

Espantos y cruzados: espectros, guerra y temporalidades en los Llanos Orientales de Colombia

Espantos *and* Cruzados: *Spectres, War, and Temporality in the Colombian Eastern Plains*

Espantos e cruzados: *espectros, guerra e temporalidade nos Llanos Orientales da Colômbia*

Recibido: 08/03/2024 • Aprobado: 23/09/2024 • Publicado: 01/01/2025

Johanna Pérez Gómez

London School of Economics and Political Science, Londres, Reino Unido

j.perez-gomez@lse.ac.uk

<https://orcid.org/0009-0007-1055-3169>

Resumen

El artículo describe cómo los relatos de espantos, espectros de los Llanos Orientales colombianos, aparecen junto a referencias a los cruzados, combatientes paramilitares que conjuraban poderes antibalas a través de la brujería. La coexistencia de estos relatos en los espacios de oralidad muestra cómo la guerra, evocada en la figura del cruzado, se superpone al mundo pastoril centrado en el trabajo con ganado, escenario de los encuentros con espantos. El artículo ofrece una mirada a las tensiones manifiestas en esta superposición, las cuales se originan en el impacto de la guerra paramilitar en las nuevas generaciones de llaneros, que transformó paisajes físicos, mundos simbólicos y formas de relacionarse con el pasado y el presente de la región.

Palabras claves: espantos, narrativa, silencio, nostalgia, mística, guerra paramilitar

Abstract

The article describes how the tales of *espantos*, spectres from the Colombian Eastern Plains, appear alongside references to the *cruzados*, paramilitary fighters who conjured bulletproof powers through sorcery. The coexistence of these narratives in

oral traditions reveals how the war, as embodied in the figure of the *cruzado*, overlaps with the pastoral world centered around cattle work, the setting for encounters with *espantos*. The article provides an insight into the manifest tensions in this overlap, which arise from the ways in which new generations of inhabitants of the Plains were affected by the paramilitary war. This one not only transformed physical landscapes but also symbolic worlds and ways of relating to the past and the present of the region.

Keywords: *espantos*, narrative, silence, nostalgia, mysticism, paramilitary war

Resumo

O artigo descreve como os relatos de *espantos*, espectros dos Llanos Orientales colombianos, aparecem junto a referências aos *cruzados*, combatentes paramilitares que conjuravam poderes à prova de balas através da bruxaria. A coexistência desses relatos nos espaços de oralidade permite observar como a guerra, evocada na figura do *cruzado*, se sobrepõe ao mundo pastoral centrado no trabalho com gado, cenário dos encontros com *espantos*. O artigo oferece um olhar sobre as tensões manifestas nessa sobreposição, as quais se originam nas formas como as novas gerações de *llaneros* foram impactadas pela guerra paramilitar. Esta não apenas transformou paisagens físicas, mas também mundos simbólicos e formas de se relacionar com o passado e viver o presente da região.

Palavras-chave: *espantos*, narrativa, silêncio, nostalgia, misticismo, guerra paramilitar

Introducción

Durante la etnografía que realicé para mi tesis doctoral¹, participé en reuniones sociales como festivales, cumpleaños, paseos, ferias y fiestas familiares y comunitarias en el municipio de San Martín de los Llanos, en el departamento del Meta (figura 1). En estas ocasiones, casi siempre se abría un espacio para contar historias. Por lo general, los hombres mayores narraban anécdotas y cuentos sobre los espectros de los llanos, conocidos como *espantos*. Otros hablaban sobre una clase distinta de seres: los *cruzados*, combatientes que adquirieron poderes sobrenaturales a través de rituales de brujería y que fueron populares durante los tiempos más álgidos de la guerra paramilitar en la región. A simple vista, parecía que espantos y cruzados no pertenecían al mismo mundo sobrenatural. Los primeros forman parte de las historias folclóricas que describen la vida en el llano rural, mientras que los segundos están relacionados con relatos de guerra que bien podrían aplicarse a todo el país. A pesar de la disonancia, espantos y cruzados se mencionan en los mismos espacios de oralidad, lo que pone de manifiesto

1 Mi tesis doctoral explora algunas de las prácticas de brujería usadas por paramilitares en los llanos colombianos (Pérez Gómez 2022).

las tensiones entre las diferentes experiencias de las personas que asisten a estas reuniones, una mezcla de familias extensas y vecinos. En este escrito, presento algunos elementos para entender estos espectros y seres, y las tensiones que revela su coexistencia en los espacios de oralidad llaneros.



Figura 1. La región de los Llanos Orientales de Colombia, compuesta por los departamentos de Meta, Casanare, Vichada y Arauca

Fuente: Asociación Empresarial en Pro del Desarrollo de la Orinoquia (Prorinoquia).

Esta etnografía explora las consecuencias profundas de la guerra paramilitar a partir de un análisis de los relatos sobrenaturales sobre espantos y cruzados como narrativas orales. Estas últimas no son meramente construcciones lingüísticas, sino formas de comprensión de la realidad, instrumentos cognitivos que, al organizar la experiencia, instituyen lo que es real (Blair Trujillo 2008, 19-24; Graeber 2007, 380; Rosaldo 2000, 153-169). El antropólogo Renato Rosaldo (2000) señala que la narrativa no se compone solo de las intenciones y el “punto de vista” de quienes la elaboran. También está formada por los espectadores, quienes la decodifican con sus expectativas, conocimientos y experiencias. Las narrativas son construcciones colectivas que en la oralidad se configuran a partir de formas de escucha e intereses que emergen en los espacios de reunión social (Blair Trujillo 2008). Ellas implican la capacidad de comprender la acción humana, y exigen entender a sus protagonistas y sus intenciones. Esta perspectiva intersubjetiva, adoptada por David Graeber (2007) en Madagascar, aborda los relatos como *actos de narrar* y no como productos o contenidos, y plantea preguntas sobre lo que ocurre con los narradores y sus audiencias.

Antes de continuar, es necesario puntualizar algunos aspectos de esta guerra. Aunque hay diferencias regionales, muchos grupos paramilitares surgieron en la década de 1960. En este periodo, las élites locales y nacionales, siguiendo la retórica contrainsurgente de la época, financiaron y entrenaron grupos armados para combatir a las guerrillas comunistas, que se expandieron en la mayor parte del territorio nacional. Desde 1980, estos grupos adquirieron notoriedad por su participación en las ganancias generadas por el narcotráfico, con lo que desarrollaron un poder económico y militar superior al de otros grupos similares en Latinoamérica (Tate 2011). Dicho poder les permitió apropiarse de vastas extensiones de tierra, monopolizar las economías del contrabando y el narcotráfico, e influir en decisiones de Gobiernos locales. Impusieron órdenes normativos, eliminando lo que consideraban personas indeseadas para la sociedad y atacando a quienes se interponían en su camino de apropiación de capital, como defensores de derechos humanos y líderes comunitarios (Cívico 2016; Gill 2016; López Hernández 2010; Tate 2011; Taussig 2005). En palabras de la analista política Jasmin Hristov, en su libro *Sangre y capital*, los paramilitares, a punta de todo tipo de violencias, acumularon no solo capital, sino una enorme “deuda con la humanidad” (2009, 103-127)².

La guerra paramilitar alcanzó un punto álgido entre 1990 y 2000, años que corresponden al tiempo en que cientos de cruzados andaban en los llanos. Los

2 Todas las traducciones son propias.

cruzados eran combatientes de carne y hueso que se sometieron a rituales de brujería y, aunque existieron en otros grupos armados (cf. Ruiz García 2016), fueron populares entre los paramilitares de la región. En los relatos sobre comandantes paramilitares recopilados por Zabala (2009), ninguno los menciona, excepto Don Mario, quien dedica nueve páginas a narrar los eventos sobrenaturales que presenció en los llanos. Las alusiones a los *cruzados* recapitulan escenas de la descomunal violencia vivida en los tiempos más intensos del conflicto. Estas nos permiten entender el *más allá* de los cambios que produjo la política de *sangre y capital* en la región, a través de un enfoque distinto al que encontramos en la descripción de las violencias y la gobernanza de los grupos paramilitares de otras etnografías, como las de Madariaga Villegas (2006), Campuzano (2013) y Cruz, Díaz y Moreno (2009), en las zonas de Urabá, Antioquia y Bogotá, respectivamente.

