.

Claro está, siempre se debe de estar atentos para no caer en la idealización, ni la exaltación desde el *purismo*. Como se ha mostrado los cantos, al igual que cualquier manifestación cultural, se transforman y se han transformado desde siempre. Puede ser que se cambien las referencias del *se parece a algo*, o que la especialización de unas regiones impliquen cambios en prácticas económicas o que simplemente se hagan concursos para ganarse “fulecos”, pero los cambios son partes inmanentes y esenciales de las sociedades.

El problema que surge ante algunas propuestas de patrimonialización, sin desconocer su valor, es que no tienen en cuenta todo lo que rodean ciertas prácticas, que solo el hecho de sacarlas de su contexto ya es propiciar una desconexión con las múltiples relaciones que dichas prácticas agencian.

Por ejemplo, y ya para terminar, una de las líneas de acción planteadas por el Ministerio de Cultura en el PESCU, en la sección de “*estrategias de revitalización*”, implica:

“Desarrollar encuentros en los cuales se abran espacio de visibilización, comunicación, transmisión y difusión de la manifestación a partir de actividades entre y con los portadores: actividades académicas, culturales, espacios en las festividades municipales y departamentales (festivales, torneos, encuentros) que aseguren el reconocimiento de los portadores de los cantos y de sus actividades relacionadas”.¹⁷⁰

Echar los cantos en concursos, festivales, academias, etc. Es importante para dar a conocer los cantos, pero genera una total desconexión con las cuestiones que implican echarse un canto. *La intimidación del corral, el mover del canto y el canto-contrá*, estarían totalmente ausentes en la ejecución de cualquier canto fuera de su lugar y momento específico, toda la red de significaciones y representaciones sociales, que se generan alrededor de estos, es anulada por su ejecución descontextualizada.

Igualmente, este apartado que he definido como “apuntes sobre los cantos”, no es nada más que eso, *apuntes*. Son tantas y tan extensas las cuestiones que se pueden abordar tan solo fijándose en los cantos que resulta imposible relatarlas todas en tan poco espacio. Pido perdón

¹⁷⁰ Óp. Cit. PESCU Pág. 95-96.

a quién lea si piensa que hacen falta cosas esenciales, seguramente así es, es por este motivo que esto son solo algunos apuntes y estas, a modo de conclusiones, son solo aproximaciones.

3. Patrimonialización, confrontaciones y tensiones

Este último capítulo tratará, en primer lugar, sobre las Políticas de patrimonialización, sus postulados generales, los discursos con los cuales se construyen y su implementación en Colombia. En segundo lugar, se abordará la relación existente entre el discurso patrimonializante con los cantos de vaquería y las transformaciones históricas-económicas de los llanos orientales. Y, por último, se abordarán algunos puntos tensos resultantes de la contrastación entre políticas de patrimonialización y salvaguarda con experiencias particulares en las realidades de unas veredas circundantes al municipio de Paz de Ariporo.

3.1 Políticas de Patrimonialización y Salvaguardia

Usualmente se toma como antecedente primero, de las políticas sobre patrimonio cultural inmaterial y salvaguardia, el año de 1950 cuando Japón, luego de cinco años de ocupación estadounidense, decidió construir una política por la cual se rescatarán los “tesoros nacionales vivientes”¹⁷¹. Aun así, es importante resaltar que no era la primera vez que se utilizaban las diferentes tradiciones culturales para revitalizar la identidad de los estados nacionales.

Durante finales del siglo diecinueve y casi todo el veinte los proyectos de consolidación nacional utilizaron la experiencia alemana como ejemplo a seguir para fortalecer sus identidades nacionales. Dicha experiencia radicó en la búsqueda de fuentes comunes de identidad, priorizando los saberes populares para ver qué tipo de valores, costumbres y tradiciones se podían exaltar para unificar a las personas alrededor de ello y de esta manera dejar de lado las separadas ciudades estado y poder conformar una sola nación. Es por ello que el *Folk* (saber) *Lore* (pueblo) fue la herramienta ideológica predilecta por la cual se emprendió esta empresa.

¹⁷¹ Susana Irigaray Soto. *Patrimonio cultural inmaterial*. En: Cuadernos de Entología y Etnografía de navarra. (CEEN), N° 88. 2003.

Durante el siglo veinte Latinoamérica, según lo comenta Néstor García Canclini, bebió de esta experiencia alemana¹⁷² para solidificar sus proyectos nacionales y por supuesto Colombia no fue la excepción. De hecho, el historiador Renán Silva comenta que las políticas liberales adoptadas entre 1930 – 1948, acerca de la cultura popular y el folclor nacional, correspondían a todo un proyecto de educación enfocado en el fortalecimiento nacional y que era constantemente utilizado el *espíritu popular* para hablar de la unidad nacional a la luz de la ideología Liberal-popular.¹⁷³

Esto se hizo en Colombia décadas antes de que Japón declarara sus “tesoros nacionales vivos”, pero hay una diferencia, las políticas folcloristas basadas en la experiencia alemana tienen el objetivo de exaltar algunos rasgos, prácticas y elementos, de lo que denominaban cultura popular, para fortalecer un proyecto de estado nación. En cambio, la iniciativa de Japón pretendía crear políticas por las cuales se pudieran sostener o conservar algunos rasgos culturales que habían sido amenazados por la profunda aculturación producto de la ocupación estadounidense.

Iré profundizando más sobre la relación entre folclor, patrimonialización y salvaguardia, por el momento vale la pena dejar clara una cuestión. La idea sobre la patrimonialización de la cultura inmaterial se fundamenta a partir de la posibilidad de su desaparición, transformación o extinción.

Aun así, cuando Japón empezó su política no se hablaba de patrimonio cultural inmaterial (PCI), harían falta tres décadas para que el tema empezara a ser tratado ampliamente. Las preocupaciones en torno al patrimonio cultural inmaterial empezaron, según lo menciona Susana Irigaray Soto¹⁷⁴, durante las últimas dos décadas del siglo veinte. En 1982 la UNESCO aprueba la redefinición del patrimonio cultural, dividiéndolo en dos, Material e Inmaterial. Posteriormente se aprobaron las *recomendaciones de la salvaguardia de la cultura tradicional y popular (1998)*, *El programa de obras maestras del patrimonio oral e*

¹⁷² “Cuando lo popular todavía no era lo popular – se lo llamaba cultura indígena o folclore- la antropología y esa pasión coleccionista y descriptiva por lo exótico denominaba precisamente folclore eran las únicas disciplinas dedicadas a conocerlo” García Canclini, Néstor. *Ni folclórico ni masivo ¿Qué es lo popular?* Doc. En PDF. Página de Internet: *Infoamérica*. http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/garcia_canclini1.pdf.

¹⁷³ Silva, Renán. República liberal, intelectuales y cultura popular. Capítulos: República liberal y Cultura popular en Colombia, y Reflexiones sobre Cultura Popular, a propósito de la Encuesta Folclórica Nacional de 1942. Ed. Carreta Editores. 2005.

¹⁷⁴ Op. Cit. Irigaray Soto. Pág. 121-124

inmaterial de la humanidad (1999) y la declaración universal sobre la diversidad cultural (2001). Durante estas dos décadas las definiciones sobre patrimonio cultural y patrimonio cultural inmaterial se fueron transformando, sin llegar a un acuerdo conceptual.

Fue hasta el 2003 que se llegó a un acuerdo a partir de la *convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial*.¹⁷⁵ En dicho acuerdo se consensuaron las definiciones sobre lo que se entendería como Patrimonio cultural inmaterial y salvaguardia.

Según el artículo N° 2, apartado 1: *definiciones*, de la *convención (2003)* se define como “patrimonio cultural inmaterial” a los:

Patrimonio Cultural Inmaterial					Junto con los Instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes.
Usos	Representaciones	Expresiones	Conocimientos	Técnicas	

De igual forma, en ese mismo párrafo se establecen los requisitos que se deben cumplir para que estas cuestiones sean consideradas como PCI:

Requisitos para ser considerados Patrimonio Cultural Inmaterial				
Ser reconocidos como parte del patrimonio cultural de las comunidades, grupos y, en algunos casos, individuos.	Ser transmitidos de generación en generación.	Ser recreados constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, naturaleza y su historia.	Que infunden a las comunidades un sentimiento de identidad y de continuidad.	Ser compatibles con los instrumentos internacionales de derechos humanos y con los imperativos de respeto mutuo [...]

Opté por organizar el primer apartado del artículo *dos* de la *convención* a modo de cuadros para una mayor claridad, aun así, lo que la UNESCO plantea como “definición” resulta ser

¹⁷⁵ UNESCO. Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. París, 17 de octubre del 2003

bastante amplio. Tanto así, que algunas voces críticas, como la de Chiara Bortolotto, señalan que esta es una definición supremamente ambigua que cae constantemente en un relativismo cultural propio de la postura de Franz Boas¹⁷⁶.

Además de ofrecer una definición acerca del patrimonio inmaterial la UNESCO *reconoce*:

“Que los procesos de mundialización y de transformación social por un lado crean las condiciones propicias para un diálogo renovado entre las comunidades, pero por el otro también traen consigo, al igual que los fenómenos de intolerancia, graves riesgos de deterioro, desaparición y destrucción del PCI”¹⁷⁷.

Lo cual, en definitiva, retoma lo planteado por Japón décadas antes. Ante este panorama de amenazas se plantea la “salvaguardia” como la principal estrategia política de acción, la cual en el mismo artículo N°2 se define como:

“Las medidas encaminadas a garantizar la viabilidad del patrimonio inmaterial, comprendida la identificación, documentación, investigación, preservación, protección, promoción, valorización, transmisión –básicamente a través de la enseñanza formal y no formal- y revitalización de este patrimonio en sus diferentes aspectos”.

La UNESCO menciona que el proceso de salvaguardia debe ser garantizado por cada Estado que haga parte de la convención. Para ello se les exige a los diferentes estados que adopten normatividades y creen organismos encaminados a garantizar el mantenimiento del PCI, a su vez se recomienda generar estrategias de promoción, reconocimiento y valoración, por último se propone que en el ámbito internacional se creen listas representativas de patrimonio cultural inmaterial. La idea de las listas es que las diferentes manifestaciones que sean incluidas en ellas puedan tener una amplia difusión y se puedan acceder a programas de cooperación y de asistencia internacional.

