

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador  
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades  
Convocatoria 2014-2016

Tesis para obtener el título de maestría en Antropología

Vida, sangre y territorio en la Sierra de Perijá-Venezuela:  
Visiones de lucha del cacique yukpa Sabino Romero como un drama social e histórico

Luis Alfredo Briceño González

Asesor: Michael Arthur Uzendoski Benson

Lectoras: Ana Lucía Ferraz y Eglee Zent

Quito, diciembre de 2016

## **Dedicatoria**

Al cacique Sabino Romero Izarra y su familia

A la cacica Carmen Fernández y su familia

A todos y todas los indígenas yukpas que ven en Sabino y Alexander el ejemplo de un mundo nuevo

## **Epígrafe**

Soy segundo de Guaicaipuro porque digo: yo no me vendo. Sabino Romero Izarra

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal. Carlos Marx

## Tabla de contenidos

Resumen.....	IX
Agradecimientos.....	X
Introducción.....	1
Capítulo 1.....	6
1. Dramas sociales, historicidad y emoción.....	6
1.1. El drama como categoría de análisis social y cultural.....	9
1.2 La manifestación social de los dramas.....	13
1.3. Fases del drama social.....	14
1.3.1 La ruptura.....	15
1.3.2 La crisis.....	15
1.3.3 El desagravio.....	17
1.3.4 La agregación.....	18
1.4. El contexto dramático.....	19
1.4.1 El campo social.....	20
1.4.2 La arena política.....	22
1.5 La historicidad de los dramas sociales.....	23
1.5.1 Historicidad-es y “régimen de historicidad”: el papel de las emociones en la construcción de un modelo de rebeldía.....	24
1.5.2 Los acontecimientos y el “régimen de historicidad”.....	29
1.6. Conclusión.....	32
Capítulo 2.....	33
2. La formación histórica de un espacio de conquista y resistencia en la Sierra de Perijá.....	33
2.1. El territorio como fuente de vida y poder social yukpa.....	34
2.2. Conflictos entre los yukpas durante la construcción del espacio de conquista y resistencia.....	36
2.3. La primera misionalización del espacio de conquista y resistencia.....	39
2.4. Motilones bravos y motilones mansos.....	42
2.5. Expansión de la propiedad ganadera y contracción del territorio indígena.....	44
2.5.1. La hacienda Tizina.....	50
2.6. Conclusión.....	51
Capítulo 3.....	53

3. La Sierra de Perijá como un sistema social de relaciones interétnicas asimétricas.....	53
3.1 Subiendo a la Sierra.....	54
3.2 La comunidad Chaktapa.....	56
3.2.1 Sabinito, el nuevo cacique de Chaktapa.....	62
3.3 Sabino Romero y la política entre los yukpas.....	66
3.4 Sabino, el último caribe.....	70
3.4.1 La autodemarcación como el espacio de formación de un cacique.....	71
3.5. Conclusión.....	91
Capítulo 4.....	93
4. El drama social de la lucha por el territorio yukpa.....	93
4.1. El campo social y la arena política de la ruptura del sistema social de relaciones interétnicas asimétricas.....	93
4.2. La crisis del sistema social jerárquico de organización territorial.....	98
4.3. Violencia, nostalgia y burocracia para resolver la crisis.....	107
4.3.1. El asesinato de José Manuel Romero y la fundación de Guamo Pamosha.....	109
4.3.2 La respuesta del Estado: Batalla en la Cuesta del Padre.....	112
4.3.3. Los incidentes de Guamo Pamosha: muerte entre yukpas y justicia indígena.....	115
4.3.4. El juicio indígena en el Tukuko.....	119
4.4. Caminando hacia el final: la lucha yukpa por Ku'xe.....	121
4.5. Sabino Romero: “la muerte es una sola”.....	125
4.6. Conclusión.....	130
Conclusiones.....	133
Lista de Referencias.....	138
Entrevistas.....	143

## **Índice de figuras**

Figura 3.1. Primera generación de las familias fundadoras de la vieja Chaktapa en el año 1974	60
Figura 3.2. Familias de la segunda generación en Chaktapa	61
Figura 3.3. Familias Romero, Martínez y Fernández	62
Figura 4.1 Triángulo sobre la lucha dramática por el territorio	132

## **Índice de fotografías**

Cacique Sabino Romero Martínez de la comunidad Chaktapa	66
Cacica Carmen Fernández de la comunidad Ku'xe	70
El cacique Sabino Romero Izarra en una reunión política	88

## **Lista de siglas y acrónimos**

ACIPY	Asociación Civil Indígena del Pueblo Yu'pa
CNDHTPCI	Comisión Nacional de Demarcación del Hábitat y Tierras de los Pueblos y Comunidades Indígenas
CONIVE	Consejo Nacional Indio de Venezuela
CP	Centros Pilotos
CRBV	Constitución de la República Bolivariana de Venezuela
FANB	Fuerza Armada Nacional Bolivariana
FEDENAGA	Federación Nacional de Ganaderos
GADEMA	Ganaderos de Machiques
GNB	Guardia Nacional Bolivariana
INTI	Instituto Nacional de Tierras
LTDA	Ley de Tierras y Desarrollo Agrario
MINPI	Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas
ORPIA	Organización Regional de Pueblos Indígenas del Amazonas
ORPIZ	Organización de Pueblos Indígenas del Zulia
OSYPA	Organización Social Yu'pa para el Adelanto
SHEN	Sociedad Homo et Natura
ZIR	Zona Indígena Reservada

### Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Luis Alfredo Briceño González, autor de la tesis titulada Vida, sangre y territorio en la Sierra de Perijá-Venezuela: Visiones de lucha del cacique yukpa Sabino Romero como un drama social e histórico, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de magister en Antropología concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, diciembre del 2016.



---

Luis Alfredo Briceño González



## Resumen

El asesinato de Sabino Romero, cacique del grupo indígena yukpa asentado en la Sierra de Perijá, cadena montañosa que establece el límite noroccidental entre Venezuela y Colombia, representa un problema antropológico para el estudio de las relaciones interétnicas. En el trabajo que presento con esta tesis, estudio la oposición dialéctica entre las lógicas culturales de los pueblos indígenas y las poblaciones blanco-mestizas. En la historia del Perijá, ambas lógicas tienen correlatos prácticos en torno a la propiedad de los territorios planos del piedemonte, que han causado severos conflictos que perjudican la supervivencia y cultura de las poblaciones indígenas.

Para orientar la investigación de este problema, me pregunto si en los acontecimientos que envuelven el crimen del cacique, puedo relevar las lógicas simbólicas, prácticas y materiales que enfrentan a blancos e indígenas. Mi objetivo es entender el asesinato mediante un trabajo de campo en las comunidades yukpas fundadas por la acción política de Sabino, en el marco del proceso de autodemarcación del territorio ancestral que había sido transformado en haciendas ganaderas durante gran parte del siglo XX. La cercanía con su familia y aliados, pretende dar una perspectiva del cacique a partir de sus pasiones y reflexiones en torno a la sociedad en la que le tocó vivir, caracterizada por prohibiciones de libre movimiento a los yukpas e intentos de transformación de las condiciones que sostenían este orden.

Mi argumento en esta tesis es que el asesinato del cacique es un acontecimiento que expresa las relaciones de poder de los sujetos que se disputan el territorio. El mismo es susceptible de ser narrado y estudiado como un drama social, en el que las muertes de Sabino y de varios integrantes de su familia extendida, instancian los marcos culturales de conquista que componen las lógicas ganaderas de la zona. A su vez, los yukpas presentan una segunda instanciación al sancionar socialmente como necesarios los liderazgos fuertes y dispuestos a entregar sangre por territorios. Todo esto acontece en un entorno social en el que la lucha necesita de la consciencia histórica del despojo territorial para poder emerger y ser efectiva.

## **Agradecimientos**

El profesor Lusbi Portillo, una de las personas fundamentales para la escritura de esta tesis y de quien estoy más que agradecido, me dijo en Maracaibo “hay que desconfiar de las cosas que salen fáciles, sin un sacrificio”. Creo que este trabajo requirió, no digo una alta cuota de sacrificio de mi parte para su realización, como de colaboración de muchas personas. Primero agradezco a las familias Fernández y Romero Martínez quienes me dieron alojamiento en sus comunidades en la Sierra de Perijá y me abrieron sus memorias sobre Sabino Romero y la lucha que llevó a cabo. Me transmitieron sus ansias de vivir y sus sueños de redención de una historia larga de privaciones y violencia. Quedé comprometido para siempre con sus luchas y con muchas ganas de volver. Este trabajo no hubiera sido posible sin la orientación de los profesores Zaidy Fernández Soto, Luis Bastidas, Vladimir Aguilar y Johnny Alarcón. El concurso de mi compañera y asistente de investigación Angélica Mejía, permitió que me desentendiera de algunas labores para las que no soy bueno. El intercambio de impresiones sobre lo que íbamos descubriendo en el campo fue vital para mi trabajo. Mi hermana Marié Briceño, me colaboró en labores administrativas en una Venezuela convulsionada y le estoy agradecido. A la profesora María Cuvi Sánchez, quien revisó la propuesta de investigación antes de irme al campo y me dio entrañables consejos no solo sobre la tesis, sino también de la vida. Estoy también en deuda con Manuel Suárez, miembro de la Sociedad Homo et Natura y amigo de los indígenas del Perijá, sin su colaboración este antropólogo nunca hubiera ido al campo. Sin el financiamiento que me brindó GIZ la redacción de este trabajo se hubiera dificultado. Gracias debo dar también a Anna Penyuelas quien posibilitó con su valiosa ayuda el comienzo de este trabajo, mi afecto para ti Anna. Finalmente, agradezco a Michael Uzendoski, su brillantez académica nunca ha opacado su gran humanidad que es su virtud más valiosa.

A todos y todas muchas gracias.

## Introducción

Esta tesis quise escribirla hace seis años en otras circunstancias políticas y emocionales. Mi objetivo en aquel entonces era entender por qué un grupo indígena decidía “invadir” territorios catalogados como propiedad privada, en lugar de esperar que la revolución bolivariana cumpliera sus promesas de reivindicación. Por ese entonces, ya me interesaba averiguar con los yukpas cómo hacían para llevar a cabo su lucha, sospechando que sus métodos no eran los de la población criolla que se identificaba con la Revolución. Este interés se remontaba al 2008, cuando Sabino se había convertido en un personaje controversial en el “chavismo”. Su oposición a ciertas políticas indígenas de un Estado que fungía como herramienta liberadora del pueblo venezolano, era una actitud “exótica” que había que atender y acompañar.

En el año 2010, Sabino fue puesto preso en la Cárcel Nacional de Trujillo. Su confinamiento y la negativa del Estado a que fuera procesado por la jurisdicción indígena, representaron las primeras señales de fracturación que sufría la narrativa del chavismo, producto de sus propias incongruencias. Al salir de la cárcel, a pesar de que el poder le había dado la espalda, Sabino aseguró ante los medios de comunicación que él seguiría siendo chavista y que por lo tanto, continuaría la lucha por recuperar los territorios. Dos años después su “voz fuerte” fue acallada por las balas en uno de los hechos más oscuros sucedidos en los tiempos de la Revolución. El asesinato daría un vuelco a mis intereses, que se afincaron en entender la relación de las muertes del cacique -y de otros aliados yukpas- con la acción política, el territorio indígena y la autodemarcación.

Al plantear este trabajo estando ya en Flacso, cometí el error de preguntarme por las transformaciones que sufriría la figura del cacique en la comunidad Chaktapa, una vez asesinado Sabino. Tal planteamiento no tenía en cuenta en qué términos los yukpas hacen su política, la heterogeneidad que les es consustancial, ni la estructuración exacta de las relaciones de poder en un mundo social que no es controlado por ellos. Más que la ruptura de la autoridad tradicional entre los yukpas, este trabajo responderá a cómo se transformaron las relaciones entre los ganaderos y los yukpas, en un escenario de lucha por el territorio que produjo alteraciones dramáticas en la vida cotidiana y la realidad política de los indígenas que decidieron rebelarse contra los hacendados.

Me propongo responder la siguiente pregunta: ¿Cómo podemos ver en los acontecimientos dramáticos en torno a la muerte del cacique Sabino Romero, las lógicas simbólicas y materiales del mundo yukpa enfrentadas, en tensión dialéctica, con la visión colonialista blanca de ganaderos y funcionarios del Estado venezolano?