Estas consideraciones surgen del trabajo de campo realizado en San Martín de los Llanos, municipio que abarca tanto un casco urbano como diversas zonas rurales. Este pueblo acogió paramilitares desde principios de 1980 y fue su centro de operaciones en la región entre 1990 y 2000. Desde allí, estos grupos desplegaron operativos militares, administraron rutas de comercio de cocaína, organizaron el reclutamiento y construyeron campos de entrenamiento para incrementar su pie de fuerza (“Estructura paramilitar del Bloque Centauros y Héroes del Llano y del Guaviare” 2016, cláusulas 611 y 810; Zabala 2009, 34). San Martín tuvo presencia permanente de paramilitares en estas décadas, pues era un lugar estratégico porque conectaba la capital del país, Bogotá, con la selva del Guaviare, las sabanas del Meta y el Vichada, y las estribaciones de los Andes orientales. Además, era un sitio de importancia simbólica como eje de colonización de los territorios del Vichada y el Guaviare (De Calazans Vela y Molano 1988; Rausch 1999, 158-161)³.

Mi investigación doctoral me llevó a este histórico municipio para explorar la relación entre guerra y brujería. Me instalé en San Martín con la fortuna de conocer a una familia que ha vivido allí por generaciones, y llevé a cabo un trabajo etnográfico entre 2017 y 2018 con entrevistas abiertas y observaciones entre las personas del pueblo, incluidos paramilitares desmovilizados y sus familias, así como “conocedores del llano”, de quienes hablaré más adelante. Las preguntas que hice sobre brujería a esas personas me ayudaron a establecer la importancia de los cruzados en las experiencias de guerra dentro y fuera de los grupos paramilitares.

3 Las observaciones de este artículo se realizaron en el territorio de San Martín, desde donde se hace referencia a los llanos en general. Es necesario comparar con otras zonas llaneras para tener una mejor comprensión sobre los estragos de la guerra paramilitar en la región.

Así, registré en mis diarios de campo las menciones a estos combatientes a prueba de balas, incluyendo cómo eran nombrados en los espacios familiares, vecinales y comunitarios. De esta forma, identifiqué quiénes, para mi sorpresa, no hablaban de los cruzados.

En la primera parte de este escrito, explico cómo los espantos envuelven una forma de experimentar los llanos a partir del trabajo con el ganado y, seguidamente, exploro cómo estos espectros comparten escena, en la oralidad, con los cruzados. La reflexión plantea preguntas sobre la incursión de estos últimos en la oralidad relacionada con la guerra paramilitar, su violencia y las transformaciones que ocasionó en los paisajes y modos de vida llaneros.

El silencio de los criollos

La inquietud que guía este artículo nace de una sencilla observación: los criollos —como llaman los llaneros a los vaqueros experimentados y sabedores— poco aludían a la guerra paramilitar y casi nunca a los cruzados en espacios públicos de reunión. Los términos *criollo* y *criolla* se refieren a sabedores del llano y sus oficios pastoriles, historia, artes, tradiciones orales y culinarias, entre otros aspectos. Si bien toda la gente a la que apelan estas palabras es llanera, no todo llanero es socialmente reconocido como criollo.

Pasé buena parte de mi trabajo de campo hablando con criollos y criollas porque mis interlocutores en San Martín constantemente me remitían a su autoridad para hablar de “todo lo llanero”. Su reticencia para hablar de los cruzados llamó mi atención, ya que estos sabedores —por lo general, hombres mayores— son por excelencia los contadores de historias⁴. También, porque los llanos ocupan un lugar destacado en el imaginario colombiano como una tierra de poderosa hechicería y misteriosas apariciones (Bjork-James 2015; Rausch 1999 y 2008). Para mí, no era claro por qué aquellos socialmente reconocidos como guardianes de la tradición oral no hablaban de los seres sobrenaturales de la guerra.

A los criollos, que guardan silencio sobre los cruzados, les gusta sin embargo hablar de sus travesías en el llano. El telón de fondo de estas historias es lo que los llaneros llaman *trabajo de llano*, una forma estacional y extensiva de pastoreo

4 Las mujeres criollas saben de baile, música y cocina, y las que conocí saben de *rezos* u oraciones para curar todo tipo de males y prevenir peligros. Aunque ellas usualmente no son contadoras de historias, menos en espacios de reunión, en mis conversaciones privadas también encontré que difícilmente hablaban de la brujería en la guerra.

de ganado vacuno forjada en las planicies colombo-venezolanas. De acuerdo con mi amigo criollo José⁵, el trabajo de llano incluye el pastoreo o *arreo*, el traslado de los grupos de reses o caballos en sus pastos, el suministro de sal y la segregación o reunión de los rebaños, entre otras actividades. José, además de vaquero experimentado, es poeta, cantante, compositor y trabaja en uno de los últimos ranchos ganaderos de la zona, conocidos como *hatos*. De su mano aprendí a montar a caballo para acompañar a los vaqueros en el arreo dentro del hato que él administra; a través de esa experiencia entendí el prominente lugar del trabajo con el ganado en todo lo llanero, empezando por su música —que incorpora sonidos, formas compositivas y letras que transmiten el mundo de experiencias de las labores con el ganado—, sus bailes, la cultura material, las expresiones cotidianas y formas de tradición oral. El trabajo de llano no solo es un modo de producción que ha definido la historia socioeconómica de la región, sino una forma de pastoralismo con su propio encanto bucólico.

Las historias de travesías se desarrollan en las experiencias de los viajes de arreo. En mis conversaciones con vaqueros, como se conoce a quienes trabajan con el ganado, escuché cómo nadaban en ríos torrenciales, derribaban toros, montaban furiosos caballos o disparaban con pistola a agresivas anacondas. Estas narrativas, a la vez heroicas y humorísticas, son parte esencial de las tertulias criollas e imprescindibles en los libros de folclor, las canciones llaneras y las novelas ambientadas en los llanos⁶. Las travesías durante el trabajo de llano que relatan los vaqueros contienen historias de espantos. Aunque la mayoría de los llaneros las cuentan, me decía la gente que los criollos, por lo general vaqueros experimentados, son los que más *saben* de espantos porque han viajado a lo largo y ancho de los llanos y han tenido encuentros cercanos con ellos. Durante mi tiempo en los llanos, pasé incontables horas escuchándolos contar acercamientos con la Sombrerona, la Tejedora, el Silbón, Juan Machete, la Sayona y otros más. Como colombiana familiarizada con las historias de espantos, espectros terroríficos característicos del folclor sudamericano, me sorprendió la forma en que los llaneros afirman tener una relación cercana con ellos.

Los relatos de espantos en los llanos se encuentran en la música y se celebran en las fiestas. En San Martín, por ejemplo, hay un desfile en abril llamado la Fiesta de los Espantos, en la que los actores se disfrazan para representar a espantos famosos.

5 Salvo dos notables excepciones, las personas mencionadas en este artículo han sido anonimizadas.

6 Como las luchas con “tigres” o con el jaguar descritas por Chaquena (1986, 96), o las canciones llamadas corridos que immortalizan las hazañas de los vaqueros.

Estos se pasean haciendo bromas al público, mientras un narrador recita la canción de la que toma el nombre el desfile. La autoría de la canción es hoy debatida entre compositores criollos que, en una conversación personal, me explicaron que los espantos son tan característicos del llano como los vaqueros. Hablar con los criollos me hizo apreciar el corpus de canciones, poemas, obras folclóricas y literarias en los que se afirma un vínculo entre espantos y vaqueros⁷. Un ejemplo lo podemos encontrar en *Doña Bárbara*, una de las novelas de Rómulo Gallegos ambientadas en los llanos:

Bajo los techos de los caneyes [ranchos] o encaramados en los tramos de las puertas de los corrales, siempre hay entre los vaqueros alguno que hable de los espantos que le han salido [...]. La vida andariega del encaminador de ganados y su imaginación vivaz suministraban mil aventuras que narrar, a cual más extraordinaria. ¿Muertos? A todos los que salen desde el Uribante hasta el Orinoco y desde el Apure hasta el Meta [véase figura 1], les conozco sus pelos y señales —solía decir [uno de los vaqueros de la novela] y si son los otros espantos, ya no tienen sustos que no me hayan dado. (Gallegos 1985b, 49-50)

Al igual que la novela *Cantaclaro* del mismo autor (Gallegos 1985a) y *Las guaji-biadas* de Silvia Aponte (2005), también ambientadas en los llanos, *Doña Bárbara* retrata a los espantos como espectros centrales en la narrativa de la región. El pasaje anterior los describe como parte de la “imaginación vivaz” de los vaqueros, fuente de la tradición oral que se desarrolla en la socialidad de los hatos. Para el llanero, los espantos pertenecen al acervo de experiencias adquiridas trasegando las llanuras y compartiendo vivencias en el hato.