Correspondiendo con las peticiones realizadas por la UNESCO, Colombia se anexa a estas mediante la ley 1185 del 2008¹⁷⁸ y se ratificó por medio del decreto 2941 del 2009¹⁷⁹. Ahora

¹⁷⁶ Bortolotto, Chiara. La problemática del patrimonio cultural inmaterial. En: Revista de gestión cultural. Vol.1. N°1 Pág. 1-22. Octubre del 2004. Pág. 2-3

¹⁷⁷ Óp. Cit. UNESCO (2003)

¹⁷⁸ Por la cual se modifica y adiciona la Ley 397 de 1997 Ley General de Cultura y se dictan otras disposiciones. Dada en Bogotá, D. C., a 12 de marzo de 2008. ÁLVARO URIBE VÉLEZ El Ministro de Hacienda y Crédito Público, Oscar Iván Zuluaga Escobar. La Ministra de Cultura, Paula Marcela Moreno Zapata.

¹⁷⁹Por el cual se reglamenta parcialmente la Ley [397](#) de 1997 modificada por la Ley 1185 de 2008, en lo correspondiente al Patrimonio Cultural de la Nación de naturaleza inmaterial. Dado en Bogotá, D. C., a 6 de agosto de 2009.

bien, los cantos de vaquería entran a *Lista representativa* de PCI de Colombia en el 2012 año desde el cual se empezó un trabajo de investigación que tuvo como resultado la construcción del Plan Especial de Carácter Urgente de los Cantos de Trabajo de Llano (PESCU).

En el 2014 y coincidiendo con mi regreso del fundo de don Ferney, se celebró en Villavicencio el lanzamiento de dicho plan, evento al que por fortuna pude asistir. En aquella ocasión la Dirección del Patrimonio del Ministerio de Cultura¹⁸⁰ convocó a los “Portadores”¹⁸¹ con los cuales habían estado trabajando desde el 2012 para que presentaran el resultado de dos años de trabajo.

Tanto en el encuentro, como en el PESCU, se dejó claro que la urgencia de reconocer los cantos de trabajo de llano, como parte del PCI de la nación, corresponde a su función cohesionadora en un grupo social; función que atañe tanto a su entorno como su historia, sus relaciones con la naturaleza, la identidad y la continuidad que permiten evidenciar.

Uno de los temas que en el encuentro estuvo ausente, pero que resulta central en el texto del PESCU, fue lo que el mismo *plan* define como los “factores de riesgo” de la manifestación. El PESCU menciona que la práctica de cantarle al ganado va de la mano con las formas tradicionales de subsistencias evocadas al trabajo ganadero y que estas formas tradicionales de subsistencia han venido a detrimento:

“Las transformaciones en el estilo de vida de las comunidades así como de su entorno, sumado a las presiones sociales, económicas, culturales y políticas a las que se pueden ver expuestas ponen en “riesgo de desaparecer o de deteriorarse por desuso y pérdida de significado, valores y funcionalidad como un factor de identidad pertenencia, memoria social y continuidad” (Sánchez. s.f)”¹⁸².

Así pues, los cambios y transformaciones en las políticas económicas y lo que ellos llaman como “presiones sociales”, han hecho que los cantos entren en una “situación de deterioro” y, por consiguiente, de riesgo. Sin lugar a dudas, la *Amenaza* más tratada en el PESCU se

¹⁸⁰ Con el apoyo del Circulo de Profesionales del Arpa y su Música (CIRPA), la Fundación para el Desarrollo Agrícola y Tecnológico (FUNDASET) y la Fundación Erigaie.

¹⁸¹ El PESCU define portadores como los actores sociales que conocen la práctica y que están dispuestos a participar activamente en los procesos de Salvaguardia.

¹⁸² *Ibíd.* Pág. 51 Citando a: Luisa Fernanda Sánchez. *Caracterización de los grupos humanos rurales de la cuenca hidrográfica del Orinoco en Colombia*. Instituto de investigación de recursos Biológicos Alexander von Humboldt. Bogotá. 2007.

refiere justamente a la *transformación en las actividades productivas tradicionales, tecnificación de la economía y cambios en el territorio*.¹⁸³

Las acciones que propone el Ministerio para la efectiva salvaguardia de la manifestación, están encaminadas en las acciones prioritarias de corto y mediano plazo: *Conocer, revitalizar y comunicar*¹⁸⁴. Sin entrar en detalles, pero a grandes rasgos:

“la actual política de patrimonio cultural inmaterial está inminentemente dirigida a fortalecer las dinámicas internas de los grupos sociales y culturales que pueden encontrarse ante estas circunstancias de riesgo, para que sean ellos mismos, mediante sus procesos propios, los que identifiquen, confronten y formulen propuestas para mitigar las amenazas y las situaciones de riesgo que hacen vulnerables sus manifestaciones”.¹⁸⁵

Ahora bien, una de las cuestiones que los “portadores” trataron con énfasis durante el encuentro es que los cantos son aprendidos desde pequeños, pero que estos cantos se van transformando con el tiempo y que en la mayoría de los casos son improvisados. Esto es identificado en el PESCU como una fortaleza y como una debilidad, al mismo tiempo:

“Una de las principales características del patrimonio cultural inmaterial es que se trata de un patrimonio vivo y dinámico que es recreado constantemente por las comunidades en función de su entorno y su realidad. La capacidad de adaptación y cambio de dichas manifestaciones puede representar un punto a favor y es su capacidad de mantenerse vivas a través del tiempo; pero también las hace vulnerables a ser remplazadas, caer en el olvido y el desinterés y, finalmente las expone al riesgo inminente de desaparecer”¹⁸⁶

En el PESCU se deja claro por qué los cantos de vaquería cumplen enteramente todos los requisitos definidos por la UNESCO para ser considerados *patrimonio cultural inmaterial*. Los Cantos de Vaquería son una expresión cultural que es transmitida de generación en generación, la cual unifica un territorio a partir de su relación *ancestral* con la ganadería, que además está en detrimento y por lo tanto requiere adoptar medidas preventivas para afrontar los riesgos y amenazas que la asechan, y que por ende la salvaguardia es imprescindible, no solo por la necesidad de reconocimiento a la diversidad cultural, sino porque además la

¹⁸³ PESCU. Pág. 56-61.

¹⁸⁴ PESCU Pág. 78- 89.

¹⁸⁵ PESCU Pág. 76

¹⁸⁶ PESCU Pág. 51.

memoria colectiva que los cobija enriquecen y dan sentido a la construcción de nación Colombiana.¹⁸⁷

3.2 El pasado y el Movimiento

Tanto en el documento de la *convención (2003)* como en el PESCU se indica que el intenso cambio de hábitos y de formas de vida que ponen en riesgo el PCI surge como una cuestión enlazada a la contemporaneidad. Así se plasma en la política de patrimonialización de los cantos de vaquería y así lo entiende el común de las gentes llaneras, lo que no se ha mencionado con ahínco es que no es la primera vez que los llanos orientales se ven sumergidos en cambios de orden económico y de actividades productivas, usualmente relacionados con ambiciones y políticas de carácter supra nacional.

Desde una perspectiva procesal de la historia, se podría mencionar que el espacio geográfico que actualmente compone los llanos orientales ha estado en un constante movimiento; movimiento caracterizado por unas coyunturas que, al sobreponerse unas sobre otras, le dan sentido a la forma cómo se organizan socialmente, culturalmente, espacialmente y económicamente las y los *llaneros criollos*.

De manera simplificada se podrían mencionar cuatro coyunturas durante las cuales los *llanos criollos* se vieron sacudidos por fuertes transformaciones, coyunturas que en vez de finalizar una tras de otra de manera lineal, fueron superpuestas una encima de otra.

La primera coyuntura se caracteriza por la entrada de los europeos a las sabanas, europeos que según Guillermo León Linares conformaban empresas mixtas dedicadas a la búsqueda de tesoros y el saqueo. Fue un momento especial en el cual los imaginarios europeos se combinaron con los imaginarios precolombinos, creando así leyendas híbridas como la de *Metha*.¹⁸⁸

¹⁸⁷ PESCU Pág. 6-11.

¹⁸⁸ El cronista Gonzalo Fernández de Oviedo, en su obra *Historia general de las indias*, informa que en uno de los raudales del Río Orinoco el conquistador Don Diego de Ordaz interrogó a los indígenas, quienes le informaron que el oro provenía de la provincia de Metha. Allí donde habitaba un cacique tuerto con mucho oro. Don Diego morirá en España sin haber encontrado tesoro alguno, su tesorero Don Jerónimo Dortal tomó posesión de la capitulación de Ordaz, regresaría a buscar el mítico Metha pero le darían muerte indios Caribe a la altura de Cabruta. En 1537 Gonzalo Jiménez de Quesada encargó a el capitán Juan de San Martín ir a buscar la tierra de oro, y sin tener éxito, se encaminó el mismo Quesada en la búsqueda de *Metha* sin encontrar ni rastros de la dichosa tierra del Sol. *Llano Adentro. Del pasado al presente*. 2º Simposio internacional de Historia de los llanos y de la Orinoquía Colombo-Venezolana. Tomo I. Capítulo. *Los Mitos del Metha y de Xerira en el Descubrimiento*

La segunda coyuntura podría ser la conformación de haciendas misioneras y posteriormente haciendas-encomenderas, de la cual ya se ha hablado anteriormente. Posteriormente, y como tercera coyuntura, empieza durante el periodo post independentista toda una política¹⁸⁹ de incentivos a la inversión extranjera, preponderantemente dirigidas por Inglaterra quien recién empezaba su primera revolución industrial. A una de ellas, la compañía *Montoya Uribe y lorenzana*, se le dio en concesión 10 mil hectáreas a cambio de la realización de unos caminos, la compañía tomó para sí 160 mil hectáreas en las cuales cultivó Quina y Cacao. Para 1886 se disuelve la empresa de *Montoya Uribe y Lorenzana* y es remplazada por la *Colombia States Limited*, cuya sede se encontraba en Londres.

De las compañías creadas para la explotación de estos recursos, la compañía Montoya Uribe y Lorenzana es quizás una de las más emblemáticas ya que en 1926 los derechos del uso de su suelo y subsuelo fueron vendidos a la *Shell* y a la *Union Oil Company of Nevada*, con lo cual se propicia el inicio de la extracción petrolera en los llanos.¹⁹⁰

Y, por último, en 1978 se firmó el primer contrato de asociación entre Ecopetrol, Elf, Aquitaine, Chevron, Hocol y Luciana Land Exploration. Así que, para finales de 1988, el llano ya contaba con 11 compañías petroleras explorando y haciendo pozos para la explotación de petróleo y gas. En 1990 se dio el redescubrimiento de los pozos de Cusiana y Cupiagua, este descubrimiento marcaría el *Boom* petrolero en la zona e implicaría todo un cambio de rumbo en las políticas económicas del país.¹⁹¹

A esta última coyuntura, caracterizada por el *Boom* petrolero¹⁹², la acompaña el impulso y la implementación de los monocultivos de Palma de aceite¹⁹³. La Orinoquía ha sido la región

y conquista de los Llanos. Por: Ocampo López, Javier. Págs. 25-39. Centro de Historia del Casanare. Editorial de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, UPTC- Tunja. Yopal, Casanare. 1990.