El asesinato del cacique, como argumento en la tesis, es uno de estos acontecimientos dramáticos que expresan todas las relaciones de poder mediadas por las acciones políticas interesadas de los sujetos que se disputan el territorio. Sugiero que el crimen no puede ser separado de los conflictos vividos en esta historia de más de 30 años, ni de las emociones que generó y genera. Considero que las muertes de Sabino y de varios integrantes de su familia extendida, son narradas a partir de una conciencia histórica yukpa que privilegia el conflicto en la recuperación de los territorios. Tal afirmación no debe leerse como si este grupo indígena tuviera una propensión “natural” a la violencia; expresa más bien que el cacique y los demás asesinados “instancian” (Sahlins [1985] 1997, 14) esquemas culturales de watías (todo el que no es indígena) y yukpas, presentes en la lucha histórica por el territorio.

A partir de este patrón de historicidad, algunos indígenas asumen estas muertes como parte de una realidad política, histórica y emocional, en la que se sancionan como socialmente posibles los eventos de intercambio de sangre por territorio. Este patrón define a las luchas por su drama, ya que la instanciación requiere de transformaciones sociales que derivan en violencia o muerte. Por lo tanto, entender el destino de Sabino precisa describir la intersección entre la conciencia histórica que los yukpas tienen de la desposesión territorial, el análisis material que hacen de su situación subordinada y las emociones que se generan al verse encerrados entre potreros donde pastan las vacas. Esto puede argumentarse en cualquier caso que comprenda violencia y etnicidad en la Sierra de Perijá, espero con el marco teórico narrar los esquemas y las lógicas culturales que hacen que esto sea así y no de otra forma.

Sin embargo, sería un error afirmar que todos los yukpas sienten como posible el intercambio de sangre por territorio. La investigación demostrará que este grupo caribe dista mucho de ser un conjunto socio cultural homogéneo. Dentro del mundo yukpa en la Sierra de Perijá, las condiciones ecológicas, sociales e históricas han formado una etnia en constante disputa por el territorio y por las actitudes que se deben tomar ante los watías. Esta fragmentación conlleva decidir, en el contexto de la lucha por el territorio, si la recuperación de lo usurpado

pasa por enfrentar a los ganaderos, esperar a que el Estado demarque los territorios o, simplemente, ser indiferente. Esta heterogeneidad de posturas ante los acontecimientos históricos, será determinante en los dramas que desembocarán en el asesinato de Sabino.

Considero que el análisis dramático de los eventos relacionados con la lucha por el territorio, comprueba que los resultados históricos son multicausales. La suerte de Sabino es parte de una causalidad que opera en diferentes registros históricos, estructurales, situacionales, coyunturales, estratégicos, personales o emocionales. A partir de esta postura antropológica sobre la historia, evito las visiones que consideran que lo acontecido en la Sierra son “problemas de indios” merecedores de la aplicación de la ley “romana” a “cuatros invasores” de la propiedad privada.

Los hechos por considerar en este trabajo, se encuentran perfilados por el sentido que los yukpa dan al territorio y las emociones en torno a este. Las mismas adquieren forma a través de las subjetividades y las acciones políticas que intervienen en la definición de las historias particulares y culturales de este grupo indígena. Este es un trabajo sobre personas concretas, con emociones e intereses. Por esas razones escogí la categoría “drama social” de Víctor Turner. No siento por ella un entusiasmo ciego ni mecánico pues tengo como objetivo criticarle y fortalecerle con perspectivas de la economía política, la sociología y el estudio de la Historia. No veo la antropología como una ciencia estática, con teorías predefinidas para temas específicos, por ello pienso que, si bien, este tema parece ideal para estudios “duros” sobre el territorio y el mundo agrario, personalmente, prefiero tener otro acercamiento que no desdeña la realidad concreta y la agenda programática de los yukpas que luchan por la supervivencia.

No me cabe duda de que en esta historia de recuperación de los territorios indígenas, Sabino fue el líder más destacado. Esta afirmación la asumí metodológicamente, realizando un trabajo cualitativo centrado en la convivencia en dos comunidades que nacieron de su liderazgo en la recuperación de propiedades ganaderas creadas por los criollos en el piedemonte de la Sierra de Perijá. El paso por estas tierras me llevó a conversar y entrevistar a varios familiares del cacique, quienes me orientaron espacial y temporalmente en los acontecimientos vividos, la violencia experimentada y las tácticas utilizadas para fundar sus comunidades.

Mi estancia de casi un mes en Chaktapa y Ku'xe, tuvo como fin relevar las lógicas sociales que organizaron la acción política de los yukpas practicadas en los conflictos centrados en el territorio, en oposición a las formas criollas de dominio. Para ello realicé tareas concretas que me permitieron describir algunos aspectos de la vida del cacique Sabino Romero, su formación como líder y la relación de este con la lucha de todo el grupo yukpa que le acompañaba. Utilicé un método de investigación similar al del narrador de *Crónica de una muerte anunciada*, quien trató “de recomponer con tantas astillas dispersas el espejo roto de la memoria (García Márquez [1981] 2008, 7). El producto, es una imagen del cacique Sabino estructurada a partir de fragmentos que me contaron sus hijos y sus aliados criollos. Por ende, no es un testimonio cerrado y estoy dispuesto a profundizado con aquellas personas que lo conocieron en vida.

Debo aclarar que en el transcurso de este trabajo, establecí un contrapunto entre Sabino Romero Izarra como persona y las situaciones que contextualizaban la recuperación del territorio como un hecho social e histórico, que atraviesa toda la vida cotidiana y las relaciones políticas de estos yukpas. Por lo tanto, me fue imposible entender algo sin considerar que el territorio es el gran protagonista de este drama, pues de su tenencia depende la libertad, el ser yukpa y el liderazgo. La dialéctica particular que constituye a Sabino como un líder públicamente opuesto al sistema social de dominación en el que nació, sucede en un mundo social de devenir (Turner 2008: 20), en el cual las transformaciones sociales, culturales, históricas y personales van construyendo a los sujetos a contrapelo de los lugares sociales que les fueron asignados, es decir, a la estructura histórica de prescripciones legales que la sociedad criolla le impuso a partir de su concepto de propiedad. Por lo tanto, la subversión de dicha estructura posibilita reflexionar en torno a cómo los yukpas viven el hecho político en relación al territorio, no como una instancia física o fija, sino como un lugar a construir, recuperar y defender.

A través de este trabajo, muestro cómo la reproducción del orden desigual entre indígenas y ganaderos dependió, hasta el año 2008, de relaciones sociales definidas por el respeto a la propiedad criolla de los territorios, que relegaba a los indígenas a sentirse pobladores de las alturas de la Sierra. También exploro cómo Sabino, a partir de acciones políticas estructuradas tanto por su ser yukpa, como por su alianza con sectores de la izquierda militante, desnudó las bases de esta reproducción para dar paso a un orden transitoriamente nuevo. La narrativa de

los acontecimientos que produjeron esta subversión, se opone a la historia occidental ascendente en la que un grupo conquista al otro con fines de dominación y de civilización de un espacio “salvaje”.

Mi interés por los aspectos dramáticos de la lucha por el territorio yukpa, es una estrategia para atender a lo que Abélès llama la no cosificación del proceso político, ya que en mi trabajo se combinan los tres tipos de interés que él menciona (1997, 3). El primero es el interés por el poder, el modo de acceder a él y de ejercerlo. El segundo interés es el territorio, los espacios sociales que se delimitan y las identidades que se afirman en él. El tercero es el interés por las representaciones y las prácticas que conforman la esfera de lo público. Estos diferentes intereses se encuentran entrelazados en la definición de los sujetos y de las culturas políticas (Cucho [1966] 2004, 123).

La tesis consta de cuatro capítulos y cada uno tiene como objetivo cubrir aspectos del argumento. En el primero, describo la teoría del drama social en relación a la conciencia histórica y emocional que practican las culturas durante los acontecimientos. En el segundo, realizo una síntesis del contexto histórico en el que los territorios indígenas de la Sierra de Perijá se convirtieron en un espacio de conquista y resistencia, a partir del proceso de instauración de la forma de propiedad occidental y el modo de producción del capital ganadero. Se destaca la actitud asumida por los yukpas ante los criollos. En el tercero, elaboro una descripción del trabajo de campo y recojo los elementos que definen el liderazgo de Sabinito Romero Martínez para compararlo con el proceso de formación de Sabino Romero Izarra como cacique. El cuarto capítulo, es un análisis de la serie de acontecimientos entre 2001 y 2013 relacionados con la recuperación de territorios indígenas, los mismos están organizados en las cuatro fases del drama social según Turner. Este capítulo se cierra, a modo de coda, con un relato sobre el asesinato del cacique Sabino.

## Capítulo 1

### Dramas sociales, historicidad y emoción

La interpretación teatral de la vida humana es un tema tratado por filósofos e intelectuales occidentales desde los griegos antiguos (Smith 2004) hasta los levantamientos indígenas en Ecuador, en la década de los 90 (Botero Villegas 2001; 2010). Si bien no pretendo en esta tesis centrarme en suponer que el arte y la existencia están unidos, me parece relevante hacer mención de tres casos que refuerzan mi intención de apoyarme en esta metáfora como modelo interpretativo de la lucha por el territorio indígena entre los yukpa.

En una de sus reflexiones sobre la percepción, Merleu-Ponty afirma la idea de que la Historia, en el presente como en los eventos sucesivos, es indivisible. Esta cualidad supone que los períodos en los que segmentamos el tiempo se nos “revelan como manifestaciones de una sola existencia o episodios de un solo drama –del que no sabemos si tiene desenlace alguno–”. Esta manifestación dramática es definida por el autor como una “condena” que tenemos con el sentido. Más allá de la historia, asegura, no podemos dar significado ni nombrar nada ([1975] 1994, 19).

No estoy seguro si Merleu-Ponty pensó en el Marx del 18 Brumario de Luis Bonaparte al describir la existencia condenada a la Historia, pero la interpretación que este último hace del golpe de estado en Francia el 2 de diciembre de 1851, está cargada de la misma perplejidad ante los hechos históricos. En las primeras líneas de ese texto se nos recuerda “Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y la otra como farsa”. Estos personajes hacen “su propia historia, pero no [...] a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado” ([1852] 2003,10). Marx afirma así, que los sujetos históricos están movidos por sentidos dados en sus acciones, los cuales utilizan pero que no siempre alcanzan a dominar.

Esta idea nos llama a mirar un evento histórico como tragedia o comedia constituida por afanes humanos y materiales. De tal forma que, para Marx, no hay rubor en asumir que hombres y mujeres viven algunas situaciones fundamentales como dramas en los que se



escenifican intereses y pasiones. La “existencia dramática” de los seres sociales no desdice que estos vivan “sobre las diversas formas de propiedad y sobre las condiciones sociales de existencia”, más bien, a partir de ellas

Se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar. La clase entera los crea y los forma derivándolos de sus bases materiales y de las relaciones sociales correspondientes. El individuo suelto, a quien se le imbuye la tradición y la educación, podrá creer que son los verdaderos móviles y el punto de partida de su conducta (Marx [1852] 2003, 39).

Tomando el caso del golpe que da Luis Bonaparte el 2 de diciembre de 1851, Marx muestra que esos sentimientos e ilusiones son escenificados. Este hecho no tiene interés analítico para el materialismo como evento histórico en sí, es decir, como una fecha-fetiché, sino en tanto toma parte de una serie de otros acontecimientos que le determinan. Esta serie es organizada por el autor en tres períodos o “actos del drama” ([1852] 2003, 101), cada uno narrado en tensión dialéctica con los actos anteriores y posteriores. Vista de esta manera, la historia del golpe de Estado está incrustada en una periodización que arranca en 1848, pero que por efectos de la forma particular en que Marx asume la teleología de la historia, no es otra cosa que una parodia de algo que ya pasó: el golpe que Napoleón le da al Directorio el 18 brumario (9 de noviembre de 1799).