A lo largo de mi estancia en San Martín, fue evidente que los espantos no eran espectros ordinarios. Por un lado, no eran apariciones de personas localmente importantes en el pasado, como lo son, por ejemplo, los espectros de los amos de las plantaciones esclavistas en el Valle del Cauca que describe Michael Taussig (1980) en su libro sobre la presencia del diablo en las sociedades campesinas bajo procesos de modernización económica. En ese caso, los espantos son espectros del pasado esclavista, que habitan las casas y territorios de las haciendas de caña de azúcar de la región, y recuerdan cómo la emancipación de la esclavitud implicó una inversión de valores de acuerdo con la cual lo noble, como los amos de las

7 Por ejemplo, las composiciones poéticas sobre el Silbón, el ánima de santa Elena, el Leñador Perdido, el Caporal y el Espanto, Florentino y el Diablo, y las leyendas del Uverito y Juan Machete (figura 2).

plantaciones, se volvió maldito. El trabajo de Taussig (1980) demuestra que los espantos, a veces con nombre propio, son parte de la comprensión de la historia en la región. Esta idea permea otros trabajos, como el de Luis Alberto Suárez Guava (2009) sobre las cosmologías del centro del país. Suárez describe la estrecha conexión entre el personaje Juan Díaz, el mohán del mismo nombre, el cerro y el Nevado del Ruiz en el Tolima. Detallando estas conexiones, el autor explica la importancia de estos espectros en las relaciones de los habitantes con sus paisajes y las memorias de la región, los cuales median las explicaciones del evento catastrófico de la tragedia de Armero, causada por la explosión del volcán Nevado del Ruiz en 1985. Sin profundizar más en su argumento, podemos concluir que los espantos son espectros que forman parte significativa de la historia de un territorio (cf. Garzón Martínez 2019).



Figura 2. Juan Machete. Parte de la colección de esculturas que representan a los espantos, ubicada en el parque Malocas, lugar turístico de Villavicencio, la capital del Meta. Juan Machete deambula por los llanos tras pactar con el diablo

Fuente: Neotours - CC BY-SA 4.0. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Juan_Machete.jpg

A diferencia de otras regiones, en el llano, los espantos no tienen origen en personajes del pasado ni están atados a accidentes geográficos específicos, como montañas, lagos o ríos, o a lugares, como casas, fincas o caminos. Muchos de ellos son humanoides cuya procedencia es incierta y cuya vida es *inquieta*, pues andan vagando por las sabanas abiertas. Al igual que los vaqueros, estos espantos son *trashumantes*, palabra que designa el vínculo entre pastoreo y movimiento humano a través del espacio (en un territorio) y el tiempo (durante temporadas). La vida nómada de los vaqueros respondía al trabajo estacional en las ganaderías extensivas. Aunque su trashumancia se ha profesado como un amor por la libertad plasmado en canciones, poemas y literatura (cf. Restrepo 1970, 159), en última instancia fue ventajosa para quienes acumularon tierras en el siglo XIX (Arias 2017, 31-32). Los vaqueros no tenían como interés amasar propiedades, sino conocimientos y destrezas a través de una ética de trabajo en la que ser buen vaquero se equiparaba con ser un trabajador diestro y osado. Ellos son la fuerza vital que produjo una sociedad pastoril a través del trabajo de llano y los espantos son su cámara de resonancia espectral. Tanto vaqueros como espantos tienen por casa los llanos enteros: “desde el Apure hasta el Meta”, como dicen en *Doña Bárbara*.

Los relatos de espantos, ocurridos en espacios en ocasiones informales, rara vez aluden al origen de estas historias, como lo hacen los libros del folclor, en los que los protagonistas son descritos como seres malditos por cometer terribles pecados. El Silbón, por ejemplo, es el espíritu de un hijo que mató a su padre y se comió sus tripas, y la famosísima Llorona mató a sus propios hijos. Con alguna variación, los espantos definen el pecado como la transgresión de las normas de parentesco y los roles convencionales de género. Este origen explica sus comportamientos como espectros que castigan a quienes infringen el orden moral, como “malos” esposos o hijos desobedientes. Por razones de espacio, no voy a profundizar en la forma en que los espantos evocan la noción de pecado en la moral cristiana y traen a la mente el cosmos mestizo que se origina en la colonización católica de la llanura, la cual se dio paralelamente a la introducción del trabajo pastoril en los grandes hatos del siglo XVIII (Gómez L. 1998; Rausch 1984). Solo basta decir que estos pecadores no adquieren formas religiosas, como sí lo hacen las ánimas del purgatorio y algunos santos populares (cf. Losonczy 2001).

Los relatos de espantos describen encuentros con estos espectros en sabanas, bosques, ríos, caminos, hatos y lagunas, que se le presentan al vaquero en sus recorridos por el llano. Los narradores usan el misterio y, a la vez, el humor para poner a prueba la credulidad de ambos, los protagonistas de sus cuentos y la audiencia. Esta actitud la observé por primera vez durante las conversaciones

en el cineclub que ayudé a organizar con la biblioteca municipal. Este espacio de esparcimiento fue concertado con la bibliotecaria e hizo parte de las actividades de campo que ampliaron mis redes en el pueblo. Coordiné varios ciclos sobre una variedad de tramas que no tenían que ver con mi investigación, excepto el de Halloween, dentro del cual proyectamos películas sobre brujería. A la presentación de la película *La Llorona* asistieron personas de distintas edades y criollos a los que invité para la ocasión. Tras la proyección, estos últimos intervinieron contando historias de espantos. “La Sombrerona”, “La Tejedora”, “El Silbón”, “El carro fantasma”, “El Ánima Sola” y “El Hombre Hojarasca” fueron seguidos por historias en las que los protagonistas creían haber visto u oído un espanto, para descubrir más tarde que se trataba de un pájaro o un caballo que se rascaba el lomo en una posición extraña. Estas leyendas se metamorfosearon en anécdotas sobre elaboradas travesuras para hacer creer a alguien que había visto u oído un espanto. Los giros en la narración de los criollos creaban un ambiente de incredulidad acentuada, en el cual los espantos se convertían en simples cuentos, pero engendrar cuentos se convertía en el verdadero poder de los espantos.

Con el tiempo aprendí que, para los criollos, cuando se trata de espantos, establecer lo que es “real” resulta intrascendente. José, mi amigo criollo, me dijo una vez, mientras discutíamos sobre por qué no se consideraba un buen narrador: “Bueno, tal vez por eso nunca me topé con un espanto ni nunca se me ha aparecido nada extraño, ¡no soy bueno contando historias!” (entrevista personal, 2017). Aunque, cuando lo escuché, me eché a reír, pues su razonamiento me parecía absurdo, con el tiempo comprendí el significado de su reflexión. Los llaneros como José difuminan constantemente la línea que separa el creer y el hacer creer en sus narraciones, un movimiento que es también parte de su sentido del humor⁸. En lugar de descartar sus actitudes hacia los cuentos de espantos como contradicciones que demuestran que ellos realmente no “creen” en estos, considero que la forma en la que disponen la incredulidad es fundamental para penetrar en la importancia de los espantos. Para los criollos, estos seres son tan reales como su mundo pastoral.