¹⁸⁹ **Ley I de Julio de 1987.** Londoño Díaz, Oscar Gonzalo. *Colonización del Ariari (1950-1970) Aproximación a una historia regional.* Ed. Siglo XX. Centro de estudios Sociales para el desarrollo de los Llanos. CENESOLL. Villavicencio. 1989. Pág.17

¹⁹⁰ Bonilla, Víctor Daniel. *La colonización del Meta y sus problemas.* UNAL. 1967. Pág. 8.

¹⁹¹ Óp. Cit. Vega Vargas, Manuel. *Por dentro e' soga.* Pág. 100-103.

¹⁹² *Conforme a las cifras del Ministerio de Minas y Energía (Minminas), de esta región, compuesta por los departamentos de Casanare, Vichada, Meta y Arauca, se extraen en promedio 751.373 barriles diarios de crudo (a marzo de 2013), lo que representa el 74,5% de la producción nacional.* Tomado de: <http://colombiaenergia.com/featured-article/meta-y-vichada-presente-y-futuro-del-sector-petrolero>. Última revisión: 3 de julio de 2015.

¹⁹³ Manrique Horta, Diana. Un Periódico (periódico de la universidad nacional de Colombia) *Según datos de la Federación Nacional de Cultivadores de Palma, en el 2013, esta especie hacía presencia en más de 120 municipios de 16 departamentos, en los que la región oriental era la más representativa, con una*

en Colombia con mayor expansión de cultivos pasó de tener 86.411 hectáreas cultivadas en el 2005 a 163.447 en el 2011.¹⁹⁴

Además de las diferentes coyunturas económicas, sintéticamente mencionadas, hay que tener en cuenta que diferentes momentos de violencia se han vivido en los llanos, desde los periodos de la pacificación de Morillo, hasta la creación de las Auto-defensas liberales perseguidas por el gobierno conservador¹⁹⁵. Estas guerrillas liberales, conformadas en principio por los Bautista, los Fonseca y Eliseo Velásquez, eran construidas alrededor de núcleos familiares, de dichas guerrillas queda la figura de Guadalupe Salcedo como ejemplo de lucha, libertad y resistencia.

En 1953 Guadalupe Salcedo firma un acuerdo de paz con el gobierno de Rojas Pinilla, acuerdo que por demás es violentado por Pinilla, por lo que se da la aparición de las guerrillas de corte comunista siendo las más representativas el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), éstas últimas establecieron en el departamento del Meta el estado Mayor del Bloque Oriental (EMBO).¹⁹⁶

El incremento de grupos alzados en armas en los llanos orientales impulsa la creación de ejércitos privados de corte auto defensivo. En principio, estas autodefensas fueron patrocinadas por empresarios, ganaderos y narcotraficantes que ocupaban las sabanas. Las cuales, además de estar en permanente confrontación con las diferentes guerrillas, entablarían desde 1990 un fuerte combate con el bloque centauros de las AUC.¹⁹⁷

De modo que, los cambios en las estructuras productivas, en las formas de organización social, en la distribución poblacional, las migraciones producto de los diferentes intereses comerciales y las múltiples expresiones de violencia, han propiciado que los llanos orientales

participación del 40 %. Tomado de: <http://www.unperiodico.unal.edu.co/dper/article/para-donde-va-la-palma-de-aceite.html>. Última actualización: agosto 9 del 2014

¹⁹⁴ Montenegro Perini, Gabriel. *Agroindustria y conflicto armado en el Meta: Palma de aceite en el municipio de Mampiripán (1997-2013)* Trabajo de grado para optar por el título de Politólogo. Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales. Programa de Ciencia Política. Bogotá, 2013. Pág. 27

¹⁹⁵ Fonseca Galán, Eduardo. *Los combatientes del llano 1949-1953*. Universidad INCA de Colombia. Unidad Editorial. Bogotá. 1987. Pág. 17-19.

¹⁹⁶ Óp. Cit. Montenegro Perini. Pág. 23-26

¹⁹⁷ Nieto Casas, Gustavo de Jesús. *¿Bandas emergentes o persistencia del paramilitarismo en el oriente colombiano?* Tesis de Maestría. Universidad Externado de Colombia. Bogotá. 2010. Pág. 14-35.

y, más específicamente los *llanos criollos*, sean un espacio históricamente en movimiento, en tensión, en conflicto y con disímiles expresiones del ejercicio del poder.

Estas cuestiones permiten pensar que el *ethos* de los cantos no está depositado en una cuestión estática-*ancestral*-unificadora como es planteado en el PESCU, sino todo lo contrario, los cantos son el resultado del movimiento, de las transformaciones, de las confrontaciones entre intereses y de la unión de formas disímiles de entender el mundo.

Así pues, la oscilación construye los cantos, a su vez que los cantos transforman sus posibilidades de movimiento, no solo por su distintivo *mover del canto*, sino al transformarse en poesía, en literatura, en canciones populares, en políticas culturales, en corridos guerrilleros, en improvisación y en momentos, el canto se pliega y se expande a modo de fugas hacia distintos planos constantemente.

Por ejemplo, el caso anteriormente comentado, Don Víctor Espinel toma un canto grabado por Simón Díaz y le cambia el nombre a la persona a la cual va dirigido (Carmen en vez de Rosa). Esto sucede en varias vías, de la literatura al canto y del canto a la literatura. Un caso especial es el de la novela Doña Bárbara, novela en la cual hay una gran cantidad de referencias a cantos de cabrestero y de ordeño los cuales, están a su vez, permanentemente en la memoria de la gente en los llanos y son recreados constantemente en canciones llaneras. Como por ejemplo:

“[...] los ordeñadores entraban en el de las vacas, rejo y camaza en mano y con copla ya pronta en los labios: *lucerito e la mañana, préstame tu claridad, para alumbrar los pasos, a mi amante que se va...*”¹⁹⁸

Este movimiento de los cantos es algo que se anuda bastante bien con la definición de PCI dado por la UNESCO en el 2003 ya que son: “*transmitidos de generación en generación y recreados constantemente por las comunidades en función de su entorno, la relación con la naturaleza y su historia*”.

Es por este motivo que el PESCU plantea que la salvaguardia debe estar encaminada a la: “*viabilidad de la manifestación, entendida como la posibilidad de garantizar que esta*

¹⁹⁸ Gallegos, Rómulo. Doña Bárbara. Ed. Araluce. Segunda Edición. Barcelona. 1930. Pág. 225

*perviva en el tiempo, que se promuevan los elementos que la componen o la acompañan y que puedan ser aprovechada y reapropiada en el contexto del llano actual*¹⁹⁹.

Ambas concepciones suscitan una pregunta ¿cómo garantizar la viabilidad de una práctica que está constantemente en movimiento? El PESCU acorde a la UNESCO plantea que hay que intentar revitalizar los elementos que hacen que dicha práctica tenga sentido para un grupo poblacional o comunidad. Hay que fijarse que en realidad los términos utilizados, tanto para caracterizar el PCI como para trazar lineamientos para su salvaguarda son bastante ambiguos y son utilizados constantemente sin una distinción conceptual clara: Viabilizar, Revitalizar, Garantizar, Revalorizar, Promocionar.

Una de las cuestiones que la antropóloga social Chiara Bortolotto aborda en su texto sobre *la problemática del patrimonio cultural inmaterial*, es que, según ella “ninguna de las herramientas que disponen las instituciones del patrimonio está pensada para tener en cuenta la dimensión dinámica del elemento y para asegurar ante todo la viabilidad que promueve la UNESCO”²⁰⁰.

De hecho, la UNESCO y el PESCU mencionan y tienen en cuenta, a la hora de caracterizar las diferentes prácticas culturales, que están en movimiento y que son recreadas continuamente. Lo que sucede, es que no solo es el movimiento *per se*, sino toda la complejidad significativa que se agencia detrás de cada movimiento, esto es a mi juicio, el reto más grande que tienen las diferentes políticas de patrimonialización.

En el caso específico de los cantos de vaquería, las estrategias encaminadas a revitalizar, revalorar, viabilizar y etc., tienen que pasar por un proceso descontextualizador de la práctica para poder organizar las diferentes estrategias, tienen que pasar por un proceso de simplificación. Tomemos el caso de un canto de ordeño, el canto en sí como ejercicio vocal musical es “el mismo” en el corral que, en un concurso de canto, pero se dejan de lado toda una complejidad, no solo significativa, sino emotiva, *tímica recíproca*, se deja de lado la *intimidad del corral* y todo lo que se conjuga en ese espacio-momento agenciado por el canto.

¹⁹⁹ PESCU. Pág. 14.

²⁰⁰ Bortolotto, Chiara. *La problemática del patrimonio cultural inmaterial*. En: *Revista de gestión cultural*. Vol.1. N°1 Pág. 1-22. Octubre del 2004. Pág. 8.

Como lo mencioné antes, esto no sucede por olvido, es decir, esto no aparece en el PESCU porque nadie se dio cuenta antes, no. Este tipo de relaciones, más complejas, que hablan más desde universos que desde “objetos”-que es a lo que se evoca un canto descontextualizado- no están presentes porque no son prácticas, porque no hay forma de medir la incidencia de las políticas, porque no son cuantificables, porque son relaciones que no solo se mueven en una dimensión temporal lineal, sino que se mueven en múltiples dimensiones y es a esto a lo que se refiere Bortolotto cuando habla del *dinamismo del elemento*.

Un llano que se mueve, unos cantos dinámicos, unas *amenazas* “inminentes”, una población disímil, un temor al cambio. El PESCU resalta constantemente el hecho de que los cantos por su condición de recreación y adaptación constante pueden ser vulnerables al cambio o al olvido, lo cual en sí ya es un elemento bastante susceptible al debate: ¿por qué hacer una política para evitar que una práctica se transforme?