El antropólogo e historiador Fernando Coronil en su trabajo sobre la relación histórica entre petróleo y Estado venezolano, organiza los hechos según un modelo similar. Para este autor, la compleja economía política que permite analizar la conformación del Estado y la nación venezolanos, es narrada a través de una postura “teatral” que sustenta en las reflexiones estéticas e históricas presentes en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Para “mirar” distintos momentos de la “puesta en escena” del poder, aísla cuatro “períodos” de escenificación: *première*, debut, reprise y secuela. A partir de esta perspectiva, asegura el autor, puede verse cómo el petróleo produce socialmente un “Estado que ha ejercido su poder de forma teatral, garantizando el consentimiento mediante el despliegue espectacular de su presencia imperiosa” (Coronil [2002] 2013, 41).

Cito a estos autores con el fin de reconocer el uso de metáforas teatrales para el análisis social, histórico o fenomenológico. También sugiero que la vida y la condición humana

escenifican en dramas sus acontecimientos más críticos, donde están en juego las transformaciones y cambios de estatus. Estos autores incluyen este aspecto humano en sus análisis. Con ello complementan otros enfoques históricos que invisibilizan el comportamiento dramático y emocional que caracteriza el ser social de los sujetos.

En la historia de la antropología es Turner quien ha trabajado con mayor profundidad lo “dramático” como un plano de la vida humana.<sup>1</sup> Sin embargo, como asegura Boje (2003) cuando se habla del “paradigma teatral” (Turner 1985, 181) dicho autor ha sido muy poco citado con respecto a otros académicos como Erving Goffman y Kenneth Burke.

En antropología y sociología Turner introduce un giro a este paradigma, con su visión “más procesual y dinámica que las teorías dramáticas” de Burke y Goffman. De esta manera explora “la indeterminación, la liminalidad y los aspectos de fragmentación”, conceptos que toman en cuenta las acciones azarosas y a veces incomprensibles de los sujetos (Boje 2003, s/p).

El concepto de “drama social” es un intento de Turner por ir más allá del paradigma teatral de Goffman, en el que la interacción está llena de actos rituales. Para él las relaciones cotidianas están preñadas de crisis y conflictos que surgen del flujo diario de su propia interacción. “La vida diaria es una especie de teatro”, afirma, y los dramas sociales “una especie de meta-teatro, es decir, un lenguaje dramático sobre el lenguaje de los roles ordinarios y la estabilidad que constituyen la comunicación en el proceso social cotidiano” (Turner 1985, 181).

Con estas reflexiones he bosquejado las raíces dramáticas y sociológicas de mi interés por los dramas sociales, además de introducir el “estado de la cuestión” de este concepto. Ahora quisiera reflexionar sobre la visión de la sociedad que tiene el autor al utilizarlo, siguiendo con una descripción de su utilidad como una herramienta para el estudio de los procesos sociales.

---

<sup>1</sup> El análisis que Marshall Sahlins hace de la muerte del capitán Cook (1987) es una presentación de estas nociones. En su interpretación de los hechos la cosmogonía de los hawaianos convive e interacciona a través de la praxis, junto a los elementos sociológicos, históricos o culturales de las emociones y de los sentimientos que operan en el desenlace del drama.

## 1.1. El drama como categoría de análisis social y cultural

A través de este concepto, Turner concibe a la sociedad como “productora y producto del tiempo, el cual deviene su medida” (Turner 1974, 1). Esta idea aprecia la “cualidad dinámica de las relaciones sociales” y considera inválida toda distinción positivista entre una cara “estática” y otra “dinámica” de la sociedad.

Para este autor el mundo social es un mundo en devenir, no un mundo del ser (excepto en la medida en que el “ser” sea una descripción de los modelos estáticos y atemporales que los hombres tienen en la cabeza), y por esta razón los estudios de la estructura social como tal son irrelevantes. Son erróneos, como premisa básica, porque no existe tal cosa como la “acción estática” (Turner 1974, 1-2).

De tal forma que, al trabajar con términos como “comunidad”, “identidad” o “sociedad”, debemos evitar reproducir modelos de análisis que los definan como conceptos y realidades estáticas, ya que “violan el flujo real y la cambiabilidad de la escena social humana” (Turner 1974, 2). Así tenemos, que la noción de cambio –y con ella la de movimiento- fundamenta la crítica de Turner y de la escuela de Manchester a los análisis funcionalistas, para quienes el tiempo era “estructural y no tiempo en libertad”, por ello se dedicó entre los ndembu de Zambia a observar

El movimiento tanto como la estructura, tanto la persistencia como el cambio, y, por cierto, la persistencia como un aspecto sorprendente del cambio. Vi a la gente interactuando y, como un día sigue al otro, vi las consecuencias de sus interacciones. Y luego comencé a percibir una forma en el proceso del tiempo social. Esta forma era esencialmente dramática (Turner 1974, 9).

En *Schism and Continuity* (1955), el primer texto en el que se conceptualiza el “drama social”, el autor afirma que este “es una sucesión encadenada de eventos entendidos como perfiles sincrónicos que conforman la estructura de un campo social”. Su manifestación puede cambiar las rutinas y el “fluir del tiempo” en una comunidad, ya que representa una interacción “en vivo” de los “patrones normativos que condicionan la experiencia social” con el conjunto de intereses, aspiraciones, ambiciones que se presentan en las luchas que sostienen grupos sociales o individuos intencionados (Turner [1955] 1996, xxii; Viveiros de Castro Cavalcanti 2007, 127).

Turner concibió que los sistemas culturales requieren para existir y producir significados, “de la participación de agentes humanos conscientes e intencionales, y de las continuas y

potencialmente cambiantes relaciones de los hombres entre sí”. Esta cualidad dota a los sistemas de una propensión a la inestabilidad y al conflicto, a una apertura a dejarse perturbar por las pasiones humanas. Dichas relaciones, están constituidas por “episodios públicos de irrupción tensional” o fases “inarmónicas” que se producen por las oposiciones evidentes en “los intereses y actitudes de grupos e individuos” de determinada comunidad. A estas cadenas de acontecimientos se les llama dramas sociales (Turner 1974, 9-10).

Los mismos están organizados por la forma aristotélica de definir la tragedia en la *Poética*. En ella, los actores imitan “una acción que es [tomada en serio] y completa en sí misma, como un todo de cierta magnitud [...] que posee principio, medio y fin” (Aristóteles 2014, 11).

Reconociendo esta influencia, Turner se preguntó si su concepto podría criticarse como la imposición a comunidades no occidentales de “un modelo de acción emic de Occidente”. Según este autor, el uso de la tragedia se justifica por la “interdependencia, tal vez la relación dialéctica entre dramas sociales y géneros de la actuación cultural en quizás todas las sociedades”. De esta forma, aseguraba, entre la vida y el arte existe una relación de imitaciones y prestamos, que permite que en el análisis social encontremos modelos de acción similares (Turner 1985, 153).

Tanto la supuesta universalidad de los dramas sociales como la divisibilidad de los procesos sociales son definiciones discutibles. Por ahora me interesa describir su aplicabilidad etnográfica. En un primer término, la utilidad de esta visión de los procesos sociales radica en que son susceptibles de aislarse, describirse “minuciosamente” y organizarse en fases o actos. En segundo lugar, esta perspectiva es funcional en cuanto asume que la realidad social es conflictiva y que está orientada por los intereses políticos y sociales de grupos en tensión. Al contrario de Weber, la tensión no es entre dos formas racionales de tomar decisiones, sino por la preponderancia que se le da a la racionalidad (occidental) en la vida social ([1922] 2002, 21). Turner cita a Gulliver (1971) para abordar esta cuestión

Los hombres pueden concebir equivocadamente una situación y sus posibilidades, pueden ser estimulados por una emoción fuerte o por la depresión para realizar actos y tomar decisiones que de otro modo no tomarían, pueden ser estúpidos, obstinados, miopes, o pueden ser calculadores, despiertos, inteligentes, o algo en el medio de todo eso. Por cierto, los científicos sociales a menudo ignoran esos factores críticos que afectan a quienes toman una decisión (356-357 citado por Turner 1974, 11).

En el drama social estas situaciones, posibilidades y elecciones obedecen a relaciones entre medios y fines que, sin embargo, al definirse en ellos “la afiliación social”, no puede perderse de vista “la lealtad y la obligación, tanto como el interés” y las emociones de individuos y grupos. De esta manera, la racionalidad de la toma de decisiones, en estos casos, no flota en un contexto sin fricciones, puramente formal, sino en encadenamientos de sucesos cuyo “curso [...] puede adquirir un carácter trágico” (Turner 1974, 11).

En esta economía política de las decisiones se dibuja el conflicto, una noción fundamental para los dramas sociales. En Turner, las formas en las que se produce socialmente la “afiliación” están atravesadas por la inestabilidad. Cuando esta se manifiesta abiertamente en crisis o conflictos, “aspectos fundamentales” del orden social y simbólico, “normalmente cubiertos por los hábitos y las costumbres del intercambio cotidiano”, emergen y toman un visible protagonismo. Son momentos inarmónicos en los que “la gente tiene que tomar partido en términos de imperativos morales y constricciones profundamente arraigadas, a menudo en contra de sus propias preferencias personales” (Turner 1974, 12). De esta manera, hay decisiones de las personas en determinadas circunstancias que, desde una posición externa, pueden ser vistas como “irracionales”.

El conflicto impugna la cohesión del grupo o de un sistema social que se mostraba naturalizado; el motivo de que esto suceda es que se evidencian los intereses que unen o separan a las personas “que son objeto de derechos y obligaciones estructurales, imperativos y lealtades” (Turner 1974, 12). Sin embargo, estos momentos críticos no representan escenografías donde los actores son guiados solamente por intereses individuales. Sus “perfiles sincrónicos” (estatus, linaje, clase, género, etc.), en tensión con los “modelos para los procesos dramáticos o narrativos” de origen social (míticos, históricos o políticos), les mueven y organizan su conducta pública (Turner s/f, 16).

La resultante es que el drama pone al descubierto “cómo ciertas características arraigadas de una dada estructura social influyen en el curso de la conducta tanto en sus eventos sociales observables como en los escenarios en los que sus géneros culturales se performatizan” (Turner 1980, 142). Esta es una tensión que impacta a las personas y a los grupos. En el caso de las primeras, les ayuda a decidir acciones sopesando “cuestiones de interés, eficacia, o aun de moralidad” (Turner s/f, 16) que pueden ser contradictorias en el flujo de sociabilidad. En

los grupos, los dramas son capaces de develar las intenciones políticas y sociales de los individuos, mostrado al investigador los flujos de poder, las correlaciones de fuerzas y contradicciones que utilizan “mitos, paradigmas y estructuras políticas” para esconderse tras un discurso de legitimidad y racionalidad (Turner s/f, 1).

Nos dice el autor con respecto a esta interacción individuo-grupo durante los dramas sociales

Cuando se pone en movimiento un importante proceso público de carácter dramático, la gente asume los roles que lleva consigo, sea de manera consciente, preconsciente o inconsciente [...]. Entonces [se manifiestan] tendencias profundamente interiorizadas de actuar y de hablar [...] apropiadas para el rol asumido, que preparan el camino a cierto clímax que se aproxime a la naturaleza de un clímax dado en algún mito central de la muerte o de la victoria de uno o varios héroes [...], en el cual han sido [...] “socializados” durante los años vulnerables e impresionables de la infancia o la niñez (Turner s/f, 16).

No se debe perder de vista que aunque los dramas tengan actores principales, “ocurren dentro de grupos de personas quienes comparten valores e intereses y que tienen una historia común real o supuesta”. Estos colectivos son organizados por la cultura y se agrupan en torno a la afiliación y a la lealtad. Existe una actitud consciente de sus miembros para defenderlos como espacio de realización de los “deseos personales y sociales” (Turner 1980, 149).

Evaluamos, como sujetos sociales que somos, los grupos a partir de nuestros intereses y del peso de los modelos míticos y narrativos que manejamos. Como miembros de una clase social o grupo étnico, pensamos nuestra existencia y tomamos posiciones cuando emergen las crisis, a partir de la acción que ejercemos y el lugar que ocupamos en el proceso de reproducción material y simbólica. El objetivo del investigador es aprehender con los sujetos “el proceso de conversión de los valores y fines particulares, distribuidos en una amplia gama de actores en un sistema (que siempre es temporal y provisional) de sentido compartido o consensual” (Turner 1980, 156). Por esta razón, en el momento de analizar las formas de acción que practican grupos e individuos en los dramas sociales, el investigador debe intentar un análisis estructural completo.