Es importante aclarar que este mundo no solo se refiere a las actividades de la vida rural en los llanos, sino al proceso de naturalización de la ganadería

8 Por ejemplo, las narraciones conocidas como *cachos*, relatos exuberantes que la gente cuenta para pasar el rato, cuyo objetivo es mezclar realidad y ficción para poner a prueba la credulidad del público. Un cacho comienza como una anécdota, pero se vuelve cada vez más surreal, pasando de lo inverosímil a lo ridículo y lo esperpéntico, con tal rapidez que no queda más remedio que reírse. Una recopilación de estos cuentos puede encontrarse en Riaño (2019).

extensiva desarrollado por siglos (figura 3). Este proceso se explica ante todo por la manera como se ha escrito la historia de la región. Según Lina Marcela González Gómez (2015), los llaneros han sido prolíficos en la producción de estudios históricos y sociológicos, en su mayoría relatos descriptivos sobre su *forma de vida*, pero carentes de una revisión rigurosa de las fuentes y del pensamiento historiográfico. Básicamente, hasta hace dos décadas se aplicaba la fórmula según la cual “la región se explica sola” (González Gómez 2015, 115)⁹. Para una historiadora como González, su trabajo es precisamente un intento de corregir esta *autoevidencia*, considerada como un *límite interpretativo* (Rueda Enciso 1988) para entender la región. Así como otros revisan la historia regional para dar cuenta de las experiencias de frontera (Rausch 2006), el trabajo de González Gómez (2015, 23) describe la *heterotopía* del llano, esto es, la diversidad ecológica, la ocupación discontinua del espacio y la multiplicidad de procesos políticos en el territorio de San Martín. La heterotopía se plantea en contraposición a la popular visión homogeneizadora de la región como “la Orinoquía esteparia” (Baquero Nariño 2004, 12), imagen que se multiplica en la historiografía autorreferencial de los llanos. Aunque esta corrección es vital para el progreso del conocimiento académico, no podemos descartar esta autoevidencia solo como un límite. Por el contrario, es dicente de la mistificación acaecida en los procesos históricos que unieron el territorio más extenso de Colombia, fusionando los departamentos desde Arauca hasta Meta (véase figura 1), sus poblaciones urbanas y rurales, y conectando a pobres y ricos en un modo de vivir sustentado en el trabajo con el ganado. Esta actividad transformó la ecología de la región, definió el sistema de tenencia de la tierra y los modos de ocupación territorial, en la medida en que vinculó a una población dispersa a través de caminos para el transporte de ganado, mercancías, personas y noticias¹⁰.

9 Esta tendencia se ha invertido en los últimos veinte años. Recientemente, los científicos sociales han mirado al territorio para entender el papel de la ganadería en la transformación ecológica y social de la región (Arias Vanegas 2004), las políticas que diferencian al Meta de los departamentos de Casanare, Arauca y Vichada (Rausch 1999), las tensiones entre las dinámicas rurales y urbanas en los llanos (Rausch 1999 y 2006), y, en general, la emergencia de la región dentro del Estado nación colombiano (González Gómez 2015).

10 La frontera de los llanos es otra forma de interpretar la historia de la región que se remonta a la confrontación de los colonos con los remanentes de los pueblos indígenas de la zona durante la expansión de la ganadería (Rausch 1984 y 1999).



Figura 3. El paisaje de las llanuras: la ganadería extensiva y estacional se desarrolló en la región durante los siglos XVII y XVIII y se extendió a lo largo de los siglos XIX y XX

Fuente: fotografía de la autora.

Lo que denomino *mistificación* no tiene que ver con sucesos mágicos, sino con los procesos históricos e ideológicos que devinieron en la naturalización de la ganadería a lo largo de los siglos. Esta *mística* no se origina en *creencias*, sino en valores que surgen en la materialidad del trabajo, en las relaciones sociales que allí se reproducen y en la idea de un mundo llanero compartido. El imaginario de la Orinoquía esteparia atraviesa tanto la Historia como las historias criollas —entre ellas, los cuentos de espantos— en las que la aventura y el humor se mezclan para producir el llano pastoril, base de la identidad regional que nace de las vivencias del trabajo de llano. Esta identidad no puede reducirse a un conjunto de expresiones culturales y artísticas que identifican a los llaneros como un *tipo regional* en una Colombia multicultural (Arias Vanegas 2017, 28-31). En cambio, debe entenderse como formas de las experiencias existenciales en el devenir de los llaneros como gentes distintas a las de otras ruralidades colombianas.

Podemos imaginar lo que sucede en el espacio social cuando los criollos dejan de hablar sobre espantos y travesías. Aunque sutil, su silencio es profundamente significativo, ya que refleja la dificultad de seguir reproduciendo el mundo pastoril ante su audiencia. Como señala Elizabeth Jelin (2002, 80) en su estudio sobre el testimonio y el trauma histórico, el silencio a veces expresa la falta de condiciones sociales para la escucha. Los criollos callan para mantenerse dentro de espacios

de reunión social que, por definición, no son privados, donde la audiencia dispone su escucha a otros relatos sobrenaturales, aquellos que evocan las marcas de un conflicto armado reciente.

Los cruzados y los nuevos hombres

El silencio es un gesto ampliamente documentado por etnógrafos que trabajan en zonas de guerra (cf. Campuzano 2013; Madariaga Villegas 2006; Nordstrom y Robben 1995; Taussig 2005). Madariaga Villegas (2006, 82-84), por ejemplo, describe la manera como, durante la ocupación paramilitar en Urabá, la gente guardaba silencio ante los actores y eventos relacionados con estos grupos. Este silencio, nacido del miedo, protegía a las personas de posibles represalias por hablar, opinar o mostrar emociones sobre las violencias vividas, lo que proyectaba una aparente complicidad con los actos y normas de los paramilitares. Aunque el silencio puede tener distintos significados, como acto de resistencia o producto de intimidación, en el contexto que nos ocupa, no está asociado a conversaciones peligrosas sobre personas o situaciones concretas del presente que puedan poner en riesgo a alguien, ni a testimonios que rememoren el sufrimiento causado por la guerra. El silencio de los criollos, su negativa a incluir la guerra en el repertorio de sus historias, ocurre en espacios informales, cargados de humor, donde la guerra se recuerda como un acontecimiento increíble y sobrenatural.

Tuve la oportunidad de observar cómo, después de las intervenciones de los criollos, otros hombres llaneros narraban historias sobre la guerra y sus seres sobrenaturales, los cruzados: “sus poderes se manifiestan en combate o en situaciones de peligro. Se vuelven violentos, con más fuerza de lo normal [...] y en combate quieren ir al frente, quieren ir a matar”. Estas palabras son de Camilo, uno de los exparamilitares entrevistados por mí en 2018. Camilo militó en los dos grupos que dominaron la zona durante el periodo más intenso de la guerra: los denominados Buitragos o Autodefensas Campesinas del Casanare (ACC), liderados por Héctor Buitrago y sus hijos, y los Centauros, un frente que fusionó estructuras locales con los grupos del norte de Colombia, específicamente de Antioquia y Urabá, en un esfuerzo por formar un solo grupo paramilitar a nivel nacional bajo la estructura de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC)¹¹. Camilo desertó

11 Los primeros grupos paramilitares de los llanos se llamaron Carranceros, ejércitos privados de los contrabandistas de esmeraldas que se apoderaron de grandes extensiones de tierra en 1970. Más tarde se unieron a los Masetos, escuadrón de la muerte creado en 1981 por narcotraficantes para

de los Buitragos y se unió a sus más fieros enemigos: los Centauros¹². Compartió conmigo sus experiencias como combatiente de bajo rango, que incluían historias sobre brujería, posesiones de espíritus y, por supuesto, menciones a los cruzados. Al igual que otros exparamilitares que entrevisté, Camilo afirmó que los poderes de estos personajes se manifestaban en situaciones de peligro extremo y en el momento de su muerte. Los cruzados emergen en las vivencias de los combatientes paramilitares y son llevados al mundo social llanero a través de breves relatos, ya sea por los mismos exparamilitares o por llaneros que los conocieron. Estos, usualmente más jóvenes que los criollos, se convierten en nuevos narradores que amenizan las reuniones sociales con historias sobre los eventos sobrenaturales de la guerra en el llano.

En mis indagaciones, fue evidente la importancia de la dimensión generacional que interviene en la tensión entre los relatos que reproducen el llano pastoril y los de la guerra. Con ayuda de las redes forjadas a través del cineclub con profesores y estudiantes del pueblo, hice una observación intencionada con personas entre los quince y los diecisiete años, quienes normalmente no participan como narradores en los espacios de reunión social. Para este fin, organicé un taller sobre historias de espantos con aproximadamente veinte estudiantes de bachillerato. Preparada con fotos, canciones y libros con referencias a estos seres, les pregunté sobre las leyendas que conocían y si ellos o alguien cercano había visto espantos alguna vez. Antes de lo que esperaba, mostraron desinterés en el tema. Conocían algunas historias al respecto, pero no establecían ninguna conexión con ellas: ni encuentros cercanos ni travesuras o anécdotas. Como sospechaba, estaban más interesados en compartir sus historias de brujería, que incluían relatos sobre cruzados. Al final del taller, concluí que para estos jóvenes llaneros era más natural hablar de cruzados que de espantos.

.....

luchar contra la extorsión de la guerrilla. Este último fue el primer movimiento narcoparamilitar de los llanos, responsable del crecimiento de la producción de coca en la región. Los grupos se multiplicaron en los años 1990, cuando surgieron las Autodefensas del Meta y Vichada (AMV), los Verdaderos Patriotas, los Aguijones, las Autodefensas Campesinas del Casanare (ACC) y el Bloque Vencedores de Arauca (CNMH 2020). En 1994, algunos de estos movimientos se aliaron con paramilitares de las regiones de Antioquia y Urabá que posteriormente conformaron las AUC. A pesar de un proceso de desmovilización en el 2005 y 2006, varios grupos paramilitares siguen operando en la zona.