“El papel protagonista del Estado en la definición y promoción del patrimonio se funda en una concepción *conservacionista* y *monumentalista*. En general las tareas del poder público consisten en rescatar, preservar y custodiar especialmente los bienes históricos capaces de exaltar la nacionalidad, de ser símbolos de cohesión y de grandeza”²⁰¹

Lo que menciona Néstor García Canclini es que las políticas de patrimonialización y de salvaguardia no solo acontecen por una exigencia internacional, sino que al ser agenciadas específicamente por los entes estatales también son una herramienta por la cual los estados se dotan de un capital cultural, capital que es de suma importancia para fortalecer la idea de la Nación unificada.

Una visión Monumentalista y Conservacionista de la historia que está relacionada con lo que Nietzsche, en su segunda intempestiva, define como la historia *anticuaria*. De hecho, Nietzsche menciona que la visión *anticuaria* de la historia es una parte importante para incentivar el valor por las tradiciones y sociedades pasadas, pero que a su vez guarda un gran peligro:

²⁰¹ Óp. Cit. Canclini. *Los usos sociales del patrimonio cultural*. Pág. 23

“Finalmente llega el momento en el que todo lo viejo y lo pasado que entra en esta perspectiva visual se toma como igualmente digno de veneración, repudiándose y desechándose sin respeto, por el contra, todo lo que no reconoce el carácter venerable de lo viejo”²⁰².

El desprecio de lo nuevo por la excesiva veneración de lo viejo dice Nietzsche, esto cobra sentido a la hora de contrastar los planteamientos de la UNESCO y los del PESCU con los “factores de riesgo y amenaza”, de ahí que se entienda la práctica de cantarle al ganado como algo *ancestral*.

Y el mecanismo usado para *venerar* el pasado, en correspondencia con estos proyectos de patrimonialización, es la constante afirmación de que los cantos están vivos, intactos, inamovibles, aún si se mencione constantemente que están en proceso de extinción. Es una contradicción que se evidencia a partir de lo que el PESCU menciona como “presente ocasional”. La ya citada Bortolotto plantea que las políticas de patrimonialización se construyen alrededor de la necesidad de sustentar una *persistencia del pasado*²⁰³.

Del mismo modo, Maya Lorena Pérez plantea que “*generalmente la selección de los bienes culturales se hace desde espacios de poder político, cultura y/o académicos y con criterios que en ocasiones no coinciden con la intención, la función y el valor con el que dichos bienes fueron creados*”²⁰⁴.

Teniendo en cuenta lo mencionado por Bortolotto sobre la *persistencia del pasado* y la caracterización de los *espacios de producción y selección de bienes culturales* planteados por Pérez, se podría comentar que ambas cuestiones van de la mano y que el hecho de patrimonializar algo, que ya ha perdido, preponderantemente su valor significativo, responde a unos intereses específicos.

Por lo que la patrimonialización, según las diferentes miradas críticas, no es una cuestión ajena a diferentes intereses. Esto se podría ver evidenciado en la concepción que se tiene de los cantos en el texto del PESCU ya que se menciona que los cantos habitan solamente en un

²⁰² Nietzsche, Friedrich. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II intempestiva]* Edición, traducción y notas de Germán Cano. Ed. Biblioteca Nueva. Pág. 63

²⁰³ Óp. Cit. Bortolotto. Pág. 4

²⁰⁴ Pérez Ruiz, Maya Lorena. *Patrimonio material e inmaterial: Reflexiones para superar la dicotomía*. En: Consejo nacional para la cultura y las Artes. *Patrimonio cultural y turismo*. Cuadernos 9. Patrimonio Cultural oral e inmaterial. La discusión está abierta. Antología de textos. Primera Edición. México. Pág. 10

presente ocasional pero que a su vez son la *expresión de la identidad llanera*²⁰⁵. ¿Cómo pueden ser los cantos la expresión de la identidad llanera si sus múltiples funciones significativas se han perdido?

Más intrigante es el hecho que, la gran mayoría, de las entrevistas realizadas por el Ministerio se encuentren en pasado pero que la discursividad del texto se encuentre en un eterno presente. Hay, efectivamente, una resistencia al cambio, una necesidad de sustentar que los cantos aún están intactos: *un metadiscurso que no hace referencia a las prácticas en el habitus, sino a las representaciones de ese habitus*²⁰⁶. Las palabras “identidad”, “cohesión”, “tradicción”, “continuidad” y “comunidad” conjugadas en un presente contrastan con unas entrevistas donde el pretérito absoluto es la constante, generando un dilema de carácter temporal que, a mi juicio y en concordancia con los autores ya citados, no parece ser el resultado de la ingenuidad.

De tal forma que, hay dos elementos supremamente contradictorios que están enunciados en los diferentes planteamientos de patrimonialización: *El dinamismo y la persistencia del pasado*. Contradicciones que evidencian la dificultad que hay a la hora de crear políticas de intervención a las diferentes realidades culturales. Y más aun teniendo en cuenta que la patrimonialización como proceso cultural también está cargado de significados diversos e interpretaciones, y que dichas interpretaciones también terminan afectando las realidades de los elementos por patrimonializar.

3.3 Un caso particular

La segunda vez que fui al Fundo de Don Ferney Cruz fue en Julio del 2015. Había pasado un año desde mi última visita al fundo. En aquella ocasión tuve, desde el primer momento que decidí ir, una extraña sensación, una sensación de inseguridad, de miedo. Durante todo el año que había pasado pude visitar otros lugares de los llanos orientales y toda esa experiencia en los otros *llanos criollos* me había dejado un *sinsabor*, algo que no podía identificar muy bien.

²⁰⁵ PESCU. Pág. 31.

²⁰⁶ Óp. Cit. Barolotto. Pág.4

Cuando resolví viajar me di cuenta de que en realidad el miedo que yo sentía era el de no sentir lo mismo que sentí en una primera ocasión: *El extrañamiento*. En ninguna otra parte de los *llanos criollos* me había abordado la sensación de estar totalmente obnubilado y quizás mi miedo era el de perder la magia de ese recuerdo vivido.

Después de pasar algunos días en el pueblo, Paz de Ariporo, nos fuimos en compañía de don Elicérido para el fundo, con tal sorpresa que en la única vía de acceso estaba obstaculizada. Con palos y alambres de púas la única vía de acceso había sido bloqueada por las comunidades de las veredas de Mueses y Manantiales, veredas que se ubican en la parte norte de la vereda del Brito Alto.

Nos dirigíamos en moto hacia el fundo de don Elicérido, fundo aledaño al de don Ferney. Don Elicérido se levantó el casco de la moto y saludó a algunas personas que estaban vigilantes en el bloqueo, señal con la cual nos permitieron el paso. Al llegar a la casa de don Elicérido, nos dispusimos a almorzar. Realmente extrañaba el sabor de la carne frita adobada con *pioresnada*, lo que no extrañé ni un poco fue el jugo dulce de zapallo²⁰⁷, jugo que se hace cuando, de tanto que se da, no se sabe qué hacer con él.

Era pleno medio día, el sol calentaba fuertemente la teja de zinc que cubría el comedor donde estábamos sentados. Habiendo almorzado y tomando el tinto, con el que se espanta el ensoñamiento post almuerzo, me decidí por preguntar sobre la situación. “Ah! Danielito es que la situación se ha puesto muy jodía” comentó don Elicérido. Al parecer todo empezó en enero de ese mismo año. Ecopetrol había anunciado el inicio de la fase de exploración sísmica del pozo Muérgana-sur, correspondiente al bloque exploratorio llanos-9, trabajo exploratorio que según los habitantes de las veredas vecinas había afectado algunas corrientes de agua.

Para cuando yo regresé, habían pasado casi cinco meses desde el inicio de la obra exploratoria. Las veredas de Mueses y Manantiales tomaron la decisión de bloquear el paso de la petrolera ya que al parecer algunos pozos de agua se habían secado producto de las sísmicas. Lo cual a su vez, perjudicaba a los habitantes de la vereda el Brito Alto, quienes en su momento no habían manifestado problema alguno con las fuentes hídricas, y quienes estaban atentos a la espera de los “cupos” de la compañía.

²⁰⁷ Familiar de la Calabaza.

Según don Eclicérido la compañía (Ecopetrol) había mencionado que los trabajos que no necesitaran de calificación laboral se iban a designar en su totalidad a los habitantes de las veredas en dónde se realizaran los trabajos de exploración. Esta contratación quedó en ascuas debido a que se agudizaron los conflictos entre las veredas y Ecopetrol.

“Es que vea Danielito, esos jodidos se pusieron a alegar. Buscando plata porque qué más. Dizque unos pozos se habían secado que no sé qué, si esos pozos cuanto hace que no tienen agua. Y ahora nos tienen jodidos porque ya no se van a dar los cupos. Y eso es culpa de Hollman, el representante de la junta que quién sabe cómo es representante si ese ni vive acá”

Así lo mencionó don Eclicérido mientras don Ferney refunfuñaba, iracundo: “¡Es que son unas pecuecas! Y que iban a pavimentar la vía y que no sé qué más vainas, toca es el miércoles que nos hablemos todo eso”. Era lunes apenas, el miércoles de esa semana se iba a realizar una junta comunal con la petrolera para ver si se resolvía el tema, al menos en el Brito Alto.

El tema quedó ahí, nos levantamos de la mesa y nos fuimos para el fundo. Del fundo de don Eclicérido hasta el de don Ferney siempre hay trecho, más o menos, una hora caminando, porque además toca andar por sabana abierta. Cargaba yo con una maleta de 70 litros llena de mercado, una *pacha de topocho*s que nos regaló don Eclicérido y, obviamente, mi cuatro que jamás lo dejo de lado.

Aunque estaba bastante cargado y el camino era siempre extenso, sumándole el calor del medio día, no se me hizo extenuante, en realidad estaba concentrado pensando en la situación que me habían acabado de comentar. No era la primera vez que oía que había problemas con las petroleras, de hecho, todo *el camino largo* estuvo lleno de quejas sobre el asunto. Bueno y ¿qué está acabando con el llano? Recordaba la respuesta que me habían dado Omar Pérez y Luz Marina Gómez el año anterior en Maní:

“[...] nos lo vienen dañando todas esas empresas. Ellos son los que nos están dañando todas esas empresas, todo a la juventud, hasta la humanidad, todo. (Min. 1:31) (Luz) ¡El Petroleo! (Omar) El petróleo, las palmeras, las arroceras. (Luz) porque todos esos químicos toda esa vaina se van para los ríos y hasta ya no se consigue un pescado porque ahora es el aceite el que se ve en el agua, eso hay mucha pelea por eso, pero ya no nos escuchan, ya no valen”²⁰⁸.

²⁰⁸ Entrevista: Omar Pérez y Luz Marina Gómez, Maní, Casanare. Octubre 2014. *Charlas con las y los viejos*. Min. 9:58.