La noción de drama puede resumirse en tres ideas básicas:

1. Teóricamente la vida social está definida por “una serie de movimientos en el espacio y tiempo, una serie de cambios de actividad, y una serie de transiciones en el estatus de los individuos”.

2. Los dramas son instancias procesuales en las que se escenifican estos cambios que tensionan y subvierten los modelos culturales. Son individuos movidos por intereses quienes se encargan de hacerlo.
3. Las transformaciones que se producen en el proceso se inscriben en los sujetos, debido a que al actuar en la realidad la conocen e interpretan. Los cambios afectan a las personas y a los rituales (Turner 1980, 159).

Estas ideas permiten entender que la existencia dramática de los seres sociales puede constatarse en situaciones de conflicto. Las mismas imponen una narrativa del tiempo y del espacio particular, así como de las acciones rituales o políticas determinadas. Este será el tema del próximo aparte, en el que explicaré la dinámica de irrupción social de los dramas.

## **1.2. La manifestación social de los dramas**

Para Turner, el drama irrumpe a partir de “procedimientos rituales y judiciales” presentes en la sociedad de estudio que se ve tensionada por uno o varios hechos de otra índole. Estos hacen “erupción hacia el nivel superficial del curso de la vida social”, donde encuentran “interacciones, transacciones, reciprocidades y las costumbres regulares que ordenan el comportamiento”. Al drama le motivan “las pasiones”, es obligado por intenciones, deseos y, algunas veces, “por cualquier consideración racional dominante” en la sociedad en la que se presentan. Esto no quiere decir que sean irracionales, pues “la razón desempeña un papel importante en la solución de las controversias” que toman forma en el drama (Turner 1985, 196-197).

La tensión social que los hace emerger se presenta cuando algún individuo o un grupo específico viola “una norma moral, legal, de la costumbre, de la etiqueta o de alguna escena pública”. Socialmente esta transgresión

Es vista como la expresión de una división más profunda de los intereses y las lealtades que aparecen en la superficie. El incidente de incumplimiento puede ser deliberado e incluso calculado, ideado por una persona o partido, dispuesto a demostrar su desafío a la autoridad (Turner 1980, 150).

Luego de su aparición el drama social se hace irrevocable. Con la manifestación de la crisis, las relaciones presentes en un campo social atraviesan “un punto de inflexión”, en el que los

componentes de ese campo entran en nuevas interacciones. La aparente paz social se transforma en conflictos, en antagonismos abiertos; todas aquellas divisiones que permanecían encubiertas “se hacen visibles”. Grupos, facciones e individuos toman posiciones, se reagrupan o disuelven antiguas alianzas. El conflicto entra en una etapa en que es difícil contenerlo “dentro un área limitada de la interacción social”. La norma rota, la moral transgredida, la autoridad burlada genera una tendencia a que “el incumplimiento se amplíe y propague”. Los riesgos de este momento para la cotidianidad es que el conflicto coincida con -y por lo tanto haga aflorar- “algunas divisiones dominantes en el conjunto más amplio de las relaciones sociales pertinentes a las partes en conflicto” (Turner 1980, 150). Así, el autor reconoce que el concepto de drama social es agonístico y que además depende de series agonísticas recurrentes.

Esto no significa que los dramas sean las únicas unidades procesuales de confrontación social, ya que existen otras que se dan por acumulación de tensiones (Firth 1964, 45 citado por Turner 1974, 10; Gulliver 1971, 354 citado por Turner 1974, 11). Sin embargo, los dramas muestran el “verdadero performance espontáneo de las sociedades humanas”, ya que el investigador puede centrarse en las rupturas y no solo en lo institucionalizado, donde predominan los roles normativos. Son los fenómenos de irrupción los que permiten el análisis del conflicto y la transformación, pues resultan de la supresión momentánea de dichos roles. La cualidad dinámica de los dramas, suprime la distinción “normal” entre el flujo de la vida y la reflexión, dándole relevancia a aspectos humanos como la pasión (Turner 1985, 196).

Por el papel que las emociones, las acciones interesadas y los conflictos tienen en la transformación del sistema social dominado por los ganaderos, asumo que el asesinato de Sabino y los acontecimientos de la lucha por el territorio en la Sierra de Perijá que le enmarcan son dramas sociales. Presentaré en las próximas dos secciones la forma en que Turner los analiza en fases temporales y significativas, para de esta manera resaltar su utilidad etnográfica.

### **1.3. Fases del drama social**

En la sección sobre la irrupción del drama se bosquejaron algunas de las fases que este atraviesa y que explicaré a continuación. Ese modelo espacio temporal de la acción humana,



muestra con claridad la influencia teatral en Turner, ya que divide la micro-histórica realidad cotidiana en cuatro fases extraídas de la tragedia: la ruptura (breach), la crisis, el desagravio y la reintegración o reagregación.

### **1.3.1. La ruptura**

Es el evento disparador del drama. Viene de un “incumplimiento de las relaciones sociales gobernadas por normas regulares”. Se produce entre las personas de una comunidad o grupos que se han creado con anterioridad en el “sistema de relaciones sociales, que puede ser una aldea, una ciudad, una oficina, una factoría, un partido político, un barrio, una iglesia, un departamento universitario o cualquier otro sistema perdurable, conjunto o campo de relaciones sociales” (Turner 1974, 14).

La transgresión expresa una manifestación en contra de “una ley, una regla, un contrato, un código de etiqueta”, es decir, todo aquello que la comunidad ha creado para “la acción autorizada”. Las conductas sociales que se presentan para iniciar el drama, no son homogéneas. Pueden ser deliberadas y premeditadas, o producto de actos que se salen de control. Ejemplo de ello sería “una palabra inconsciente de algún diplomático, un crimen pasional, un intercambio transfronterizo con armas de fuego” (Turner 1985, 180; 215). Sin embargo nos alerta el autor

Un drama social no es un crimen, aunque formalmente pueda parecerse a uno; es, en realidad, “un disparador simbólico de confrontación o encuentro” [...]. Una quiebra dramática puede ser causada por un individuo, ciertamente, pero este siempre actúa (o cree hacerlo) en nombre de otras partes, estén ellas enteradas o no. Él se ve a sí mismo como un representante, no como una mano solitaria (Turner 1974, 14).

Independientemente del tipo de hecho que dispare el drama, sea calculado, azaroso, violento o discreto, si las condiciones están dadas –“maduras” dice Turner-, se inicia la fase dos (1985, 215).

### **1.3.2. La crisis**

Una vez que se dio el quiebre de la regularidad basada en normas, empieza una crisis en la que la ruptura del orden imputado, puede aislarse o extenderse a otros lugares “en el conjunto

de relaciones sociales relevantes al que pertenecen las partes en conflicto” (Turner 1974, 14). La crisis se extiende si otras personas toman partido a favor o en contra de los grupos que aparecieron para incumplir la norma o evitarlo, de esta manera

Las facciones se hacen visibles o están recién formadas. Se hacen coaliciones. Los representantes de la tradición o de la “ley y el orden” tratan de sellar la brecha antes de que se extienda lo suficiente para poner en peligro la supervivencia estructural o cultural del grupo. Los líderes de las facciones utilizan varias “estratagemas y trucos” para reclutar seguidores y estigmatizar a los opositores (Turner 1985, 215).

Vista así, la crisis es un punto decisivo de estos acontecimientos, un momento en que todo se queda en suspenso y se hace peligroso. En ella “las ilusiones se disipan”, se “revela el verdadero estado de las cosas, no es fácil usar máscaras o pretender que no hay nada podrido” en el sistema social correspondiente. Este estado de inestabilidad pone a prueba lealtades y deberes de las personas para con sus grupos. Si la crisis continúa, estas toman partido basándose en cálculos “de imperativos y restricciones morales profundamente arraigadas, a menudo en contra de sus propios intereses o predilecciones”. Si llega a “tener una escalada”, la crisis deja muchas secuelas en la comunidad: “para muchos puede ser una experiencia clave de aprendizaje, pero puede conducir a otros a la desesperación” (1985, 215).

Durante la crisis se dan hechos de violencia verbal y/o física que en general son recíprocos entre los bandos y sus opiniones enfrentadas. Como esta “tiende a ser contagiosa”, los personajes que pretenden la dirección del grupo aplican “mecanismos correctores y de ajuste para poner fin a la crisis, sancionar, disciplinar a probados violadores de la paz, reconciliar las partes contendientes y asignar una indemnización a las personas que sufren pérdidas en la crisis”, todo esto con el fin de “restaurar la confianza en los significados, valores y objetivos que definen al grupo como una entidad sociocultural perdurable”. Si fue conjurada la crisis, quienes realizan estas actividades son los líderes tradicionales; si acaso fueron defenestrados, las nuevas personas que les sustituyen se ocupan de ello (Turner 1985, 215-216).

Estos sucesos críticos no podrían ser entendidos si no reconocemos en ellos sus “características liminares”, es decir, al umbral “entre las fases más o menos estables del proceso social” que enfrenta la sociedad en crisis. En esta fase de los dramas, el “umbral” no debe ser visto como un espacio exclusivo para los especialistas rituales, sino al contrario, es el lugar de los acontecimientos; amenazante por su centralidad en la vida pública. De esta

manera demanda de los actores un enfrentamiento, lo que evita que sea “ignorado” o que se desvanezca “porque no se le presta atención” (Turner 1974, 14-15; 1985, 180).

### **1.3.3. El desagravio**

Ya mencioné que en el período de crisis las autoridades impugnadas y sus contrarios tomaban medidas para corregir el curso que la crisis había tomado. Esta tercera fase desarrolla esa idea. Está conformada por “acciones o medidas correctoras que van desde el asesoramiento personal y la mediación informal, hasta el arbitraje de la maquinaria jurídica y legal formal” (Turner 1985, 180). También pueden aparecer formas alternativas de resolución, sobre todo en los rituales públicos.<sup>2</sup>

Los líderes o “miembros estructuralmente representativos del sistema”, al ver que se desencadena la crisis, operan mecanismos de ajuste y reparación. La extensión de estas acciones dependerá de la reflexión que se haga en torno a “la profundidad y la significación social compartida de la quiebra”, su alcance y el lugar que ocupan los transgresores en la sociedad, así como si estos son lo suficientemente autónomos dentro del sistema más amplio de las relaciones. Los mecanismos de reparación utilizados pueden ser “la amonestación personal, la mediación informal o el arbitraje, hasta la maquinaria jurídica y legal formal, o, la ejecución de rituales públicos para resolver ciertas clases de crisis o legitimar otros modos de resolución” (Turner 1974, 15-17).<sup>3</sup>

Cuando se dan las crisis si una gran parte de los miembros del grupo tensionado, mantienen la creencia en “que el orden social ideológico o cosmológico sigue siendo profundamente significativo para ellos”, es posible que acepten las políticas dispuestas por las autoridades vigentes, para “frenar” la acción contestataria propuesta o impuesta. Consecuentes con esto, apoyaran “los procesos y procedimientos correctores” (Turner 1985, 216-220).

---

<sup>2</sup> Más adelante veremos cómo y por qué, para el caso que nos ocupa, la violencia fue la forma utilizada por los ganaderos para reestablecer su dominio sobre el sistema social.

<sup>3</sup> Estos pueden ser institucionalizado, formales y ceremoniosos, o informales, personales y de asesoramiento. Una gran variedad de procedimientos correctores están disponibles: seculares, rituales, sagrados, de la fuerza socialmente sancionada, el ridículo, la maldición sacerdotal y la anatema.

Turner afirma que la reparación es una fase importante para el drama por dos razones: la primera, conserva las características liminares que se presentan en la crisis. La segunda -la más destacada-, es que este es un momento de reflexividad de los sujetos sobre el mundo en el que viven. La reparación “proporciona una replicación distanciada y crítica de los acontecimientos previos que componen la ‘crisis’. Esta replicación puede ser en el lenguaje del proceso judicial, o en el lenguaje metafórico de un proceso ritual” (Turner 1985, 180).

Refiriéndose específicamente a cómo opera la reflexividad, este autor nos explica

El grupo social perturbado se vuelve sobre sí mismo, y así su auto-escrutinio sea hecho a través del proceso judicial en los tribunales de justicia o de la adivinación de causas supuestamente mágicas o sobrenaturales de la agitación social, se intenta asignar un sentido a lo que ha sucedido, articular los acontecimientos de una manera que tengan sentido (Turner 1985, 216).