- 12 Sobre la guerra entre los Buitragos y los Centauros, véanse los informes de la sentencia del Tribunal Superior del Distrito Judicial de Bogotá (“Estructura paramilitar del Bloque Centauros y Héroes del Llano y del Guaviare” 2016) y el informe del Centro de Memoria Histórica (2020) contenido en el tomo 1 de las *Memorias de una guerra por los Llanos*, titulado *De la violencia a las resistencias ante el Bloque Centauros de las AUC*.

En mis observaciones resuenan los hallazgos del trabajo de Garzón Martínez (2019) sobre la historia oral del camino colonial que conecta a Bogotá con los llanos. La autora describe cómo las historias de espantos en la zona han sido desplazadas por historias de espíritus de la violencia bipartidista de 1950 y las masacres paramilitares de las décadas posteriores (Garzón Martínez 2019, 114-117)¹³. Garzón Martínez concluye que la acentuada disposición para hablar de los nuevos espíritus evidencia formas de memoria sobre eventos violentos que han marcado la historia de las gentes que habitan actualmente los municipios que conforman el camino colonial. En consonancia con esos hallazgos, la actitud de los jóvenes en el taller sugiere que sus vidas han sido profundamente marcadas por los paramilitares. La presencia de tropas, comandantes, batallas, emboscadas, escapes, botines de guerra, así como el flujo de dinero y toda la logística de la violencia armada, transformaron familias, barrios y espacios públicos y políticos, especialmente hacia las décadas de 1990 y 2000. Los cruzados ocupan el centro de las memorias de este periodo e indudablemente parecen más importantes para los jóvenes de San Martín que los espantos que compendian el paisaje y las travesías de los vaqueros, protagonistas del trabajo de llano.

Los relatos sobre los hombres antibalas tienen que ver con haber *observado* o conocido a alguien que fue *testigo* de sus poderes sobrenaturales. Estas narraciones hacen del oyente un testigo de los increíbles sucesos de la violencia paramilitar. En ellas, los seres de la guerra son retratados como soldados agresivos, similares a Rambo, el famoso personaje estadounidense veterano de Vietnam, o a los guerreros que combaten volando de árbol en árbol, como los de la película *El tigre y el dragón*¹⁴. También son descritos como superpoderosos, “como Wolverine, con sus afiladas garras negras”, dice Camilo, el exparamilitar que mencioné al iniciar este apartado. Para representar a los cruzados, se recurre a la imaginaria de Hollywood con el fin de manufacturar la valentía “espectacular” de los paramilitares o, muchas veces, su “locura”.

Los relatos sobre los cruzados, que en ocasiones son solo menciones, tienden a presentarlos como los más osados combatientes. En cuanto narrativas heroicas, buscan que la audiencia se identifique con los objetivos de su protagonista: en

13 La Violencia fue una guerra civil librada entre 1948 y 1958 entre los partidos y partisanos conservadores y liberales, y constituye un momento definitorio de la historia moderna de Colombia. Dejó entre 2 000 y 3 000 muertos (Hristov 2009, 6), y evolucionó hacia un nuevo periodo de violencia política a partir de la década de 1960 (Gill 2016). Este nuevo periodo se identifica como el origen del conflicto armado colombiano.

14 *Crouching Tiger, Hidden Dragon* (2000) es una película épica de artes marciales dirigida por Ang Lee.

este caso, escapar de las balas y, en general, derrotar al enemigo y sobrevivir. Esto tiene un poderoso efecto ideológico: “si te identificas con los objetivos heroicos de tu líder en el escenario, no te preocupas demasiado por quién está montando el escenario o limpiándolo después, aunque seas tú”, dice Graeber (2007, 133) en su estudio sobre las formas narrativas en Merina. Los relatos de cruzados evocan la guerra encubriendo simultáneamente los sufrimientos que causó y que padecieron los mismos combatientes de bajos rangos, muchas veces usados como carne de cañón. Al poner el foco en la violencia, las *narrativas heroicas* (cf. Graeber 2007, 134) niegan la importancia de lo que realmente se está haciendo al contar estas historias: disfrazando los mecanismos mediante los cuales el poder paramilitar se reproduce en el mismo acto de su reproducción.

La aparición de los cruzados en los espacios donde se cuentan historias criollas revela la importancia de los paramilitares en San Martín y sus alrededores. El silencio de los criollos ante estas apariciones marca un giro en la oralidad, una ruptura, un impedimento para seguir reproduciendo el llano pastoril a través de las narraciones. Esta ruptura, similar a un trauma de guerra en virtud del cual el silencio nace de la dificultad para procesar el sufrimiento (Blair Trujillo 2008; Jelin 2002, 27-28), puede entenderse como un efecto de la alienación que imponen los nuevos narradores, quienes en sus relatos sobre paramilitares heroicos alienan a los protagonistas de las historias de *antes*: los intrépidos vaqueros. Dicha alienación margina el mundo pastoril como un pasado remoto y señala la llegada de nuevos tiempos en el llano, tiempos que no se viven en la mística del trabajo, sino en las posibilidades que abrió la guerra.

Durante mi trabajo de campo en 2018, la guerra había disminuido. Aunque ya no estaban presentes en cuerpo y armas, los grupos paramilitares dejaron huellas en la economía del municipio. En su apogeo, invirtieron, abrieron nuevos negocios, intervinieron en la organización y distribución de los presupuestos de las festividades y decidieron sobre la contratación pública, además de participar decisivamente en el narcotráfico. Este negocio cambió el uso y valor de la tierra en los llanos, lo que hizo inviable para muchos la tenencia de hatos que no podían competir con las ganancias de la producción de coca y la inflación que esta implicó. Las posibilidades que abrió la guerra están ligadas al absurdo flujo de capital que trajo el narcotráfico a estos municipios, cuyas consecuencias sociales están aún por estudiarse. Para este artículo, es necesario entender que la intervención paramilitar en la economía dificultó las formas llaneras de ganadería extensiva.

Asimismo, la presencia de los grupos trajo grandes cambios en la vida social. Los jefes paramilitares que hicieron fortuna con el narcotráfico en la década de 1990,

como los renombrados comandantes del grupo Centauros —Don Mario, Pirabán y Cuchillo—, ostentaban su riqueza en el pueblo con casas y carros de lujo, relojes costosos, joyas, ropa y, especialmente, rimbombantes fiestas, con banquetes y celebridades (cf. Zabala 2009). Aunque muchos llaneros no se enlistaron en los grupos, fueron seducidos por el estilo de vida que prometía el narcotráfico y que epitomizaban estos poderosos paramilitares. En consecuencia, una nueva generación llanera no quiso o no necesitó trabajar en los hatos, que además perdían capacidad de remuneración en comparación con los salarios de la guerra. La filosofía de la *plata fácil* —como se conocen coloquialmente en Colombia los ingresos del narcotráfico— y la presencia de los paramilitares, los *nuevos hombres*, permearon la vida de los otrora niños y jóvenes que se formaron bajo sus influencias¹⁵.

Uno de los cambios más importantes que produjeron estos nuevos hombres fue desplazar la centralidad de los vaqueros en la vida del pueblo. Antes, la llegada de estos de las vaquerías o viajes de arreo era un acontecimiento alegre, ya que abarrotaban los negocios locales, conocían nuevas parejas o se reunían con sus familias. Sin embargo, con el arribo de los paramilitares, los vaqueros dejaron de ser los clientes privilegiados y los solteros deseados. En lugar de vaquerías, los nuevos hombres llegaban de combates y misiones estratégicas, y competían con los vaqueros por parejas románticas. La gente del pueblo recuerda que los paramilitares “acaparaban” a todas las mujeres. Escuché historias de mujeres jóvenes seducidas por su dinero y su estatus. También circulaban inquietantes relatos de madres que vendían la virginidad de sus hijas —voluntaria o forzosamente— a los comandantes. Como en otros lugares de Colombia, los tiempos de la guerra en San Martín estuvieron marcados por el control paramilitar sobre los cuerpos de las mujeres. Ellos se convirtieron en los solteros codiciados y los dueños de los establecimientos de trabajo sexual en el pueblo.