La mayoría de las entrevistas que había realizado, como también los textos que había consultado, indicaban que la relación tensionante por excelencia en la región se daba producto de las intervenciones en el territorio por parte de empresas extractoras de hidrocarburos, monocultivos y biocombustibles. Sin embargo, en este caso la relación tensionante se producía, con la petrolera, pero más aún con las veredas circunvecinas. Al igual que las veredas de Mueses y Manantiales, doña Luz Marina Gómez indica que el mayor problema, de la llegada de las petroleras y los monocultivos, son los impactos medioambientales.

Esto fue un pensamiento recurrente mientras caminábamos con dirección al fundo. Algo que me causaba bastante incomodidad era el hecho de saber que el problema no era solo con la petrolera, sino que por motivos que no me eran claros, las veredas no se habían puesto de acuerdo para hacer unas exigencias claras y más incómodo me sentía sabiendo que la vereda del Brito Alto no había hecho nada para apoyar el bloqueo. Igual tocaba esperar hasta la fecha de la reunión.

Los días transcurrieron sin mayor información que la que Eclicerido me comentó, don Ferney además de ser de pocas palabras dice que ese tema de la petrolera es “muy complicado”. Hasta que al fin llegó el miércoles. La mañana pasó como un día cualquiera, sin embargo, una incesante sensación de ansiedad me hacía parecer todo en cámara lenta. Ordeñamos las vacas pero no dejamos listo el almuerzo, como siempre se hacía, porque la reunión venía con almuerzo incluido.

Nos alistamos y *salimos al paso*. Esta vez tomamos un camino que yo no nunca había recorrido, nos fuimos por la parte de atrás del fundo, la que colinda con un caño. Caño pensaba yo antes de internarnos en la densa selva que le continuaba al dichoso cuerpo de agua. Caminamos en medio de la *manigua*, fueron alrededor de 30 minutos de caminata en medio de grandes ceibas, palmeras y un sinnúmero de árboles irreconocibles para mí. Cuando logramos salir del bosque pude divisar a lo lejos una pequeña construcción en pésimo estado, la escuelita.

La reunión empezó a las 11 y media, aún no llegaba la gente de la petrolera, pero se empezó a discutir el orden de la asignación de los cupos de trabajo, según la cantidad de personas por familia. La escuelita contaba con solo un salón de clases llena de moho y lama en las paredes,

dotada de unas paupérrimas sillas y una que otra mesa. Logré contar al menos cuarenta personas, más o menos, treinta estaban en el salón y las otras estaban afuera organizando el sancocho de cachete de cerdo, plato que no me pareció para nada atractivo, pero que a final de cuentas no estuvo para nada mal.

En pleno medio día llegó una camioneta en la cual venían, además de algunos residentes de la vereda, el representante de la junta comunal y un empleado de Ecopetrol. La junta empezó y la disputa se generó en torno a la demora sobre la adjudicación de los “cupos” de trabajo, ofrecidos por la compañía, y ahora frustrados por las manifestaciones y bloqueos que habían hecho las comunidades vecinas.

El ambiente se empezó a enrarecer conforme avanzó la junta. Las tensiones fueron aumentando: la compañía renegaba y culpaba a los habitantes de las veredas circunvecinas de haber frustrado la correcta exploración de los pozos de la zona. Mientras que la comunidad alegaba por el incumplimiento de los trabajos prometidos. Quizás no era para tanto, pero me sobrecogió la angustia cuando noté que varias de las personas en la reunión tenían revólveres en sus cinturones, seguramente no los traían a modo de amenaza sino como forma de saberse seguros en un espacio de alta tensión, o quizás como rezagos de la beligerancia guadalupana.

La reunión terminó rápido y de manera confusa. No se llegó a ningún acuerdo ni se vislumbró solución posible, tan solo se logró agudizar aún más la relación tensionante que se tiene con las comunidades de Manantiales y Mueses. Ya que, según la compañía, ellos eran los culpables de que no se hubieran podido dar los cupos. Esto sumado a un recurso de reposición que, algunos habitantes de las otras veredas interpusieron en la personería de Paz de Ariporo, lo cual implicó hacer cambios en la licencia ambiental; cambios que fueron aprovechados por Ecopetrol para sustentar la imposibilidad de cumplir con los requisitos de mano de obra necesarios para la viabilidad del proyecto.

“Es necesario advertir que la petición de la comunidad no es procedente, en la medida que el artículo 3 del 2089 de 2014 interpuso que” la totalidad de la mano de obra no calificada contratada (...) deberá en principio, ser residente del municipio y con prioridad en el área en que se encuentre el proyecto de exploración y producción de hidrocarburos”²⁰⁹.

²⁰⁹ Autoridad Nacional de Licencias Ambientales. Resolución 0500 de mayo 5 del 2015. Pág. 4.

Una cuestión que generó bastante desazón en la reunión fue que el que había sido electo como representante de la comunidad, Hollman Becerra, no posibilitó el diálogo; más bien se mostró reacio a los alegatos de la comunidad que supuestamente representaba y se dedicó a tachar de incomprensibles los argumentos expuestos por la gente del Brito Alto.

De modo que, al final de cuentas, los cupos se perdieron, la tensión con las otras veredas se agudizó y se perdió cualquier tipo de beneficio que se fuera a tener por parte de la petrolera. A esto se le suma que, al final del proceso de exploración, no se encontró petróleo en la zona, al menos no el suficiente para hacer rentable la construcción de pozos de extracción.

Luego de la reunión nos dirigimos con don Eclicerido para su casa, allí él me comentó que lo que pasaba con Hollman era que, al parecer, pertenecía a un partido político que buscaba más el beneficio económico. Don Eclicerido hizo bastante énfasis en el hecho de que los conflictos entre las veredas imposibilitaban una negociación conjunta y que eso los debilitaba porque la petrolera utilizaba eso a su favor para no hacer efectivos los beneficios a los cuales, por ley, estaban obligados.

La tensión, la imposibilidad del acuerdo producto de la inmensa desigualdad de información, la necesidad de solventar las premuras económicas por los medios que sean posibles, los intereses políticos, todo esto se conjuga para hacer evidente una fuerte contradicción de lo que el PESCU y las políticas de salvaguardia toman como una de sus novedosas banderas de participación²¹⁰.

Los cantos de vaquería están amenazados fuertemente por las políticas económicas que transforman los modos tradicionales de subsistencia en los Llanos Orientales:

“Sus Presencias y ausencias tanto como los cambios en su uso y significado son testimonio de las profundas transformaciones que ha sufrido el llano a la luz de las diferentes fuerzas que han enmarcado su articulación con la nación, con la región transfronteriza de la que hace parte y con los procesos globales que pugnan cada vez por una integración económica ya no basada en las actividades tradicionales de subsistencia, sino en el monocultivo extensivo para biocombustibles, la extracción de petróleo y gas, el cultivo de arroz, entre otros.”²¹¹.

²¹⁰ Los Planes Especiales de Salvaguardia son, ante todo, producto de acuerdos sociales que priorizan la participación de los actores locales en las diferentes etapas del proceso la caracterización de la manifestación, identificación, análisis de riesgos y amenazas y la formulación concertada de líneas y acciones de salvaguardia. PESCU. Pág. 15.

²¹¹ PESCU. Pág. 14

Esto no solo se encuentra en el PESCU, sino que está en el común de las personas que se han dedicado a trabajar la ganadería, como Don Víctor Espinel, quien dice que lo más grave que le ha pasado a los llanos es el resultado de una enfermedad múltiple:

“¡Uy! manito eso si tenemos tres cánceres bien verracos, que son las petroleras, las palmeras las arroceras, esa ha sido la enfermedad más grande pal llano”²¹²

Siendo esto, algo de común acuerdo, aun no queda claridad de cómo enfrentarlo a la luz de unos cantos que están, según el ministerio, en riesgo inminente de desaparición y/o transformación. De hecho, el Ministerio se libera de la carga de pensar en los impactos de las políticas económicas cuando menciona que: *no pretende ni tiene la posibilidad de confrontar estas amenazas ni frenar el modelo de desarrollo económico que impera en la región*²¹³.

¿Pero entonces qué plantea el Ministerio? Lo que plantean es que se realicen acciones indirectas por las cuales se puedan fortalecer las dinámicas internas de los grupos sociales y culturales que pueden encontrarse ante estas circunstancias de riesgo, para que sean ellos mismos, mediante sus procesos propios, los que identifiquen, confronten y formulen propuestas para mitigar las amenazas y las situaciones de riesgo que hacen vulnerables sus manifestaciones²¹⁴.

Lo cual inmediatamente desata una discusión bastante álgida ¿Qué tan viable es que las comunidades se organicen, con sus pocos medios disponibles y con tan poca información, para frenar proyectos de exploración o explotación minero-energética o modelos económicos? Si en vez de organizarse se enfrentan entre sí por buscar uno que otro salario de compañía.

La UNESCO plantea que los procesos de patrimonialización deben estar abanderados por las comunidades que les concierne salvaguardar su PCI y que por lo tanto son ellos los únicos que pueden encontrar la forma de confrontar las diferentes amenazas. Lo que ni el PESCU

²¹² Víctor Espinel. CD. Charlas con las viejas y los viejos. Maní, Casanare. Octubre 2004. Dsc_0293, Min. 0:32.

²¹³ “Aunque el presente plan especial de salvaguardia de carácter urgente no pretende ni tiene la posibilidad de confrontar estas amenazas ni frenar el modelo de desarrollo económico que impera en la región, debe aunar esfuerzos con otras herramientas e iniciativas para mitigar, en lo posible, los impactos que estos procesos han tenido en el patrimonio cultural inmaterial”: Aclaración presentada en la resolución 0054 de 2014. Por la cual se incluye la manifestación Cantos de Trabajo de Llano en la *Lista representativa de patrimonio cultural inmaterial* del ámbito nacional y se aprueba su Plan Especial de Salvaguardia de carácter urgente. Ministerio de Cultura. Pág. 4

²¹⁴ PESCU. Pág. 76

ni la UNESCO tienen en cuenta es que lo que ellos denominan como “comunidad” en realidad son “comunidades”; comunidades heterogéneas que, aunque compartan una práctica en común, están compuestas por perspectivas, ambiciones, tensiones, desacuerdos, desigualdades, etc.