Esta distinción entre las formas de resolución ritual y las de tipo jurídico, permite que una perspectiva basada en dramas sociales no sea tomada solo como un ejercicio estético, ya que considera que los grupos sociales que atraviesan crisis pueden dar diversas salidas a esta para revertir sus efectos; salidas que no necesariamente son simbólicas sino de tipos más concretos definidos por la acción política y su historicidad correspondiente.

#### **1.3.4. Agregación**

En esta fase final Turner destaca cualquier tipo de “reintegración del grupo social perturbado, o del reconocimiento social y la legitimación del cisma irreparable entre las partes contendientes” (Turner 1985, 180). Después de que se ejercen los mecanismos jurídicos, legales o rituales para reparar el cisma, o bien no se resuelve la crisis, lo que nos regresa a la fase dos, o se reconocen las acciones y decisiones tomadas por los que son reconocidos como legítimos líderes-representantes del grupo. Esta aceptación, si es completa, restaura la paz de las “relaciones normales”. El grupo recompone su rutina y vuelve a la cotidianidad (o crea una nueva comunidad), es decir, a la producción y reproducción de la vida social. Si algún grupo no acepta este proceso de “agregación”, lo más probable es que se escinda y resuelva hacer “tienda aparte” bajo nuevas reglas y en otro espacio, que puede ser cercano o lejano.

Los dramas y sus crisis, como ya mencionamos, producen cicatrices en las comunidades en los que se presentan. Por lo tanto, asegura Turner, así se llegue a esta cuarta fase nunca se

podrá replicar el orden preexistente. De no alcanzarse la fase de restitución, se forma algo nuevo: quienes fueron aliados ahora son opositores, nacen nuevas lealtades, las facciones en disputa cambian de poder y tamaño. La legitimidad de los líderes crece o se achica, a partir de su actuación en el drama. Nuevas personas aparecen para aprovechar las brechas en el poder, erosionando la antigua autoridad. Pero la potencia de este proceso estriba en que “las semillas de un nuevo drama social pueden haber sido sembradas, incluso en el terreno de la resolución de la crisis actual”.

Nada queda permanente en los asuntos humanos. Lo que los funcionalistas llaman “equilibrio” no es más que un equilibrio transitorio del poder, o incluso un momento de agotamiento general, un descanso entre enfrentamientos. Sin embargo, una especie de “clímax” social se ha alcanzado, o mejor, conseguido, ya que gran parte del tiempo, el esfuerzo y el ingenio han entrado en la resolución de crisis (Turner 1985, 221-222).

Para concluir con la conceptualización de las fases del drama social, reconocemos en la cuarta una resolución provisional al conflicto. Por ello, es una oportunidad para revisar lo acontecido. El antropólogo se dedica en este momento a analizar “sincrónicamente el continuum, por así decirlo, en este momento de detención, habiendo ya tomado totalmente en cuenta (y representado por medio de los constructos apropiados) la naturaleza temporal del drama” (Turner 1974, 17). Además, se pueden observar los efectos de la fase de corrección y si la reflexividad del grupo sobre los acontecimientos fue eficaz (Turner 1985, 196-197).

#### **1.4. El contexto dramático**

Una vez analizado el concepto de drama social y las fases que le componen, es preciso cerrar el tema refiriéndome a los contextos en los que, según Turner, se “escenifica” el drama. Las nociones de “campo social” y “arena política” son fundamentales para el estudio de la historia y su relación con los acontecimientos. Pienso que son espacios que sirven de marco al drama y a la actuación de los sujetos, pero a su vez estos van transformando esos espacios y sus normas. En resumen, estos conceptos hacen posible ver un evento como parte de una serie de tensiones en contextos sociales de mayor escala, como los definidos por relaciones económicas, demográficas o ecológicas.

### 1.4.1. El campo social

Está constituido por los intereses de los individuos y los grupos, así como por los patrones, pautas y normas que les corresponden en el momento de la acción. Se asemeja al concepto de campo de Bourdieu, al considerar que la relación entre sujeto y acción propia se encuentra “afectada” por “el sistema de relaciones sociales” en el que se realiza la acción (2002, 9). Para el modelo de análisis que discuto, destaco su rango histórico, es decir, que en el campo el habitus, la doxa y el “sentido común” sintetizan el movimiento de los sujetos a través de la “historia objetivada” y de la “historia incorporada” (2007, 91). Sin embargo, existen diferencias entre ambos conceptos de campo.

La primera de ellas, y que resalto en función de mi trabajo, es que para Bourdieu el “capital” estructura los campos. Tal definición es problemática en contextos de lucha interétnica, en tanto no hay definiciones emic de capital, ni homogéneas de lo que “está en juego” (2002, 120). En el ejemplo yukpa, el territorio y el ganado poseen sentidos diversos para cada actor en pugna. Un segundo elemento es que para Bourdieu, el campo posee un grado claro de autonomización con respecto a la estructura de la totalidad social y para Turner –y así lo usamos en este trabajo-, el campo es el lugar social, cultural, geográfico e histórico en el que los grupos se disputan significados y recursos. Los actores en este contexto no son necesariamente autónomos unos de otros o se encuentran peleando por lo mismo.

Estas relaciones entre sujetos, grupos e intereses solo adquieren profundidad en la narrativa cultural si los dramas se expresan incrustados en un campo social preexistente (Turner s/f, 1), o estableciendo relaciones que formalizan uno nuevo. Este concepto permite analizar las relaciones políticas y de territorio entre los yukpa como algo en movimiento, en permanente ensamblaje, y no como una fotografía estática de su realidad. Entonces el campo no es un “guion” al que se le deba aislar y etiquetar, sino una “secuencia de dramas sociales” que se desarrolla en la sociedad (Turner s/f, 18). De esta manera, un hecho vivido de forma significativa –un asesinato, una guerra o un nacimiento, etc.- puede ser entendido como parte de un proceso más complejo que lo determina y que permite transformar la realidad.

En su definición de campo, Turner recurre a una teoría de la acción en la que esta estaría orientada por el valor que los actores dan a la obtención de beneficios o “premios”, en la

totalidad de las relaciones sociales. Por relaciones se entienden “los valores, significados y recursos” prescritos por la cultura. En el campo social la acción orientada se refiere a: “1) la competencia por premios y/o recursos escasos; 2) un interés compartido en salvaguardar una determinada distribución de los recursos; 3) una disposición a conservar o socavar un determinado orden normativo” (Turner s/f, 19). En un contexto de relaciones interétnicas, los valores en pugna variarán de acuerdo a las relaciones históricas que hayan definido el campo.

Los campos están constituidos por la acción de un grupo o de varios grupos orientados conscientemente hacia una meta. Esta acción es producto de relaciones históricas, económicas, políticas, sociales y culturales, que son siempre conflictivas. Los dramas sociales son definidos por estas relaciones. En la medida en que se desarrollan los recursos sociales puestos en marcha en los eventos dramáticos, los campos van cambiando. También pueden terminar expresándose en otros campos con otros dramas (Turner s/f, 19), lo que posibilita variadas interpretaciones así como la multivocalidad de los símbolos y las instituciones.

Metodológicamente, el “campo social” posibilita la comparación entre las relaciones políticas que precedieron a la erupción de los conflictos de poder en un drama, con el ordenamiento que sigue a la fase [tres] de compensación. En teoría, este momento produce una alteración de la forma en la que las relaciones de fuerza se dividen, en número y magnitud. Además, y dice Turner que es lo más importante de observar, “habrá cambiado la naturaleza y la intensidad de las relaciones entre las partes, y la estructura” total de la sociedad estudiada. Aquí citaré en extenso a Turner pues me parece relevante “inventariar” los efectos y “alteraciones” que se producen en un campo al enfrentarse a la “erupción” de un drama social

Se encontrarán oposiciones que devinieron alianzas, y viceversa. Las relaciones asimétricas se habrán vuelto igualitarias, el status elevado se habrá vuelto bajo y viceversa. El nuevo poder se canalizará a través de una nueva autoridad, y la vieja autoridad será defenestrada. Partes antes integradas se habrán segmentado; partes antes separadas, se fusionarán. La cercanía devendrá distancia, y viceversa. Algunas partes no pertenecerán más al campo, otras habrán ingresado a él. Las relaciones institucionalizadas devendrán informales, las regularidades sociales se harán irregulares. Nuevas reglas y normas se habrán generado en los intentos por reprimir el conflicto; viejas reglas habrán caído en desgracia y serán abolidas. Las bases de sustentación política serán alteradas. Algunos componentes del campo tendrán más apoyo, otros menos, otros recibirán sustento nuevo, otros ninguno. La distribución de los factores de legitimación habrá

cambiado, como así las técnicas utilizadas por los líderes para ganar anuencia (1974, 17-18).

El autor afirma que estos cambios son observables, comprobables y registrables. Para el trabajo objetivo del antropólogo con los dramas, son de gran importancia en el momento de organizar los datos en índices, “expresarlos en términos cuantitativos” (Turner 1974, 18) y presentar los informes de investigación.

### **1.4.2. La arena política**

En el estudio de los dramas sociales, la arena es el escenario en que se toma una o varias decisiones y se desarrollan a partir de la fase de ruptura (Turner s/f, 24). Se les encuentra dentro del campo. El autor concibe la relación campo-arena, en función del perfil empírico o “menos abstracto” -desde el punto de vista formal- que esta última posee (Turner s/f, 22). En su conceptualización, destaca que, aunque la arena esté contenida en el campo, abarca más elementos de la realidad que este. El modelo se presenta así porque

La arena es un marco explícito, nada está presente allá de manera solamente implícita. La acción es definitiva y la gente se expresa con claridad; cada quien ocupa su papel. La intriga se puede llevar a cabo detrás de las bambalinas, pero el escenario es una arena abierta. La cultura por supuesto, prescribe las expresiones culturales de la interacción antagonica (Turner s/f, 23).

La arena se caracteriza por ser un escenario de la evidente “acción antagonica” expresada en “los puntos críticos del cambio procesual”. Describe espacios donde se dan “batallas”, sean estas jurídicas, verbales o rituales. Así existan antecedentes de “cooperación manifiesta, coaliciones y alianzas”, estos no impiden que las relaciones sociales durante el drama se subordinen “a los modos dominantes de conflicto”. Aunque esté constituida por un marco institucionalizado o no, siempre su función es que los grupos opuestos lleguen a “una decisión que sea públicamente reconocida”. Esta se toma “por la fuerza, por la persuasión o por la amenaza de usar la fuerza, que inicia la fase final del drama social” (Turner s/f, 23-24). Campo y arena son categorías utilizadas para caracterizar el plano espacial, simbólico y político en el que suceden los conflictos. Argumento que estos conceptos, así como los dramas sociales, obvian cualquier discusión que el grupo indígena, la comunidad o el espacio societal en el que se esté haciendo este tipo de análisis, tienen sobre su lugar y significado en la historia. Este tema lo abordaremos en la próxima sección dando un giro a la perspectiva, buscando marcar la importancia del estudio de los dramas con un fuerte sentido histórico y



político. Argumento que si se deja de lado este sentido, el mencionado estudio, será solo un ejercicio diletante.

### **1.5. La historicidad de los dramas sociales**

Estoy convencido de que para mirar el asesinato de Sabino como un drama en una serie mayor de otros dramas que instancia los esquemas culturales de watías y yukpas, es necesario relevar cómo estos últimos narran los eventos históricos que dieron origen a Chaktapa. Tal empresa está orientada por la forma en que una comunidad humana adquiere conciencia histórica de sí misma, es decir, por el “régimen de historicidad” de un grupo social (Hartog [2003] 2007). Además, requiere el trabajo práctico con testimonios directos y con el material etnográfico recogido en otras investigaciones. Con ello intento complementar la teoría de Turner destacando aspectos como la historicidad, definida hipotéticamente por una práctica de defensa del territorio y una teoría “indígena” sobre el poder y la construcción de la autoridad.

Según esta hipótesis, la lucha por el territorio de los indígenas y las indígenas yukpa, define las formas históricas de vivir los dramas. Entender esas formas mediante una mirada dramática de los acontecimientos sociales, permite interpretar el “régimen de historicidad” de este grupo social, en el contexto particular del asesinato de su líder. Este objetivo hay que definirlo teóricamente y comprobarlo en el campo. Por ahora objeto en Turner la aparente preminencia sincrónica de los dramas y el escaso cuidado a cómo se “reacciona” históricamente a estos, es decir, a cómo el grupo que vive el drama reflexiona sobre su lugar en la producción de la historia de su existencia.