Los nuevos hombres alienaron a los vaqueros como productores de valor económico y social, y trajeron consigo un estilo de vida posibilitado por la guerra. La presencia de los cruzados en el espacio otrora dominado por los espantos renueva esta alienación en el mundo sobrenatural. A pesar de que, en ocasiones, vaqueros y paramilitares coincidían, por ejemplo, en las mismas familias, en armas y en número, los segundos estaban dedicados a aumentar el imperio narcotraficante y

15 Aparte de la tensión intergeneracional, las historias llaneras acerca de lo sobrenatural hacen evidente que tanto los narradores como los protagonistas son figuras masculinas: criollos, vaqueros o combatientes paramilitares. La dimensión de género es crucial para comprender esta sociedad y sus transformaciones a causa de la guerra; sin embargo, dicho análisis requiere un estudio específico que escapa a los objetivos de este artículo.

las redes criminales, sin importar los daños que pudieran causar en las dinámicas del trabajo de llano y el tejido social.

El tiempo pastoril que está desapareciendo

Los espantos son espectros de un tiempo pastoral, una forma de vivir el llano que es el corolario del trabajo con el ganado. Según José, el trabajo de llano aún existe, pero ya no es tan duro como antes. “Antiguamente”, dice, “el trabajo era exigente porque las faenas eran delicadas, los caballos eran delicados y los viajes eran largos [...], entonces, la gente solía ser ‘buena’ porque el trabajo lo exigía y había que cumplir” (entrevista personal, 2017). Según José y otros vaqueros de San Martín, hoy en día, el trabajo de llano ha cambiado por el trabajo en los hatos, ya que los ranchos son pequeños y cercados, las vaquerías duran semanas y no meses, el ganado y los caballos están domesticados, y los vaqueros están ligados a los hatos y a los pueblos, en lugar de a las vastas llanuras (Bjork-James 2015).

Los criollos como José expresan nostalgia por un tiempo en que la mayoría de los llaneros compartían la experiencia del trabajo de llano. Otro criollo que conocí en mi trabajo de campo, Jesús, afirma que sus hijos no saben ni quieren saber nada de trabajar con vacas (entrevista personal, 2017). Aunque las nuevas generaciones aprecian las cosas criollas, incluidas las historias de espantos, se diferencian de los criollos porque sus presentes tienen poco o nada que ver con el trabajo de llano. Por ejemplo, los hijos de Jesús no viven en la región y han hecho su vida en profesiones que nada tienen que ver con el hato donde él los crio. En contraposición a la nostalgia de Jesús, José afirma que, si la gente estuviera realmente preocupada por el fin del llano, simplemente aprendería a trabajar con el ganado y viviría como un buen llanero (entrevista personal, 2017). José no tiene hijos como Jesús, quien asume la nostalgia como un conflicto generacional ineludible en el tiempo. José entiende ese conflicto como ideológico, ya que ser llanero tiene que ver con la determinación de producir el mundo pastoril a través del trabajo. De acuerdo con su perspectiva, este no pertenece necesariamente a un tiempo que pasó, sino que está dejando de hacerse. Desde distintos ángulos, Jesús y José elaboran la nostalgia como la inviabilidad de la reproducción física y cultural del modo de vida llanero. Esta nostalgia criolla es un tema recurrente en las letras de canciones y poemas de la región¹⁶.

16 Por ejemplo, las canciones *Llano y nostalgia* y *Los tres valores del llano*, del compositor araucano Juan Farfán. En esta última dice: "Tú que eres un hombre criollo, / hermano mío de tanto verso y

Durante mi estadía en San Martín conversé con llaneros jóvenes, menores de 35 años, una generación que incluso a pesar de no residir en la zona, como los hijos de Jesús, afirman tener un vínculo emocional con el llano. Este vínculo es intenso y se afirma en su apreciación de la música, el baile, la poesía, la culinaria, la cultura material y otros saberes de la región. Sin embargo, es claro que existe una disociación entre el valor estético de lo criollo y el valor económico y social que se desprende de trabajar el llano. En última instancia, lo que ha cambiado no es el valor de lo criollo en el presente, afirmado en estos vínculos, sino el hecho de que nuevas generaciones crecieron alienadas de la experiencia del trabajo de llano, no solo como actividad laboral, sino como una práctica que media las relaciones entre las gentes y el paisaje. Esta alienación hace que las nuevas generaciones no vivan ese trabajo, no lo conciben como determinante de sus futuros y, en efecto, no se relacionen con los espantos como espectros que hacen parte del paisaje del llano, sino como fantasmas de otras eras, fenómenos de pasados perdidos.

Narrar cuentos de espantos involucra cierta nostalgia. Los llaneros suelen iniciar esos relatos con la expresión *antiguamente*, a la que sigue una descripción de la vida en los hatos, cuando la ganadería extensiva exigía mucho tiempo de viaje por las llanuras y se compartían ampliamente las vivencias del trabajo de llano. Hoy se dice que los espantos están desapareciendo de la región porque ya no se le aparecen a la gente. En una conversación personal que tuvo lugar en 2017, reconocidos criollos como el fallecido Pedro Nel Suárez, investigador llanero¹⁷, y Cachi Ortegón, compositor y escritor, articulaban exclamaciones nostálgicas por la desaparición de los espantos. Cachi contaba que estos seres “no van a aparecer donde hay iluminación, donde hay mucha gente o en las plantaciones de palma africana, porque a ellos les gustan las sabanas abiertas y solitarias, como a todos los buenos llaneros”. Con su ingenio característico, Cachi expresa explícitamente lo que otros insinúan: los espantos existen en contraposición al desarrollo de centros urbanos y economías que compiten con la ganadería extensiva y cambian el paisaje de los llanos, como la palma de aceite, la extracción de petróleo y el narcotráfico. En consecuencia, su desaparición está asociada a los cambios sociales acelerados con la consolidación de nuevas economías influenciadas por la guerra paramilitar.

.....
talento, / conoces el gran amor, / el gran amor que ha palpitado en mi pecho. / Cantémosle a la sabana / pa que no muera el ancestro. / Mi llano vive muy triste, / vive muy triste, se está muriendo en silencio, / porque él mira que sus hijos / sinceramente ya no le tienen aprecio. / Cántale un pasaje criollo / para que lo veas contento”.

17 Autor del popular libro *Por los confines del llano* (2001), una recopilación de aspectos del folclor llanero.

Estos cambios pueden entenderse como parte del proceso de modernización de los llanos, cuyo inicio podría rastrearse en las reformas liberales de 1930, pero que toman una fuerza decisiva con las transformaciones que siguieron a la Violencia de 1950 (González Gómez 2015; Rausch 1999). La historiadora Lina Marcela González Gómez (2015) llama al territorio sanmartinero *un edén para Colombia al otro lado de la civilización*, pues antes de la Violencia era próspero y autosuficiente y estaba mejor conectado con la Colombia andina que cualquier otra región de los llanos. La gente mayor en el pueblo replica estos relatos del edén mencionando que en esa época se conservaban estrechas redes de parentesco, prácticas de trueque y el valor compartido del trabajo de llano. Ellos sitúan el final del edén en los cambios ocasionados por las olas de migración que trajeron consigo la Violencia y la revolución en el sistema de producción de la ganadería extensiva (Arias Vanegas 2017; Barbosa 1988; González Gómez 2015; Rausch 1984 y 1999). En las décadas que siguieron a la Violencia, se pasó de un sistema en el que la riqueza se medía por el número de cabezas de ganado a otro en el que la medida era la propiedad de la tierra. Más significativo aún, se pasó de un mundo en el que el trabajo era el generador de riquezas, en el sentido de valor económico y social, a otro en el que el capital se convirtió en creador de riqueza. Aunque no profundizaré en estas transformaciones, es importante anotar que la modernización de la economía regional se produjo de manera paralela a la creación de marcos institucionales patrocinados por el Estado; por ejemplo, el aumento progresivo de los impuestos sobre la tierra y las regulaciones a la comercialización de la carne vacuna, todo lo cual ha dificultado la continuidad del modo de producción de la ganadería llanera. Esta última sigue siendo importante en la región, a pesar de que las actividades del trabajo de llano han sido progresivamente desplazadas por las jornadas laborales de la ganadería intensiva e industrializada establecida para satisfacer la demanda externa del vacuno (Bjork-James 2015, 116; Durán 2012, 210).