“El patrimonio cultural expresa la solidaridad que une a quienes comparte un conjunto de bienes y prácticas que los identifica, pero suele ser también un lugar de complicidad social. Las actividades destinadas a definirlo, preservarlo y difundirlo, amparadas por el prestigio histórico y simbólico de los bienes patrimoniales, incurren casi siempre en cierta simulación al pretender que la sociedad no está dividida en clases, etnias y grupos”²¹⁵.

Según Canclini, las políticas patrimoniales tienen un efecto aglutinante, homogenizante y de asociación por parte de algunos sectores de la población para sobreponerse a otros. Lo cual no está del todo discordante con lo planteado en las diferentes políticas de salvaguardia en Colombia. El ejemplo de los cantos de vaquería es relevante porque es justamente un plan que es realizado supuestamente desde el campo, pero que en su integridad está redactado por las manos de académicos estatales.

Ahora bien, hay que dejar en claro que los intereses que se disparan alrededor de la tensión entre PCI y proyectos económicos no solo corren por cuenta de los agentes estatales. La apropiación de los diferentes modelos económicos, y los discursos que los componen, por parte de algunas gentes *criollas* también generan relaciones tensionantes:

“También las grandes empresas, que nadie quiere trabajar, por ejemplo, las compañías todo el mundo quiere ganar es harto, no quiere bregar con animales, todos quieren el trabajo más cómodo, hablándolo así. Eso es lo que ha traído en quiebra también lo que es lo del llano, por tantas compañías. Por ejemplo, usted ahorita para arriar un ganado debe de durar 8 días buscando tres hombres, porque todos están comprometidos con la compañía o esperando turno. En una compañía le pagan 40-50 mil pesos lo cual arriando ganado no le pagan sino 30 mil. Entonces se van para donde le pagan mejor, trabajan más cómodo, no tienen peligro de nada, en cambio en esto uno se aruña con la espina, ya le toca caerle a un caño, ya le toca aguantar hambre. Lo cual en la compañía no, tienen todos sus refrigerios bien, todo el mundo busca las comodidades”²¹⁶.

²¹⁵ García Canclini, Néstor. *Los usos sociales del patrimonio cultural*. En: Aguilar Criado, Encarnación (coord.) *Patrimonio etnológico: Nuevas Perspectivas de estudio*. Ed. Junta de Andalucía, Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico. España, 1999. Pág. 17

²¹⁶ Eclicerido. Paz de ariporo. Octubre 2015. (min. 1:10)

Esto mencionado por don Eclicérido es algo que se ha vuelto cotidiano en muchos lugares de los *llanos criollos*. No solo es el hecho de que se modifiquen las formas de subsistencia tradicional, sino que también, hay unos discursos que atraviesan las formas de saberse en sociedad y lo subjetivo. Edgardo Lander comenta que el error trascendental de entender el neoliberalismo solo como una teoría económica, así como lo plantea el PESCU cuando menciona la introducción de nuevas políticas económicas, es que se deja de lado todo el discurso hegemónico que rodea ese modelo civilizatorio.²¹⁷

“Ya en las fincas que quedan en la orilla de los caños existen puentes entonces ya ni canoa tienen, si ya todo es, si lo que digo ya todo el mundo buscamos la práctica, no tanto el modernismo sino la manera de uno no joderse tanto”²¹⁸.

La forma de no joderse tanto, me comentaba don Víctor Espinel mientras pasábamos un río en una canoa hecha por él mismo. La cuestión no solo es económica sino de cómo evitar pasar trabajos difíciles; trabajos que, por demás, son el refugio de una concepción regional del ser bravío, del ser aguerrido, del *ser criollo*.

Considerando que el modelo económico imperante en Colombia ha sido históricamente acompañado por el *Meta-relato* la modernidad²¹⁹, la civilización y el desarrollo²²⁰, se puede pensar que la concepción de “comodidad” y “modernidad” van de la mano. Y que están dicotómicamente dispuestas con las de “trabajo duro” y por lo tanto con la de “criollicidad llanera”.

“(Luz) Y a motivo de eso es que los muchachos se vuelven flojos, porque viven esperando una compañía un salario de compañía, pero no hubieran las compañías no estarían por allá como lo hacíamos primero, tirando pala, callejoniando²²¹ a peinilla, todo. Pero como hay las compañías entonces ahora esperan es puros trabajos de compañías”²²².

²¹⁷ Lander, Edgardo (comp). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, 2000. Pág. 4

²¹⁸ Víctor Espinel Dsc_0180

²¹⁹ “Este meta-relato de la modernidad es un dispositivo de conocimiento colonial e imperial en que se articula esa totalidad de pueblos, tiempo y espacio como parte de una organización colonial/imperial del mundo” Meta-relato universal: que lleva a todas las culturas desde lo primitivo, lo tradicional a lo moderno. La experiencia europea y su especificidad histórico-cultural como patrón de referencia superior y universal. Óp. Cit. Lander. Pág. 10

²²⁰ Escobar, Arturo. *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Ed. Fundación editorial el perro y la rana. Caracas. 2007. Pág. 47- 100.

²²¹ Construir senderos o limpiar espacios de hierbas no deseadas.

²²² Omar Pérez y Luz Marina Gómez, Maní, casanare. Octubre 2014. DSC_ 0347. (min. 2:35)

Claro, Luz Marina Gómez quién durante toda la entrevista no hizo más que hablar con contundencia en contra de los diferentes modelos de vida diferentes al trabajo ganadero tradicional, menciona que el cambio generacional va acompañado de una concepción del trabajo fácil. Trabajo que no estaría disponible si no hubieran llegado las compañías, ante lo cual, los jóvenes estarían en la sabana, trabajando con el ganado, arreglando y ampollándose las manos por el arduo labriego.

En la mayoría de los casos los términos *modernidad* y *modernismo* son usados como sinónimos de la llegada de las comodidades propias de las urbes, las carreteras, los tendidos eléctricos, los transportes motorizados y las migraciones²²³. Este es el resultado de la apropiación de un discurso en dónde la ciudad y las cuestiones propias de ella están dotadas de mayor prestigio civilizatorio; mientras que todo lo relacionado con el campo, la naturaleza y los saberes heredados son concebidos como cuestiones tradicionales.

“Mi hijo puede ser muy llanero pero lo llevo yo a la ciudad, a la universidad y anda prácticamente como el más amigo de ellos, ya alisándose el mechón arriba, va olvidando la tradición”²²⁴.

Así como lo comenta don Jaime Daniel Bona, en la mayoría de los casos la relación primera que se entabla cuando se habla de los cambios es la de la “contaminación”, la intervención de otras formas de vestirse, de gustos musicales, de intereses de vida. Esto al igual que el pensamiento de trabajo cómodo está enlazado con un imaginario de bienestar civilizatorio encarnado en la ciudad.

Desde esta perspectiva los proyectos de salvaguardia del PCI como el planteado por el PESCU no solo encuentra sus límites en sus posibilidades de accionar económico, es decir no solo no tiene posibilidades de frenar el modelo, sino que además cargan con todo el discurso Moderno/Colonial; discurso que al ser replicado por los “portadores” modifica la forma cómo se valora la práctica de cantarle al ganado y lo más intrigante, dificulta la reproducción social, del mantenimiento en el tiempo, de aquellos elementos que se quieren salvaguardar.

²²³[los cantos] “se han acabado por la modernización de los tiempos, la tecnología tiene mucho que ver con las migraciones de muchísima gente colombiana. La invasión de otras culturas a nuestra propia tierra”. Entrevista: Jaime Daniel Bona. Maní casanare. Octubre 2014. Nota de Voz. 002 (min.2:00)

²²⁴ Ibid. (min.3:00)

Se podría mencionar que las relaciones con los proyectos del Folclor también pertenecen a la matriz Moderno/Colonial por lo cual se podrían encontrar más relaciones, de hecho, Josep Martí, menciona que en el pensamiento folclórico la ciudad es dotada de un mayor prestigio civilizatorio y que por lo tanto en la ciudad no hay folclor, solo en el campo²²⁵:

“Lo popular que informa realmente el fenómeno folclórico debe de ser típico, es decir que sea de un tipo especial de grupos sociales que conforman la base de la pirámide demográfica y que se designan como pueblo en una región dada”²²⁶.

Para Javier Ocampo López, el folclor debe de ser sencillo, debe de estar arraigado en el *alma popular*, debe de hablar de la identidad de los pueblos y de sus manifestaciones, que por demás son sencillas, típicas, menudas y modestas.

Aparecen elementos muy similares en los textos sobre patrimonialización y los de folclor. Aunque se utilicen un sin número de eufemismos para intentar distanciar ciertas posiciones “clásicas” con unas “contemporáneas” (como salvaguardar en vez de conservar) la relación que se entabla entre objetos patrimoniales, manifestaciones culturales inmateriales y sus políticas de salvaguardia son las mismas: la cosificación y simplificación de unos elementos que hacen parte de unos universos otros.

Alrededor de todo esto surge la duda, si en realidad el folclor y las políticas de PCI son lo mismo. Es debatible, pero a mi juicio no. Ambos pertenecen a una misma matriz de pensamiento, pero hay algo que distancia los unos de los otros y es lo que Guilles Lipovetzky ha denominado como *los discretos encantos de la política*.²²⁷

Lipovetzky menciona que estas nuevas tendencias en la política contemporánea, hacen parte de una nueva *carta de juego* en la cual se pretende una *descentralización* a partir del impulso de políticas culturales regionales e iniciativas locales, por las cuales el estado logre un descompromiso social a la vez que se “humaniza” el estado y sus instituciones.

²²⁵ *Voces e imágenes en la etnomusicología actual*. Actas del VII congreso de la SIBE Sociedad de etnomusicología. Edición científica José Martí & Silva Martínez. Madrid. 2004. Pág. 411-429.

²²⁶ Guzmán Martínez, Clemencia. *De los carnavales y otras rumbas: Folclor Colombiano*. Grupo editorial Educar. Bogotá. 2007. Pág. 26-27. Citando a Ocampo.

²²⁷ Lipovetzky, Guilles. *La era del Vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Traducción de Joan Vinyoli y Michele Pendax. Cap. I. *Seducción continua*. Ed. Anagrama. Barcelona, 1990.

“se trata de una personalización del presente mediante la salvaguarda del pasado, de una humanización de los objetos y monumentos antiguos análoga a la de las instituciones públicas y relaciones inter-individuales”²²⁸

Así es que, viéndola desde esta perspectiva, los proyectos de salvaguarda del PCI no pretenden “fortalecer” el estado como si lo pretendían anteriores políticas culturales – como la del folclor- sino que pretenden “suavizar” el estado o al menos la imagen que se tiene de él y de sus instituciones.