Para esta perspectiva me apoyaré, por un lado, en las discusiones sobre historicidad-es de Francois Hartog, Neil Whitehead y Marshall Sahlins; y por otro, en los análisis que toman en cuenta los acontecimientos como eventos sociales significantes, centrándome en su crítica a la forma occidental de reflexión teleológica sobre los hechos históricos. De esta manera, elaboraré una síntesis entre el estudio sociológico del evento/acontecimiento y el antropológico del drama social. El primero, me interesa por su análisis de la transformación histórica, el segundo porque reflexiona en torno a la tensión de las relaciones sociales motivadas por intereses con resultados imprevistos.

En resumen intento tener una mirada dramática de la historia de los acontecimientos sociales que me permita responder: ¿El asesinato de Sabino puede ser visto como la manifestación dramática y eventual de una estructura histórica de desposesión territorial? Y saber ¿Qué rumbos toma esa manifestación a partir del régimen de historicidad e interpretación de la realidad que practican los yukpa? Eso es lo que intento dilucidar con este cruce entre drama e historia.

### **1.5.1. Historicidad-es y “régimen de historicidad”: el papel de las emociones en la construcción de un modelo de rebeldía**

Turner asegura que los dramas sociales se dan entre “grupos de personas quienes comparten valores e intereses y que tienen una historia común real o supuesta” (1980, 149). Estudiar esa historia tiene poco peso en su modelo. Argumento que un estudio antropológico sobre los dramas necesita, por un lado, una noción de la discusión sobre temporalidad en las ciencias sociales para no reproducir una visión teleológica de la historia. Por otro lado, requiere una idea pluralista de la historia, esto es, entender que no existe una sola narrativa basada en la teleología occidental proyectada hacia el futuro.

El objetivo de estas dos precisiones es mantener una “apreciación crítica de la naturaleza culturalmente dependiente de las representaciones históricas y etnográfica” y el papel de las personas en sus comunidades en la creación de estas representaciones. Con ello, conjeturo, que en el estudio de los dramas, no solo es preciso tener la historia como si fuera un “escenario” o el “campo”, sino que en la narración del drama se tomen en cuenta “los patrones y actitudes que dan lugar a esas historias indígenas y a esas formas indígenas de hacer historia” (Whitehead 2013, xi).

En el contexto del capitalismo, en el que toda forma indígena de hacer historia ha sido negada por una narrativa en la que prevalecen los viajes de dominación y conquista, la historia solo reconstruye el ascenso del poder occidental sobre los pueblos dominados. Las formas de ver/vivir los hechos y los espacios, se comparan sin atender a que existen lógicas culturales diferentes, resultando en una definición desigual de las escalas temporales entre las sociedades. Este modelo construye la siguiente aporía: se hace una historia sin significado cultural ni profundidad histórica para los “Otros” (Whitehead 2013, vii).

Según este autor, el reto está en desbaratar “nuestras preconcepciones culturales” para analizar la historia de los pueblos que estudia la antropología. Esta actividad requiere que nos aseguremos de entender cuáles son las claves “en la producción de las ideas del pasado” en ese grupo o esa cultura que estudiaremos, entendiendo que la historia no es “una moral, una naturaleza, un discurso” que está afuera esperando ser descubierta, sino que es creación de los pueblos y por ende, su narrativa también es creada (Whitehead 2013, ix).

Aquí debemos adentrarnos en la distinción entre historia e historicidad-es y su relación con la revalorización de las emociones como objeto de estudio. Para Whitehead, a través de las historicidades entendemos “el esquema cultural y las actitudes subjetivas que hacen que el pasado sea significativo”. Estas actitudes producen “tipos de conciencia histórica en los que las historias son significativas”, permitiendo que la historia no sea una línea homogénea de acción y significación sino un espacio múltiple (2013, ix).

Los tipos de conciencia histórica se producen socialmente en contextos emocionales determinados, que orientan las respuestas y significaciones en los procesos de acción política vividos por los agentes culturales. Si bien las ciencias sociales han desechado la relevancia de las emociones y lo afectivo para sus construcciones epistemológicas en pro de la razón (Fowks 1996, 295; Jimeno 2004, 39-40), cada vez existen más investigaciones que toman en cuenta estos elementos individuales y colectivos como una forma de entender los procesos significativos y sus historicidades (Fleury y Conill 2004, 111). La importancia de esta perspectiva que relaciona acción/reflexión histórica, cultura y emociones nos permite comprender en “los contextos sociopolíticos, económicos y culturales la forma” cómo las emociones pasan de ser conceptos a ser significados en el proceso social, a través del cuerpo “como mediador de la acción histórica” y lugar de la memoria (Timmermann López 2015, 163).

Como las emociones forman parte de la cultura, en la distinción entre historia e historicidad-es, el valor heurístico de estas define las prácticas de etnógrafos e historiadores, ya que “la historicidad en sí es histórica, como el resto de la cultura” (Whitehead 2013, xii). Para este autor, existe una importante diferencia entre hacer una historia partiendo del lugar del conquistador, a la que se hace desde el lugar del “conquistado” (2013, vii). Por esta razón, la

inclusión de lo afectivo capacita a la antropología para “entender la experiencia emocional como culturalmente elaborada y resaltar el papel de las emociones en la construcción de los sujetos sociales, así como la ambigüedad del papel de las emociones en el modelo cultural occidental que las convierte en una categoría de exclusión” (Jimeno 2004, 40). De esta manera, impacta la teoría antropológica en general pues define cuáles son los objetos del pasado a escribirse y a describirse.

El descentramiento de la visión histórica occidental, a partir de la valorización de lo afectivo, tiene bases en la idea de que las emociones son una manifestación cultural y no solamente reacciones del temperamento individual. Estas inciden en la historia, las historicidades y las narraciones; en el curso de los acontecimientos. Tanto la forma como el contenido que toma la historia, están en tensión creativa con el mundo exterior y con las acciones/emociones de los demás que, en el caso de los grupos colonizados, son vistas como si no encajaran dentro de una historia ascendente.

La figura de Sabino entre los yukpas y demás habitantes de la Sierra, no tiene una definición homogénea, ni política ni personal. Para muchos sus acciones no encajan dentro de las narrativas de construcción de un mundo dominado por los ganaderos y su lugar social asignado a los indígenas. El desencaje de esta historia tiene un motivo: Sabino es concebido como un luchador o como un ladrón de ganado. Esta doble visión para un solo hombre es un punto determinante de la acción política del cacique y del drama que desemboca en su asesinato. De esta manera, argumento que en un contexto de relaciones sociales controladas donde el poder lo ejercen “los dueños de la tierra y el ganado”, las acciones de “bandolerismo” como las que le endilgan a Sabino, se explican a partir del resentimiento sentido y objetivado en contra de un sistema social donde su grupo de adscripción fue apartado e inferiorizado por “el grupo de los ricos y los poderosos”, como es el caso de los ganaderos de Machiques (Hobsbawm 2001, 20, 24).

El bandolerismo social de Sabino no implica un juicio moral sino un relato “alternativo” de la historia, desprendido de las narrativas de construcción de la propiedad privada como derecho originario. Más bien se trata de entender a Sabino como un sujeto en transformación, “liminal”, pasando de un estado de protesta individual a uno “colectivizante”. Las situaciones de dominación comprenden no solo regímenes de historicidad, sino también de emociones y

afectos que devienen en modelos de rebeldía contra el poder. La organización de estos modelos se produce en algunas ocasiones a partir de experiencias personales y en otras por perspectivas más grupales. Tomando en cuenta esta afirmación, debemos estar alertas ante una lucha encarnizada y violenta por el territorio como la que estudio, ya que la ideología política puede sustraernos de la relevancia que tienen las emociones para los hombres y mujeres que participan de la misma. Estos son personajes que “se niegan a asumir el papel social manso y pasivo del campesino sometido; los testarudos y recalcitrantes, los rebeldes individuales [...], los que se hacen respetar”. Estos, en ocasiones, se organizan socialmente y en otras ejecutan acciones individuales (Hobsbawm 2001, 51).

En este esquema que relaciona cultura, historia y emociones, la acción de sujetos como Sabino son fundamentales pues en su práctica política y cultural las dicotomías sociales relevantes como “indios en la montaña/ganaderos en lo plano”, encuentran su actualización y subversión; en tanto es así, la cultura se reproduce o transforma en y por la acción (Sahlins [1985] 1997, 9). Una visión de los acontecimientos que incluya las capacidades de la acción, entiende que estos son los elementos históricos más productivos de la cultura, ya que permiten revalorizar las categorías funcionales de esta, es decir, lo que se conoce como “estructura”.<sup>4</sup>

Sahlins asegura que a “diferentes culturas, diferentes historicidades” ([1985] 1997, 12) o lo que es lo mismo, diferentes formas de darle orden a la dialéctica entre lo duradero y lo contingente, diferentes formas de pensar el lugar de uno mismo y de su propio grupo social en la historia.

Las estructuras funcionales y prescriptivas tendrán diferentes historicidades. Podríamos decir que “están” abiertas a la historia de distinta manera. Los órdenes performativos tienden a asimilarse a circunstancias contingentes, mientras que los prescriptivos asimilan, en cambio, las circunstancias a sí mismos, mediante una especie de negación de su carácter contingente o circunstancial (Sahlins [1985] 1997, 13).

Esta distinción es clave para el estudio de los dramas sociales. De cierta manera un drama puede ser visto desde afuera como un evento o un hecho contingente performativo. Qué es un drama o si esta categorías es válida para entender los sucesos problemáticos de la lucha por el territorio yukpa, es algo que solo puede relevarse a partir del entendimiento exacto del lugar

---

<sup>4</sup> En las sociedades podemos hallar dos tipos ideales de estructuras: las prescriptivas, de tipo más duradero, y las funcionales, que estarían más inclinadas a la historia acontecimental.

que este grupo cree ocupar en la historia y cómo el territorio es parte de esa creencia, convirtiéndose en un posible “emplazamiento de acción histórica” como diría Sahlins para referirse a “zonas calientes de acontecimientos” que se encuentran en los grupos culturales ([1985] 1997, 13).

Esta introducción al problema del estudio de la historia en antropología, fue hecha con el fin de discutir la utilidad para mi trabajo del concepto “régimen de historicidad” de Francois Hartog. Para este autor es claro que la relación entre historia y antropología está definida por una mirada crítica a los “modos de articulación de presente, pasado y futuro” en cada sociedad. Nuestro trabajo científico comprende la definición de la “forma histórica propia” a cada grupo social estudiado, es decir, cómo trata su pasado, cómo se refiere a él. Esta caracterización sucinta es a lo que se llama “régimen de historicidad”, en una acepción más amplia

Habría de servir para designar la modalidad de conciencia de sí misma por parte de una comunidad humana [...]. De manera específica, la noción debía proveer un instrumento útil para comparar tipos de historia diferentes, pero también [...] para poner en evidencia diversos modos de relacionarse con el tiempo: formas de la experiencia del tiempo, aquí y allá, hoy y ayer (Hartog [2003] 2007, 30).

El análisis de la historia presente de las luchas por el territorio que han protagonizado los yukpas del grupo aliado a Sabino Romero, tiene como objetivo ofrecer una visión del papel que la crisis del sistema social tiene en la historicidad. En apariencia, las transformaciones de las relaciones interétnicas desiguales, debe incidir en las formas de contar la historia, como dice Hartog

Si partimos de diversas experiencias del tiempo, el régimen de historicidad intenta brindar una herramienta heurística, que contribuya a aprehender mejor no el tiempo, ni todos los tiempos ni el todo del tiempo sino, principalmente, momentos de crisis del tiempo, aquí y allá, justo cuando las articulaciones entre el pasado, el presente y el futuro dejan de parecer obvias ([2003] 2007, 38).

Lo que conjeturo es que cada drama social produce su forma particular de entender la historia, así como “cada ser tiene una experiencia del tiempo”. Es decir, los sujetos que escenifican el drama, por un lado, son presos del régimen de historicidad de su comunidad, alineado por los “emplazamientos de acción histórica” y las agendas dominantes de la política de un grupo. Por otro, la reflexión (acontecimental) histórica que los sujetos hacen del drama, se conjuga con una reflexión más amplia. En ella se piensa el lugar en la historia que ocupa ese drama,

como parte de un tiempo histórico mayor. Esto con el fin de explicar la pertinencia del grupo como ser histórico colectivo.