Son múltiples los factores históricos que influyen en el declive de los modos de la ganadería extensiva en la región; sin embargo, en San Martín identifican la guerra paramilitar como la estocada final a los fundamentos llaneros del trabajo ganadero. En este tiempo se agudizó la desintegración de los grandes hatos y el desplazamiento hacia los cascos urbanos, y se invirtieron fuerza y recursos en la consolidación de nuevas economías, como el narcotráfico. Esta identificación no es sorprendente en una zona que fue cuartel general de varios grupos armados y experimentó la ocupación de sus tierras para el establecimiento de centros de operación y entrenamiento, además de la presencia permanente de jefes y tropas paramilitares. Si las transformaciones ocasionadas por la Violencia fueron el final

del edén, la lógica de sangre y capital trajo el infierno. De manera similar a otras zonas del país, como Barrancabermeja, en donde el actuar paramilitar puede entenderse como una vertiente del *gánster capitalismo* de acuerdo con la antropóloga e historiadora Leslie Gill (2016), la presencia de estos grupos, sus negocios y sus grandes capitales contribuyeron al declive de la ganadería extensiva y, con esto, a la introducción de nuevas filosofías del valor en la región.

Este tiempo de valores del capital se refleja en los cambios de los espacios de reunión social que he descrito en este artículo, y también en otros lugares, como los establecimientos de diversión nocturna, los “parrandos” o fiestas y los festivales. Cuentan los criollos y otros hombres mayores que *antaño* el dinero nunca era tan importante como el disfrute y la aventura. Propietarios de hatos y trabajadores se reunían en los mismos círculos sociales y compartían el aprecio por el baile, la música, la poesía, la comida y la sociabilidad. Estos solían ser espacios de camaradería para hombres de diferentes clases sociales, en los cuales se escuchaba la misma música llanera y se tomaba cerveza o whisky, hasta que los paramilitares empezaron a ocuparlos, trayendo consigo nuevas músicas, como la norteña, y bebidas como el tequila, y apartando a otros hombres por sus gustos y poder adquisitivo. Su llegada inauguró formas de segregación social y cautivó a una generación de llaneros que crecieron bajo la influencia del estilo de vida de los nuevos hombres. “Todos tenían que escuchar la música de ellos [los paramilitares], de lo contrario, eras un tonto”, afirma Mauricio, un reconocido músico llanero de San Martín que me habló sobre la transformación de los festivales por la presencia armada. “Por su influencia, por toda la gente que venía de fuera, la gente aquí quería vincularse con ellos, agradarles; se volvieron amantes del vallenato, de la música norteña, de todos esos estilos musicales y estilos de vida”, añade (entrevista personal, 2018).

Los espantos ya no se le aparecen a la gente de los llanos “modernos”, es decir, a las nuevas generaciones. Aun así, los criollos siguen contando historias sobre ellos y manteniéndolos vivos. La resistencia nostálgica de estos relatos en los espacios de reunión implica afirmar una identidad llanera ligada a un mundo pastoral y cristiano. Sin embargo, los espantos han dejado de ser memorias *vivas* para convertirse en recuerdos que “relampaguean en un momento de peligro” (Walter Benjamin, citado en Taussig 1987, 368), visiones del agonizante tiempo del trabajo de llano. Nada convierte a los espantos en recuerdos en peligro como su contigüidad con los cruzados en el repertorio de la oralidad llanera, la cual incorpora a los paramilitares en lo sobrenatural y revive así las huellas que dejaron los nuevos hombres en la vida social. Como expliqué en el apartado anterior, estas huellas comprenden el declive de la ganadería

y la concomitante presencia de grupos armados, la consolidación de nuevas dinámicas de clase y la devaluación de los vaqueros en la vida social.

Los espectros y la fantasmagoría de la guerra

Este artículo ofrece una reflexión sobre lo que a menudo escuchamos como pasatiempo: los cuentos de espantos presentes en toda Colombia. Los relatos de espantos llaneros, tanto en su contenido como en su manera de entrelazarse con otras historias del llano, evocan la memoria de los procesos fundacionales de la región —el desarrollo de la ganadería extensiva y la cristianización— y llevan a cabo su actualización en las vivencias que narran los criollos. En otras palabras, los espantos son formas en las que este pasado y sus fenomenologías viven en el presente. O eso eran. Su existencia depende de la del llano pastoril, y su desaparición, así como su arrinconamiento en los espacios de oralidad, es diciente de una ruptura con el pasado fundacional y su relevancia en el presente. Mi argumento versa sobre el papel de la guerra paramilitar en esa ruptura.

La poca importancia que los llaneros jóvenes les otorgan sitúa a los espantos en un tiempo anterior que ya no parece determinante en la actualidad. Aunque aún son valorados como parte de la identidad cultural regional, estos espectros han sido eclipsados por otras apariciones. Los cruzados, seres engendrados en la guerra, ocupan un lugar en la oralidad como evocación fantasmagórica de la violencia y las hazañas de los paramilitares, y como afirmación del mundo que la guerra ha hecho posible: el posicionamiento de nuevos protagonistas, narradores y vivencias que poco tienen que ver con la experiencia pastoril.

Si bien hay otros factores que influyen en la disimilitud de las experiencias entre las generaciones de llaneros, es innegable el rol de la devastación de la economía regional, un efecto constante del paramilitarismo en todo el país (Gill 2016). Esta devastación, junto con la consolidación de nuevos paisajes productivos, el crecimiento acelerado de los centros urbanos y el declive de la ganadería extensiva, ha separado a muchos habitantes de la región del trabajo de llano. Estos llaneros, formados en los horizontes abiertos por la guerra y sus valores, escuchan con especial atención los relatos sobre los cruzados y los eventos sobrenaturales del conflicto.

Es importante precisar que el llano ha sido escenario de varias guerras, desde los violentos enfrentamientos entre colonos e indígenas (Barbosa 1988; Gómez L. 1998) hasta la gesta de la independencia (Rausch 2008) y las luchas bipartidistas de la Violencia. Estas guerras han sido representadas en concepciones del llano

como frontera y tierra de heroicos vaqueros. Dichas representaciones han sido desarrolladas, tanto fuera como dentro de la región, por los propios llaneros, por ejemplo, en la literatura (Aponte 2005) y en la música criolla, dentro de la cual se cuentan los corridos del famoso líder guerrillero de la época de la Violencia Guadalupe Salcedo. Mi pregunta sobre el silencio de los criollos con respecto a los cruzados es, en esencia, una pregunta sobre el mutismo llanero cuando se trata de inscribir la guerra paramilitar en sus propios términos.

Aunque las referencias a los cruzados encapsulan una forma de comprender la guerra paramilitar marcando los actos de violencia extrema de su expansión, no constituyen necesariamente un despliegue de agencia llanera para dar significado a la guerra. No forman parte de una “cosmología” del capitalismo, idea que alude a cómo la gente interpreta las dinámicas del capital dentro de sus propios sistemas-mundo. En el caso que presenta este artículo, las menciones a los cruzados alienan las historias de travesías y espantos del llano, silencian a quienes se reconocen como los narradores llaneros por excelencia y recuerdan los procesos que devaluaron a los protagonistas de sus relatos, los vaqueros, y su actividad fundamental, el trabajo de llano. Lo llanero es, de hecho, lo que los cruzados alienan; lo que habita en el silencio criollo y en la retirada de los espantos. Ese silencio es una forma de alienación y, paradójicamente, una resistencia al poder de la guerra paramilitar que se afirma en la recapitulación de las hazañas de sus seres sobrenaturales. No hay acto más llanero que decretar ese silencio: es una resistencia de los llaneros más llaneros a inscribir la guerra en su historia y en sus territorios.

La guerra ha debilitado la mística llanera, la forma en la que los llaneros se afirman como pueblo a través de sus historias, música e ideaciones, de las cuales los espantos son solo un ejemplo. Con ella han llegado unos poderes necrománticos que hacen realidad los sueños del llano como “la tierra del futuro”, según la expresión del presidente Rojas Pinilla en 1955 (Rausch 1999, 219), y otros *síndromes coloniales* (Durán 2012, 198). El llano de hoy es considerado por muchos el futuro de Colombia, una tierra de riquezas al servicio de esas agencias oscuras y deslocalizadas de los grupos empresariales que les continúan invadiendo el hogar a los espantos con sus lucrativos proyectos de petróleo y biocombustibles.

Referencias

Aponte, Silvia. 2005. *Las guajibadas*. Villavicencio: s. e.

Arias Vanegas, Julio. 2004. *Ganadería, paisaje, territorio y región. Una historia social de la Orinoquia colombiana*. Bogotá: Instituto Alexander von Humboldt.