Algunas reflexiones finales

En realidad este espacio, más que conclusiones, son unas reflexiones finales, porque a mi juicio último apartado del capítulo anterior es un buen espacio por el cual se concluyeron algunas de las cuestiones planteadas desde el inicio del trabajo y no solo se concluyen, sino que se abren algunas preguntas que pretenden dejar al lector con ansias de ser resueltas.

Esa es la intención de este documento, más que solucionar inquietudes, la idea ha sido explorar preguntas varias, abriendo puertas para que al estar abiertas generen más ánimos investigativos a quienes se quieren acercar a la región de los llanos del Orinoco.

Acercarse a los llanos desde diferentes perspectivas permiten, no solo ver los cantos como una manifestación, sino como unas emotividades que atraviesan múltiples esferas sociales y subjetivas, que además están totalmente ligados a las formas de entender un territorio, una naturaleza y una historia.

De eso se trata entender los cantos “en su conjunto”, *la intimidad del corral*, *el mover del canto* y *los cantos contra*, son partes vitales de los cantos que generan conexiones con estas realidades sociales llaneras. Realidades que no son ajenas a los diferentes intereses, ni a los cambios y permanencias de los sistemas económicos imperantes de hoy en día.

Las propuestas de patrimonialización y las contradicciones que puedan suponer al estar relacionadas con cuestiones tradicionales de los pueblos o comunidades, tienen aún un largo camino que recorrer. De modo que este documento está escrito con el objetivo de mantener esta discusión viva, para que las diferentes personas que puedan leer el texto se incentiven al accionar que aún hay mucho que investigar, mucho que explorar y mucho que proponer.

²²⁸Óp. Cit. Lipovetsky. Pág. 26-27

Bibliografía

Adolfo Rodríguez. *El hato tradicional. Resultados de una investigación exploratoria*. Ediciones Sabaneras: Centro de estudios del llano. 1981.

Alan P. Merriam. *Usos y Funciones*. En: *Las culturas musicales, lecturas de Etnomusicología*. 2º edición. Cruces Villalobos, Francisco (coord.) Ed. Trota. Madrid. 2008.

Alberto Baquero (comp) *Los Llanos: Una Historia sin fronteras*. 1er Simposio de Historia de los Llanos Colombo-Venezolanos. Academia de Historia del Meta. Octubre. 1988. Bogotá.

Alberto Baquero Nariño. *Joropo: Identidad Llanera. La epopeya cultural de las comunidades del Orinoco*. Universidad Nacional de Colombia. 1990. Bogotá.

Alberto Martínez Delgado. *Casanare y sus cuatro etapas violentas*. En: Revista Caribabare. Año 1- N°1. Yopal, Mayo de 1989.

Alfredo Molano. *Aljure tenía los ojos amarillos y la mirada horizontal*. En: I Encuentro Colombo-Venezolano de escritores llaneros. *Sobre los llanos*. Asociación Cravo Norte, Fundación para el desarrollo de la Orinoquia. Ed. Mecánica industrial LTDA. Marzo, 1988. Bogotá

------. *Del llano llano*. Distribuidora y Editora Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A. Bogotá, 2008.

Andrea Danute Pérez Radziunas. *Territorio de los cantos de trabajo de llano: Espacialización de una manifestación inmaterial*. Trabajo de grado para optar por el título de Magister en patrimonio cultural y territorio. Pontificia Universidad Javeriana. 2014.

Arturo Escobar. *La invención del tercer mundo. Construcción y de-construcción del desarrollo*. Ed. Fundación editorial el perro y la rana. Caracas. 2007.

Augusto Gómez. *Indios Colonos y Conflictos. Una historia regional de los llanos orientales. 1870-1970*. Siglo XXI Editores. Pontificia universidad Javeriana. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.

Camilo Raxa Camacho. *La música una forma de saber lo sentido*. Revista de Psicología social. 2005

Chiara Bortolotto. *La problemática del patrimonio cultural inmaterial*. En: Revista de gestión cultural. Vol.1. N°1 Pág. 1-22. Octubre del 2004.

Clemencia Guzmán. *De los carnavales y otras rumbas: Folclor Colombiano*. Grupo editorial Educar. Bogotá. 2007. Pág. 26-27. Citando a Ocampo.

David Le Breton. *Por una antropología de las emociones*. Revista Latinoamericana de estudios sobre cuerpos, Emociones y sociedad. N°10. Año 4. Diciembre 2012 – Marzo 2013. Argentina.

Dirección de Patrimonio del Ministerio de Cultura de Colombia. *Plan especial de salvaguarda de carácter urgente*. CANTOS DE TRABAJO LLANO. Ministerio de Cultura, Fundación Erigaie, FUNDASET, CIRPA. 2013.

Edgardo Lander (comp). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, 2000.

Eduardo Fonseca Galán. *Los combatientes del llano 1949-1953*. Universidad INCA de Colombia. Unidad Editorial. Bogotá. 1987.

Fernando Guillén Martínez. *El poder político en Colombia*. Planeta colombiana Editorial S.A. Bogotá. 1996.

Francisca Reyes Díaz. *Esto sí es llano cuñao. Etnografía de un hato en Casanare*. Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales CESO. Facultad de Ciencias, Universidad de Los Andes. Bogotá. N° 83. 2004.

Francisca Reyes. Juanita Escobar. *Silencios. Un llano de Mujeres*. Revista Número Ediciones. Ed. Panamericana. 2011.

Friedrich Nietzsche. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II intempestiva]* Edición, traducción y notas de Germán Cano. Ed. Biblioteca Nueva.

Gabriel Montenegro Perini. *Agroindustria y conflicto armado en el Meta: Palma de aceite en el municipio de Mapiripán (1997-2013)* Trabajo de grado para optar por el título de Politólogo. Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales. Programa de Ciencia Política. Bogotá, 2013.

Gerardo Reichel Dolmatoff. *La cultura material de los indios Guahibo*. En: Revista del Instituto Etnológico Nacional: Vol.1, 1943-1944. Instituto Etnológico Nacional, Bogotá: 1943

Gertulio Vargas Barón. *Marroquin, el Morro Génesis de la ciudad de Yopal*. Diagramación, artes e impresión: Gráficas Carolina Ltda. Yopal, Casanare. 1997.

Guilles Lipovetsky. *La era del Vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Traducción de Joan Vinyoli y Michele Pendax. Cap. I. *Seducción continua*. Ed. Anagrama. Barcelona, 1990

Gustavo de Jesús Nieto Casas. *¿Bandas emergentes o persistencia del paramilitarismo en el oriente colombiano?* Tesis de Maestría. Universidad Externado de Colombia. Bogotá. 2010.

Héctor Púbblo Pérez. *Los aportes de las negritudes a la cultura llanera en el periodo Colonial*. En: Menorías. *Encuentro con la historia de los llanos*. Universidad de los Llanos Orientales. Ed. Juan XXIII. Ltda. Villavicencio, 2011.

Héctor Rucinke Camelo. *Geografía y Ambiente: Enfoques y Perspectivas*. Por Franco María Cristina, Flórez Antonio, Montañéz Gustavo, Rodríguez de Moreno Amanda, Torres de Cárdenas

Rosa. Ediciones Universidad de la Sabana. Bogotá. 1997 Pág. 145-172. Disponible en: <http://educacionyeducadores.unisabana.edu.co/index.php/eye/article/view/472>.

Helena Pradilla. Francisco Ortiz. Visión etnográfica de los llanos Orientales de Colombia. Bogotá. 1984

Hilda Lucia Díaz G. *La cultura llanera un análisis Etno-semiótico*. En: Colombia Orinoco. Fondo para la protección del medio ambiente (FEN Colombia). Director del proyecto: Dario Fajardo Montaña. Editor Académico: Camilo Domínguez. Gráficas LTDA. 1998. Bogotá.

Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. *Geografía humana de Colombia, Región de la Orinoquía*. Romero Moreno, María E. Castro Agudelo, Luz M. Bejarano, Amparo M. Colección Quinto Centenario. Tomo III, Volumen I. Bogotá, 1993.

Jane M. Rausch. Una frontera de la sabana tropical Los llanos de Colombia (1531-1831). Trad. María Victoria Mejía Duque. Banco de la República de Colombia. Bogotá. 1994.

Javier Ocampo López. *Leyendas populares colombianas*. Ed. Plaza & Janes. Bogotá 1996.

Javier Ocampo López. *Los mitos de Metha y Xerira en el descubrimiento y conquista de los llanos*. En: *Llano Adentro. Del pasado al presente*. 2° Simposio internacional de Historia de los llanos y de la Orinoquía Colombo-Venezolana. Tomo I. Centro de Historia del Casanare. Editorial de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, UPTC- Tunja. Yopal, Casanare. 1990.

John Blacking. *¿How Musical is man? Jessie and John Danz Lectures*. University of Washington Press. Seattle and London. Sixth printing. 2002. Printed in USA

José Eduardo Enciso Rueda. *El desarrollo del Hato llanero durante la época de la colonia*. En: *Café, Caballo y Hamaca*. Visión histórica del llano. Compiladora: María Eugenia Romero Moreno. Memorias del simposio desarrollos recientes en la historia de los llanos del Orinoco: Colombia y Venezuela. 47° Congreso Internacional de Americanistas. Nueva Orleans, Lousiana, Estados Unidos de América. Julio 7 al 11 de 1991. Ediciones Abya-Yala. Quito- ECUADOR. 1992.

José Eustasio Rivera. *La Vorágine*. Ed. Universidad Autónoma Nacional de México. Nuestros Clásicos. Ciudad de México. 1978.

José Ignacio Avellaneda Navas. *San Juan de los llanos. La primera ciudad de los llanos orientales*. En: *Los Llanos: Una Historia sin fronteras*. 1er Simposio de Historia de los Llanos Colombo-Venezolanos. Alberto Baquero (comp). Academia de Historia del Meta. Octubre. 1988. Bogotá.

Juan José Prat Ferrer. *Bajo el árbol del paraíso. Historia de los estudios sobre el folclore y sus paradigmas*. Consejo Superior de investigaciones Científicas. Ed. Proyectos y Producciones editoriales S.A. Madrid. 2008.

Julio Arias Vanegas, Julio. *Ganadería, paisaje territorio y región. Una historia ecológica de la Orinoquía colombiana*. Instituto de investigación de recursos biológicos Alexander von Humboldt. Documento inédito. Bogotá, junio 2004.