El tratamiento del drama social como parte de la “crisis” de la vida societal, tiene como fin relevar “las categorías que organizan esas experiencias y que permiten expresarlas; de manera más exacta aún, hacia las formas o los modos de articulación del pasado, el presente y el futuro como categorías o formas universales”. A través del régimen de historicidad, podemos incluir en las narrativas de los dramas sociales, el análisis de condiciones de posibilidad y producción de historias, es decir, ubicar en las relaciones que se establecen entre distintas temporalidades, qué posibilitó ciertos acontecimientos (Hartog [2003] 2007, 38-39).

### **1.5.2. Los acontecimientos y el “régimen de historicidad”**

Para Hartog el régimen de historicidad intenta ir más allá de la dicotomía acontecimiento/larga duración o acontecimiento/estructura, pensando las interpretaciones que los sujetos tienen del tiempo en crisis o de la crisis vivencial del tiempo. Me propongo, en esta sección, regresar sobre mis pasos y aclarar la pertinencia del estudio del drama social como un acontecimiento, valorando la idea de crisis como el resultado del cambio y de la acción política. No es hacer la historia de los acontecimientos en sí, sino mirar el régimen de historicidad para entender el drama y mirar el drama para entender el régimen de historicidad.

El acontecimiento se estudia para comprender las prácticas culturales en estrecha relación con la historia. Este “actualiza el presente” y se opone a la idea de que un tiempo transhistórico organiza los hechos y les da sentido. Es una gran diferencia con respecto a una narrativa del tiempo como el calendario (ritual), que intenta aprehender el flujo temporal a partir de la regularidad, la estabilidad y “el ritmo recurrente”. Por el contrario el acontecimiento, como productor y producto cultural, es responsable de organizar la estructura a partir de un tiempo que es espontáneo, inestable y plagado de “alteraciones puntuales” (Calle Valverde 2010, 66). A partir de esta afirmación, el estudio de lo estable y lo perdurable, no puede ser pensado sin lo contingente y viceversa.

Una antropología volcada al estudio de los momentos de “turbulencia” como la historia vivida por los yukpas entre el 2001 y el 2013, se deslustra de las visiones clásicas del estructuralismo

y el funcionalismo, que consideraban el acontecimiento como una pérdida de tiempo ante la inminencia programática de la búsqueda de leyes y estructuras. La mía es una visión dinámica en la que el acontecimiento, el evento o el drama no tiene como función “escenificar” una estructura, sino performatizar y dar solución a procesos de crisis. De ello depende la transformación histórica de una comunidad indígena.

Para acceder a un conocimiento que permita ensanchar los límites del concepto de drama social, se debe tomar en cuenta la crítica profunda que ha hecho la sociología histórica al estudio de los acontecimientos. Según Sewell (1990), el gran reto para su comprensión es entender que las nociones teleológicas que le son consustanciales, las ha heredado de la temporalidad provincial que tiene la ciencia occidental. Para este autor

Una explicación teleológica es atribuir la causa de un devenir histórico no a las acciones y reacciones que constituyen el acontecimiento, ni condiciones concretas y especificables que determinan o limitan las acciones y reacciones, sino más bien a los procesos transhistóricos abstractos que conducen a algunos estados históricos hacia el futuro. Es decir, los eventos en algún presente histórico, en realidad son explicados por los acontecimientos en el futuro (Sewell 1990, 23).

Esta vertiente teleológica es una de las tres formas de entender la temporalidad que la sociología histórica ha practicado en el estudio de los eventos, las otras dos son: la vertiente experimental y la vertiente acontecimental.

La vertiente teleológica, noción dominante entre los clásicos de las ciencias sociales, se refiere a una interpretación histórica que ve los hechos como parte de una lógica de desarrollo social ascendente, y que obedece a “leyes progresistas transhistóricas”. Para esta visión, los eventos contingentes que están en la superficie de la historia, no tienen relevancia en el sentido y dirección de esta, son en todo caso operados por “fuerzas causales anónimas” responsables del movimiento hacia adelante. Los acontecimientos se manifiestan por efecto de las leyes de causalidad (Sewell 1990, 2).

Desde el punto de vista de la vertiente experimental de la temporalidad, se mira a la historia en bloques de “secuencias de acontecimientos” organizados temporalmente en “anteriores” y “posteriores”, tales series entienden a los eventos no como una secuencia histórica conectada,



sino que sus causalidades son independientes. Esta postura implica que, en la temporalidad social y las leyes históricas son uniformes (Sewell 1990, 13).

La tercera concepción es la acontecimental (evenemential), propone ver “el curso de la historia según lo determine una sucesión de eventos en gran medida contingentes” (Sewell 1990, 2). Esta definición está en contraste con las descritas anteriormente. En primer lugar, no asume “la independencia causal a través del tiempo”, los eventos son vistos desde esta perspectiva como “normalmente dependientes de la trayectoria, es decir, que lo que ha ocurrido en un punto anterior en el tiempo afectará a los posibles resultados de una secuencia de eventos que ocurre en un punto posterior”. Esta postura también niega que “las leyes causales son uniformes a través del tiempo”. Los eventos se asumen como capaces de cambiar no solo la correlación de las fuerzas causales que operan en la historia, sino también la lógica por la cual las consecuencias devienen de ocurrencias y circunstancias de los eventos (Sewell 1990, 16).

En la postura acontecimental de la temporalidad, la dependencia causal que tienen los sucesos posteriores con respecto a los anteriores se debe a que la “causalidad social” es heterogénea, es decir, no es temporalmente uniforme. La visión experimental no suscribe esta supuesta “dependencia de la trayectoria” de los eventos. La teleológica, en cambio, la comparte solo que negando “la heterogeneidad temporal” y abrazando una historia uniforme y lineal (Sewell 1990, 17).

Esta similitud entre la visión teleológica y la acontecimental se disuelve debido al manejo que ambas hacen de “la cuestión de la contingencia”. Asegura Sewell

La temporalidad teleológica es compatible con una cierta contingencia en la superficie de las relaciones sociales, pero es incompatible con la asunción de la contingencia radical que considero fundamental en la temporalidad acontecimental, [que] asume que la contingencia es global, que no solo caracteriza la superficie sino también el núcleo o la profundidad de las relaciones sociales (1990, 17).

Reconociendo la presencia de la contingencia en la temporalidad, los eventos son entendidos como “inesperados e inherentemente impredecibles”, capaces de “deshacer o modificar las tendencias más aparentemente duraderas de la historia”. A partir de estas aseveraciones, las sociedades humanas son pensadas como un “proceso de cambio permanente y universal”, no

sometido a regularidades rígidas. Sin embargo esto no quiere decir que “el capitalismo, la división mundial del trabajo o la desigualdad sexual” desaparecerán con tan solo desearlo. Los hechos históricos “muestran durabilidades obstinadas y saltos repentinos, e incluso las rupturas históricas más radicales se entrelazan con continuidades notables” (Sewell 1990, 17).

## **1.6. Conclusión**

En resumen, una perspectiva sociológica o antropológica acontecimental, pone en el centro de su investigación la pregunta por “cómo se transforman las estructuras o se reconfiguran por la acción social”, ya que reconoce la naturaleza contingente de la temporalidad, así como su “trayectoria dependiente” y “causalmente heterogénea” (Sewell 1990, 25).

Este modelo de análisis de los eventos no se agota en afirmar la multicausalidad de los resultados históricos: asume a la causalidad como operando en diferentes registros que a su vez son históricos. Las causalidades construidas históricamente comprenden las condiciones estructurales preexistentes (culturales, sociales, políticas); las condiciones económicas coyunturales, las estrategias contingentes o las acciones volitivas (emociones, deseos, voluntades, pasiones). Todas ellas son entendidas como capaces de “reconfigurar condiciones estructurales preexistente y crear nuevas condiciones estructurales” (Sewell 1990, 23), capacitando así a los sujetos históricos de transformar la realidad social.

Tomando en cuenta estas ideas, pretendo interpretar el asesinato de Sabino Romero como un evento dramático incrustado en relaciones históricas igualmente dramáticas y vitales para su familia y grupo de adeptos políticos, yukpas o criollos (watías). Este drama es un acontecimiento que instancia en el cacique las categorías culturales e históricas que estructuran las acciones de conquista o resistencia, de lucha o pasividad, presentes en el sistema social de relaciones interétnicas desiguales en el que se construyó la autoridad de los criollos en la Sierra de Perijá. Intentaré demostrar que el arco temporal que va desde la lucha personal de Sabino -pasando por su momento colectivo- hasta su asesinato, representa la instanciación en su persona de las formas de resolución violenta de los conflictos como categoría que transforma la tierra indígena en propiedad ganadera y las formas yukpas de desbaratar esta propiedad mediante el intercambio de sangre (esfuerzo, dolor, miedo) por territorios.

## Capítulo 2

### La formación histórica de un espacio de conquista y resistencia en la Sierra de Perijá

Mi objetivo de entender el asesinato de Sabino Romero, en el marco de la recuperación del territorio ancestral yukpa que fue transformado en haciendas ganaderas durante el siglo XX, me llevará a exponer en este capítulo algunos eventos históricos que expresan las lógicas culturales del espacio de conquista y resistencia que comprende la Sierra de Perijá. Esta unidad social geográfica está constituida por un “paradigma de violencia hacia los indígenas”, como la forma de relacionamiento interétnico dominante (Rivas 1989, 27). Este paradigma tiene como resultado, del lado blanco criollo, la implementación del modo de producción ganadero y la reificación de su forma de propiedad en haciendas más o menos extensas. Del lado de los diversos grupos indígenas que han poblado los espacios de la Sierra de Perijá, sean estos del piedemonte o en la montaña, la “resistencia” ha comprendido un conjunto de prácticas culturales, familiares o personales para evitar violentamente o no la apropiación del territorio.

Argumento junto con investigadores como Luis Bastidas (2011a), que el campo en el que se desarrollan las tensiones intraétnicas e interétnicas, entre los modos de vida yukpa, barí, japrería, wayuu y watía (criollos), está determinado por la exposición temprana a la violencia conquistadora en el contexto de la colonización inicial. El establecimiento del campo social y de la arena política en la que se produjo el crimen que acabó con la vida de Sabino Romero, amerita describir las condiciones sociológicas e históricas en las que el cacique aprendió que la tierra le había sido robada y que era menester recuperar a cualquier precio. Por lo tanto, se destacará la particular complejidad intraétnica e interétnica que se ha vivido en la Sierra de Perijá desde el momento en que se convirtió en un espacio de conquista y resistencia.

Lo que me interesa saber es cuáles son las lógicas culturales producidas por la historia y productoras de la historia de luchas por el territorio indígena. Mi argumento es que el campo social en el que nació, creció y murió el cacique, está constituido por el contrapunto dialéctico entre las lógicas de conquista puestas en práctica por los watías y a aquellas que los indígenas han definido para resistir al despojo.

Como vimos en el capítulo 1, la historia se construye a partir de acontecimientos que se elaboran socialmente en la cotidianeidad. En mi visión acontecimental, los lugares de acción histórica que definen la vida y los intereses de los sujetos se van perfilando en la resolución dramática de los conflictos sociales. De esta manera, la muerte de Sabino instancia algunos esquemas culturales presentes en la narración de las luchas territoriales interétnicas en la Sierra, que se han presentado en esta región desde la llegada de los españoles y alemanes bajo el reinado de Carlos I de España y V del Sacro Imperio Romano.

## **2.1. El territorio como fuente de vida y poder social yukpa**

Construir un relato histórico de la lucha territorial de los yukpa, que atienda a la larga duración y a la imbricación significativa entre pasado y presente, tiene un precedente en el trabajo del historiador y antropólogo Luis Bastidas.<sup>1</sup> En su estudio establece un arco de tiempo que va de 1530 al presente, con el fin de entender la territorialidad como un proceso total en el que significa “conocer la actitud asumida por los yukpa” al entrar en contacto con los colonizadores blancos (2011a, 10,21; 2011b, 300).