- . 2017. “La regionalización de la diferencia”. En *Antropología hecha en Colombia*, editado por Eduardo Restrepo y Axel Alejandro Rojas Martínez, 13-47. Popayán: Universidad del Cauca.
- Baquero Nariño, Alberto, ed.** 2004. *Los Llanos: una historia sin fronteras: “los últimos 25 años del siglo XX”: memorias. Simposio Internacional de Historia de los Llanos Colombo-Venezolanos*. Villavicencio: Universidad de los Llanos; Convenio Andrés Bello; Academia de Historia del Meta.
- Barbosa, Reinaldo.** 1988. “Llanero, conflicto y sabana: historias presentes”. En *En los Llanos: una historia sin fronteras. Primer Simposio de Historia de los Llanos Colombo-Venezolanos*, 343-384. Bogotá: Academia de Historia del Meta.
- Bjork-James, Carwil.** 2015. “Hunting Indians: Globally Circulating Ideas and Frontier Practices in the Colombian Llanos”. *Comparative Studies in Society and History* 57 (1): 98-129. <http://hdl.handle.net/1803/7432>
- Blair Trujillo, Elsa.** 2008. “Los testimonios o las narrativas de la(s) memoria(s)”. *Estudios Políticos* 32: 85-115. <https://www.redalyc.org/pdf/164/16429060003.pdf>
- Campuzano, Ramiro Osorio.** 2013. “Paramilitarismo y vida cotidiana en San Carlos (Antioquia): etnografía desde una antropología de la violencia”. *Boletín de Antropología* 28 (45): 130-153. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/boletin/article/view/17774>
- Chaquea, Camilo.** 1986. *Orinoquia colombiana: territorio de San Martín 1536-1985*. Villavicencio: Gobernación del Meta.
- Cívico, Aldo.** 2016. *The Para-State: An Ethnography of Colombia's Death Squads*. Oakland: University of California Press.
- CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica).** 2020. *Memorias de una guerra por los Llanos. T. 1, De la violencia a las resistencias ante el Bloque Centauros de las AUC*. Bogotá: CNMH.
- Cruz, Edwin, Alexander Díaz y Gabriel Moreno.** 2009. “Paramilitarismo en Bogotá. Una aproximación a la producción de subjetividad (2000-2006)”. En *Paramilitarismo, cultura y subjetividad en Bogotá*, por Daniel Álvarez, Edwin Cruz, Alexander Díaz, Gabriel Moreno y Jaime Wilches, 11-35. Investigaciones en Construcción 22. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- De Calazans Vela, José y Alfredo Molano.** 1988. *Dos viajes por la Orinoquia colombiana, 1889-1988*. Bogotá: Fondo Cultural Cafetero.
- Durán, Armando.** 2012. “Herencias moderno-coloniales en actuales discursos sobre la Orinoquia colombiana”. *Eure* 38 (115): 195-217. <https://doi.org/10.4067/S0250-71612012000300009>

“Estructura paramilitar del Bloque Centauros y Héroes del Llano y del Guaviare”.

2016. Tribunal Superior del Distrito Judicial de Bogotá, Sala de Justicia y Paz. Magistrada ponente: Alexandra Valencia Molina. [http:// goo.gl/3FaV2H](http://goo.gl/3FaV2H)

Gallegos, Rómulo. 1985a. *Cantaclaro*. Bogotá: Oveja Negra.

—. 1985b. *Doña Bárbara*. Historia de la Literatura Ecuatoriana 22. Bogotá: Oveja Negra.

Garzón Martínez, María Angélica. 2019. “El camino del mincho: valoraciones culturales del rechazazo y el camino que camina hacia un efectivo derecho de las cosas”. Tesis de maestría en Patrimonio Cultural, Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja.

Gill, Lesley. 2016. *A Century of Violence in a Red City: Popular Struggle, Counterinsurgency, and Human Rights in Colombia*. Durham: Duke University Press.

Gómez L., Augusto J. 1998. “La guerra de exterminio contra los grupos indígenas cazadores-recolectores de los Llanos Orientales (siglos XIX y XX)”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 25: 351-376. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/30479>

González Gómez, Lina Marcela. 2015. *Un edén para Colombia al otro lado de la civilización: los llanos de San Martín o territorio del Meta, 1870-1930*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín.

Graeber, David. 2007. *Lost People: Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar*. Bloomington: Indiana University Press.

Hristov, Jasmin. 2009. “The Debt to Humanity”. En *Blood and Capital: The Paramilitarization of Colombia*, 103-127. Athens, OH: Ohio University Press.

Jelin, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

López Hernández, Claudia Nayibe, ed. 2010. *Y refundaron la patria: de cómo mafiosos y políticos reconfiguraron el Estado colombiano*. Bogotá: Debate.

Losonczy, Anne-Marie. 2001. “Santificación popular de los muertos en cementerios urbanos colombianos”. *Revista Colombiana de Antropología* 37: 6-23. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1273>

Madariaga Villegas, Patricia. 2006. *Matan y matan y uno sigue ahí: control paramilitar y vida cotidiana en un pueblo de Urabá*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Nordstrom, Carolyn y Antonius C. G. M. Robben. 1995. “The Anthropology and Ethnography of Violence and Socio-Political Conflict”. En *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, editado por Carolyn Nordstrom y Antonius C. G. M. Robben, 1-23. Berkeley: University of California Press.

Pérez Gómez, Johanna. 2022. “Supernatural Bulletproof Men: An Ethnography of Sorcery and Paramilitary Power in Colombian Eastern Plains”. Tesis de doctorado en

- Antropología Social, Departamento de Antropología, University College London.
<https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/10159173/>
- Rausch, Jane M.** 1984. *A Tropical Plains Frontier: The Llanos of Colombia, 1531-1831*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- . 1999. *Colombia: Territorial Rule and the Llanos Frontier*. Gainesville: University Press of Florida.
- . 2006. “Villavicencio, Colombia, 1940-2005: From Frontier Town to Frontier Metropolis”. *Journal of Third World Studies* 23 (2): 149-166. <https://www.jstor.org/stable/45194312>
- . 2008. “‘Vaqueros románticos’, ‘tierra del futuro’ o ‘devoradora de hombres’: la frontera de los Llanos en la formación del nacionalismo colombiano”. *Historia y Sociedad* 14: 23-44. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/hisysoc/article/view/23398>
- Restrepo, Emiliano.** 1970. *Una excursión al territorio de San Martín*. Bogotá: Imprenta de Medardo Rivas.
- Riaño, Jhon Moreno.** 2019. *Casos y cachos llaneros*. Villavicencio: Corporación Cultural Entreletras.
- Rosaldo, Renato.** 2000. *Cultura y verdad: la reconstrucción del análisis social*. Quito: Abya-Yala.
- Rueda Enciso, José Eduardo.** 1988. “El desarrollo geopolítico de la Compañía de Jesús en los Llanos Orientales de Colombia”. En *En los Llanos: una historia sin fronteras. Primer Simposio de Historia de los Llanos Colombo-Venezolanos*, 343-384. Bogotá: Academia de Historia del Meta.
- Ruiz García, Juan Camilo.** 2016. *La vida es una lucha*. Veracruz: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Suárez, Pedro Nel.** 2001. *Por los confines del Llano: tradiciones llaneras*. Villavicencio: Litometa.
- Suárez Guava, Luis Alberto.** 2009. “Lluvia de flores, cosecha de huesos. Guacas, brujería e intercambio con los muertos en la tragedia de Armero”. *Maguaré* 23: 371-416. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/15058/15853>
- Tate, Winifred.** 2011. “Paramilitary Forces in Colombia”. *Latin American Research Review* 46 (3): 191-200. <https://www.jstor.org/stable/41413320>
- Taussig, Michael.** 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- . 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2005. *Law in a Lawless Land: Diary of a Limpieza in Colombia*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zabala, Alfredo.** 2009. *Paracos*. Bogotá: Random House Mondadori.



Disponible en:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105081970004>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la
academia

Johanna Pérez Gómez

**Espantos y cruzados: espectros, guerra y temporalidades
en los Llanos Orientales de Colombia**

**Espantos and Cruzados: Spectres, War, and Temporality
in the Colombian Eastern Plains**

**Espantos e cruzados: espectros, guerra e temporalidade
nos Llanos Orientales da Colômbia**

Revista Colombiana de Antropología

vol. 61, núm. 1, e2795, 2025

Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICANH,

ISSN: 0486-6525

ISSN-E: 2539-472X

DOI: <https://doi.org/10.22380/2539472X.2795>