Karl Ferdinand Appun. *Unter den tropen Wanderungen durch Venezuela, am Orinoco, durch Britisch Guyana und am Amazonenstrome in den jahren 1849-1868*. Publisher: H. Costenoble. Disponible en: https://archive.org/details/bub_gb_CHUCAAAAYAAJ

Luis Caropresse Quintero. *La argentina el devenir de un hato llanero: Ensayo sociológico*. Ed. Gente Nueva. Bogotá. 1988.

Luisa Fernanda Sánchez. *Caracterización de los grupos humanos rurales de la cuenca hidrográfica del Orinoco en Colombia*. Instituto de investigación de recursos Biológicos Alexander von Humboldt. Bogotá. 2007.

María Eugenia Romero Moreno. *Ensayos Orinoquenses*, Ed. Editográficas. Ltda. Bogotá. 1988.

----- Consuelo Sánchez León, Reyes, María Josefa. *El papel de la mujer en la sociedad llanera*. En: *Llano Adentro*. En: *Del pasado al presente*. 2° Simposio internacional de historia de los llanos y de la Orinoquía Colombo-Venezolana. Tomo I. Yopal, Casanare. 1990.

----- *Culturas indígenas y antropología llanera*. En: *Llano Adentro*. Del pasado al presente. 2° Simposio internacional de historia de los llanos y de la Orinoquía Colombo-Venezolana. Tomo I. Yopal, Casanare. 1990.

----- *Encuentro de dos sabios: Ser indígena en el Llano del próximo milenio*. En Colombia Orinoco. Ed, FONDO FEN. Bogotá. 1998.

María Eugenia Londoño Fernandez. *Y la memoria se hizo música*. Contribuciones de la Universidad de Antioquia al conocimiento. Legado del Saber. Agosto. 2002. Medellín.

María Mercedes Ortiz. *Limpiar las sabanas de serpientes, tigres e indios: la frontera llanera en La vorágine de José Eustasio Rivera*. Palimpsestvs: Revista de la Facultad de Ciencias Humanas; No. 5 1657-5083. Universidad Nacional de Colombia. Disponible en: <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/palimpsestvs/article/view/8072>.

María Teresa Cristina. *Literatura en la conquista y la colonia*. NHC. Tomo I. ed. Planeta.

Maya Lorena Pérez Ruiz. *Patrimonio material e inmaterial: Reflexiones para superar la dicotomía*. En: Consejo nacional para la cultura y las Artes. *Patrimonio cultural y turismo*. Cuadernos 9. Patrimonio Cultural oral e inmaterial. La discusión está abierta. Antología de textos. Primera Edición. México.

Miguel Ángel Marín. *Del Folclor llanero*. Ed. ECOE. Bogotá. 1979

Miguel García Bustamante. *El Camino real a san Juan de los Llanos*. En: *Caminos reales de Colombia*. Lozada, Mariado (ed. académico) Directores del proyecto: Pilar Moreno de Ángel, Jorge

Orlando Melo. Parte II. *Tradición y continuidad. Caminos reales y caminos republicanos*. Capítulo XIV. *A los llanos de san Juan y san Martín*. Ed. Fondo FEM Colombia. Bogotá, 1995.

Néstor García Canclini. *Ni folclórico ni masivo ¿Qué es lo popular?* Doc. En PDF: *Infoamérica*. http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/garcia_canclini1.pdf.

-----*. Los usos sociales del patrimonio cultural*. En: Aguilar Criado, Encarnación (coord.) *Patrimonio etnológico: Nuevas Perspectivas de estudio*. Ed. Junta de Andalucía, Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico. España, 1999.

Oscar Gonzalo Londoño Díaz. *Colonización del Ariari (1950-1970) Aproximación a una historia regional*. Ed. Siglo XX. Centro de estudios Sociales para el desarrollo de los Llanos. CENESOLL. Villavicencio. 1989.

P. Joseph Gumilla. *El Orinoco Ilustrado*. Historia Natural, civil y geográfica de este gran río. Ed. ABC. Bogotá, 1955. Primera edición. 1741. Con licencia. En Madrid: Por Manuel Fernández, Impresor de la reverenda cámara apostólica, en su imprenta, y librería, frente la cruz de puerta cerrada.

Manuel María Paz. *Acuarela: Llaneros herrando ganado i recortándole las orejas*. Provincia de Casanare 1856. *fc_corografica_25*. Archivo JPG. Disponible en: http://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/2964/0

Pompilio Delgado Omaña, Pompilio & Ottorino Sánchez Tocaria. *Caribabare. Historia de los Llanos del Orinoco (1500- 1995)*. Ed. Horizonte Llanero Ltda. 1995.

R. Del Valle Méndez Gutierrez. *El Espacio de la Geografía Humana. Geografía Humana*. En: Puyol, R.; Estébanez, J.; Méndez, R. *Geografía humana*. Madrid, 1998. Cátedra.

Ramón Páez. *Wild scenes in South America, or, Life in the Llanos of Venezuela 1848*. Charles Scribner and Company, publisher. New York, 1862. Disponible en: <https://archive.org/details/scenesinsouthamer00pezr>

Renan Silva. *República liberal, intelectuales y cultura popular*. Capítulos: República liberal y Cultura popular en Colombia, y Reflexiones sobre Cultura Popular, a propósito de la Encuesta Folclórica Nacional de 1942. Ed. Carreta Editores. 2005.

Robert David Sack. *Homo geographicus: a framework for action, awareness, and moral concern*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 1997

Rosini Rosendo Portaccio Fontalvo. *El Folklor musical de la cultura llanera*. Colecciones Creativas editorial. Universidad colegio mayor de Cundinamarca. 2003. Bogotá

Ruchard Longeville Vowell. *Campaigns and cruises, in Venezuela and New Grenada, and in the Pacific ocean, 1817 to 1830. And sketches of the west coast of South America, also Tales of Venezuela, illustrative of revolutionary men, manners and incidents*. Longman & Co. Printed By H.

E. Carrington, Chronicle office, bath. London, 1831. Disponible en: <https://archive.org/details/campaignsandcru03vowegoog>

Santiago Mora Camargo. Inés Cavellier de Ferro. *Guayupes y Achaguas: Siglo XVI*. En: *Los Llanos: Una Historia sin fronteras*. 1er Simposio de Historia de los Llanos Colombo-Venezolanos. Alberto Baquero (comp). Academia de Historia del Meta. Octubre. 1988. Bogotá.

Sobre los llanos. I encuentro Colombo- Venezolano de escritores llaneros. Fundación Cravo norte. Fundación para el desarrollo de la Orinoquía. Ed. Foto Mecánica Pág. 47.

Sociedad iberoamericana de Etnomusicología. *Voces e imágenes en la etnomusicología actual*. Actas del VII congreso de la SIBE Sociedad de etnomusicología. Edición científica Josép Martí & Silva Martínez. Madrid. 2004.

Susana Castellanos de Zubiría. *Mujeres perversas de la historia*. Ed. Norma. Bogotá. 2008.
Susana Irigaray Soto. *Patrimonio cultural inmaterial*. En: Cuadernos de Entología y Etnografía de navarra. (CEEN), N° 88. 2003.

Temis Perea Pedroza. *De la tradición y el mito a la literatura llanera*. Ed. Suministros educativos. 1993. Bogotá.

Timothy Rice. Hacia la remodelación de la Etnomusicología. En: Las culturas musicales, lecturas de Etnomusicología. 2° edición. Cruces Villalobos, Francisco (coord.) Ed. Trota. Madrid. 2008.

UNESCO. Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. París, 17 de octubre del 2003

Vega Vargas, Manuel - Coordinador. Ó Loingsigh, Gearóid. *Por dentro e' soga. Una mirada social al Boom petrolero y al fenómeno transnacional en Casanare*. Tomo I. COSPACC 2010. Ediciones desde abajo. Bogotá. 2010.

Víctor Daniel Bonilla. La colonización del Meta y sus problemas. UNAL. 1967

Yarisma Unda Socorro. *El espacio y la cultura llanera*. En: *Por Los Caminos del Llano*. A través de su historia. 3er Simposio internacional sobre historia de los llanos Colombo-Venezolanos y la Orinoquía. Editorial de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, UPTC – Tunja. 1992.

Canciones y poemas musicalizados

Aries Vigoth. Álbum: *El romántico del Llano*. Pista n° 1: *Predestinación*. Discografía: Discos Fuentes. Marzo, 2015.

Arnulfo Briceño. Álbum: *Ay Mi llanura*. Discografía: Vibra Music Entertainment. S.A.S. Septiembre del 2006.

Arnulfo Briceño. Álbum: Tributo Al Llano. CD. I. Pista n° 15. *La Toma de Páez*. 1999

Héctor Paul Vanegas. *Ser llanero cuesta caro*. Cantado y declamado por Juan Harvey Caycedo.

Héctor Paúl Vanegas. *El caporal y el espanto*. Cantado y declamado por el Artista Juan Harvey Caicedo.

Ignacio Ventura Figueredo Altuve “el indio Figueredo”. LD Música de Venezuela Popular-folclórica. Producido por Oswaldo Lares. OLP1-OLP2. LD 1 – Lado A – Track 6. Caracas. 1969.

John Alan Lomax, and Harry Stephens. *The Night Herding Song*. Library of Congress, 1952. Audio. Retrieved from the Library of Congress, <https://www.loc.gov/item/ihas.200197221/>.

John Alan Lomax. [World Library Of Folk And Primitive Music](#) – Volume IX. Sello: [Columbia Masterworks](#) – KL 212. Formato: [Vinyl](#), LP, Compilation . Serie A Banda 3.

Orlando “el Cholo” Valderrama. Álbum: *Caballo!* Fecha de publicación: 2008 Discográfica: Vibra Music Entertainment S.A.S. Premios: Premio Grammy Latino al Mejor Álbum Folclórico.

Orlando “el Cholo” Valderrama. *Llanero si soy llanero*. Álbum: *Cuanto te quiero muchacha*. Julio de 1997. Discográfica: Discos El Copey E.U

Reinaldo Armas. Álbum: *La muerte del Rucio Moro*. Pista n°8: *Quince años*. Discográfica: Vibra Music Entertainment S.A.S.

Simón Díaz. *Tonada del Tormento*. Álbum: *Cuenta y canta*. Vol. I. Discografía: Palacio. Noviembre de 1994. Pista N° 5.

Víctor Espinel “Gallo Giro”. Álbum. *Llanero ciento porciento*. Compuesto e interpretado por “Gallo Giro”. Soni-Men Estudios. Paz de Ariporo, Casanare. 2013.

Walter Silva. Álbum: *Llano Querido, Mi llano*. Pista n°8: *El chino de los Mandados*. Discográfica: Vibra Music Entertainment S.A.S.