Quienes han investigado la historia de los yukpa proponen la década de 1530 como el período en el que estos entran en la órbita colonizante del mundo occidental (Rivas 1989, 27; Ruddle y Wilbert 1983, 45-48). En 1534 los hombres del ejército de Ambrosio Alfínger, quien los comandó hasta 1532 cuando fue muerto de un flechazo Chinacota,<sup>2</sup> llegaron a la Sierra de Perijá luego de arrasarse con la costa occidental del Lago de Maracaibo en su “frenética búsqueda de oro”. Los yukpa eran uno de los grupos étnicos que ocupaban esos territorios y se vieron forzados a huir hacia la Sierra Nevada de Santa Marta y a la Sierra de Perijá, lugar que la mayoría convertiría en su refugio (Fernández Soto et al 2010, 31; Acuña 1998, 18). Sin embargo, son documentos del siglo XVII los que aportan información más precisa sobre los actuales yukpa, quienes “en un primer momento son denominados en forma genérica ‘motilones’ (Bastidas 2011a, 11).<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Este autor justifica así su método histórico de recurrir a las fuentes históricas para estudiar la problemática actual del territorio: “analizar los documentos coloniales, [...] demuestra que la problemática actual de la tenencia de la tierra indígena es un proceso histórico que arranca con la conquista española y que, en consecuencia, es necesario estudiar a partir de los documentos de la época” (Bastidas 2011b, 300).

<sup>2</sup> Población en el departamento de Norte de Santander, Colombia.

<sup>3</sup> Con respecto a lo que dicen las crónicas sobre los antepasados de los yukpa: “otras diferentes naciones de indios gentiles habitan dentro de una sierra altísima fragosa e intrincada, que corre al norte al sur con alguna declinación al poniente, como son coyamos, mocoays, chaques, sabriles, arotamos, y aliles todos casi de una

Algunos investigadores aseguran que la conquista temprana determinó la historia social de este grupo indígena. La violencia y el desplazamiento convirtieron al territorio, y al reclamo por este, en el símbolo dominante de su vida política (Fernández Soto 2010, 31). Estos conflictos se han inscrito en las dinámicas de la territorialidad y el devenir histórico del pueblo yukpa. Como muestra Luis Bastidas, estos eventos han hecho habitual que la oralidad narre

Las disputas generadas por el control del territorio, en el pasado y en el presente, entre los yukpa, con otros pueblos indígenas y con los criollos, representados estos últimos en los ganaderos y parceleros venezolanos, las empresas mineras, tanto estatales como extranjeras, y por desplazados y grupos armados irregulares colombianos (2011a, 9).

Los problemas territoriales derivados de la conquista se actualizaron mediante presiones ecológicas que definieron las dinámicas de poblamiento interno. Como asegura Acuña citando a Wilbert (1960), al tener que abandonar las llanuras de la costa occidental del Lago y los fértiles valles del piedemonte, los yukpa debieron apropiarse de un terreno escaso en zonas planas. La Sierra de Perijá<sup>4</sup> presenta en su superficie “una serie de filas secundarias que originan profundos valles o caños, lo que hace que tanto la vertiente occidental, como la oriental sean sumamente escarpadas”. Las grandes depresiones son la norma ya que sus cotas de altura van “desde los 100 metros sobre el nivel del mar, hasta los 3 750 metros [como] en el caso del Pico Tectarí, que es la máxima altitud de la Sierra” (Rivas 1989, 24).

La escasez de terrenos planos y espaciosos, experimentada por las poblaciones que se desplazaron desde las zonas menos abruptas del piedemonte, cambiaron por completo la estructura social y el patrón de asentamiento entre los yukpa. La ocupación dentro de la Sierra se produjo en pequeños grupos que con los años hicieron de esta etnia un conjunto heterogéneo de mundos, lenguajes y formas de ser. Los acontecimientos históricos y las presiones ecológicas en un proceso dialéctico, construyeron marcadas diferencias entre los yukpas según fueran ocupando las cuencas de los ríos más importantes que bajan de la Sierra.

---

misma lengua que por más dóciles al evangelio son el blanco de nuestras apostólicas tareas y que están todos a ocho o nueve grados de latitud y en los 305 y 10 de longitud” (Peña Vargas 1995, 176 citado por Bastidas 2013, 129).

<sup>4</sup> La Sierra de Perijá, conocida anteriormente como Serranía de los Motilones, corresponde a las últimas estribaciones de los Andes en la parte noroccidental de Suramérica. Se sitúa “al occidente del estado Zulia, entre los 90° y 11° latitud norte y los 72° y 73° 30’ de longitud al oeste de Greenwich, formando la parte fronteriza norte entre Colombia y Venezuela” (Rivas 1989, 23).

En el próximo aparte, describiré algunas diferencias sociales e históricas que según mi argumento, son determinantes en la lucha por el territorio impulsada por Sabino y en el desenlace de los acontecimientos que supuso su asesinato. Estas distinciones entre yukpas, serán relevantes, sobre todo, en la relación que tienen con el poder criollo.

## **2.2. Conflictos entre los yukpas durante la construcción del espacio de conquista y resistencia**

Al norte de la Sierra de Perijá se encuentran el río Apón y el río Negro, lugar de asentamiento de los yukpa macoita y los rionegrinos respectivamente. En la cuenca del río Yaza<sup>5</sup>, viven los parirí en la parte media y los wasama o wasameros hacia las cabeceras. También se asientan los shaparu o chaparro.<sup>6</sup> En la zona sur del territorio yukpa, frontera con la etnia barí, se encuentra el río Tukuko, en el que se ubican los yukpa irapa. Sin embargo, este lugar está habitado por personas de diferentes grupos al encontrarse el principal centro “urbano” del mundo yukpa, la misión capuchina de los Santos Ángeles del Tukuko (Fernández Soto et al 2010, 4).

El poblamiento a lo largo de las cuencas de los ríos principales fue un proceso social que dispersó los asentamientos por el territorio. De esta manera

Los núcleos de población han contado siempre con agrupamientos de un pequeño número de familias nucleares emparentadas [...], de los cuales se van produciendo de manera voluntaria diversas escisiones familiares llegados [los núcleos] a un punto determinado de crecimiento (Acuña Delgado 1998, 72).

La dispersión que se produjo históricamente trajo consigo relaciones tirantes al interior de las familias, entre las familias de un asentamiento determinado y entre los subgrupos yukpa ubicados en cuencas diferentes. Se habla en las fuentes y en la narrativa oral recogida en otras investigaciones de un permanente conflicto violento por la tierra, que constituyó en gran parte la dinámica de las relaciones intraétnicas (Bastidas 2011a, 233).

---

<sup>5</sup> En esta cuenca se encuentra Chaktapa, una de las comunidades que estudié.

<sup>6</sup> Aunque Fernández Soto et al no lo menciona, según Acuña (1998) existe la zona de Shaparu en la cuenca del Yaza, que corresponde a las poblaciones de Ku'xe (hoy día nombrado Ku'xe viejo) y Shartapo (Chaktapa). Estas poblaciones son el epicentro de la lucha de Sabino Romero. Ku'xe pertenece al Centro Piloto del Tukuko pero está más vinculada políticamente a Chaktapa como Centro Piloto independiente.

En las memorias de los misioneros capuchinos del Tukuko también se encuentran rastros de enemistades actuales que reproducen antiguas relaciones conflictivas.<sup>7</sup> Estos conflictos entre grupos estaban signados por relaciones de animosidad debido a luchas internas que iban desde la repartición del territorio hasta la escogencia de parejas matrimoniales. Tales experiencias sociales no se circunscribían a algunas cuencas como la del Río Negro o del Yaza, sino que se presentaban por toda la zona de la Sierra habitada por los yukpas.

La descripción de estas relaciones inscritas en la historia mítica, en la reproducción cultural y en la vida cotidiana de los yukpa, tienen como objetivo conceptualizar las dinámicas intraétnicas que siguieron al proceso de conquista y repliegue del grupo hacia los territorios elevados de la Sierra. Según algunos investigadores, tales dinámicas son comprobables en la formación de un fuerte “sentido de pertenencia e identidad con la tierra” que se expresa en “numerosos enfrentamientos sangrientos, sobre todo entre las mismas subtribus, a causa del territorio” (Acuña 1998, 18).<sup>8</sup>

Las identidades territoriales se formaron a partir del “momento en que estos subgrupos yukpa se vieron obligados a conquistar estos territorios como consecuencia de los conflictos generados interna o externamente en sus familias” (Bastidas 2011a, 233). Los conflictos externos mencionados obedecen al empuje de la colonización por parte de los blancos, generando una fragmentada identidad étnica entre los yukpas en la Sierra de Perijá que perdura hasta hoy.

La colonización de estos territorios se inició en épocas tempranas de la invasión europea. Ambrosio Alfinger llegó a América en 1526 con el encargo de conquistar y colonizar la zona correspondiente al noroccidente de la actual Venezuela y el nororiente de Colombia. Esta tierra le había sido entregada por el rey Carlos I de España y V del Sacro Imperio Romano en capitulación a los Welser hasta 1556 para que explotaran los territorios entre Coro y Santa

---

<sup>7</sup> En una sección del informe sobre la historia de la misión de los Santos Ángeles del Tukuko titulada “Disensiones intestinas”, se anota “como si tamaña desgracia de verse despojados de sus mejores tierras fuera pequeña, se agregaba a ella la tirantez constante, a veces sangrienta, de algunos grupos contra otros” (Vegamian 1972, 645).

<sup>8</sup> En el tercer capítulo veremos que algunos informantes refieren que una de las causas de “la lucha de Sabino”, está referida a su insistente relato de que las tierras que comprendían la hacienda Tizina son el lugar de origen de sus ancestros familiares.

Marta.<sup>9</sup> En su paso por las márgenes del Lago de Maracaibo, las relaciones con los pobladores indígenas fueron tirantes, encontrándose con una resistencia violenta de parte de estos, “donde se hicieron menos muchos españoles, por las flechas de veneno” y la oposición del territorio “por las enfermedades que se causaron de la novedad de la tierra y de su mucha humedad, por ser tan pantanosa a sus márgenes la laguna” (Simón 1992, 95).

Por las muchas atrocidades cometidas y que contaban los indígenas en repliegue, los pobladores de toda la región conocían de la ferocidad de Alfínger incluso antes de que llegara (Simón 1992, 97). Según los historiadores y cronistas, la violencia contra los indígenas fue símbolo y práctica dominante de su travesía por las tierras entre Valledupar y Coro (Friede 1961, 134 citado por Rivas 1989, 27). Fuentes como las actas del juicio de residencia que se intentó contra el Welser (Linares Benzo 1996, 12), atestiguan los maltratos y el exterminio de los indígenas que entraban en contacto con sus tropas.

Esta campaña de los europeos muestra la conformación del espacio de conquista y resistencia en la Sierra de Perijá. El mismo lo concibo como un campo social en el que los patrones de asentamiento y las concepciones sobre el territorio están marcados por el conflicto y la desposesión violenta. Los indígenas, arrinconados primero al pie de la Sierra, y luego en sus zonas de mayor altura, construyeron sus identidades, su acción política y las formas de intercambio con los “Otros” en este contexto de luchas por el territorio. Es obvio que los sentidos de esta lucha no son los mismos para los distintos grupos que se han movido por el Perijá en toda la historia. Un espacio de conquista y resistencia no es un destino manifiesto, aunque sea determinante para entender la dialéctica violencia-negociación que envuelve las relaciones sociales en este territorio.

---

<sup>9</sup> El acuerdo entre la Corona Española y los Welser se constata en este pasaje de Noticias históricas de Venezuela: “mientras en la tierra de Coro pasaba lo dicho, llegó la fama de las ganancias que se seguían de la esclavitud y venta de los indios y de la riqueza de las tierras, a los que estaban en las de España, especialmente, en la Corte, donde estaban los agentes de los alemanes, llamados los Belzares, que otro nombre se llamaban la famosa compañía o gran compañía, porque la tenían hecha entre muchos en unas grandes contrataciones que traían de mucho caudal por muchas partes del mundo. Los agentes, pues, de estos, que a la sazón estaban en la corte del Emperador y se llamaban Enrique Alfínger y Jerónimo Sailler, y otros, entendiéndolo que en esta provincia de Coro, desde donde confina con la de Santa Marta, había muchas granjerías con las ventas de los esclavos que allí hacían, y se habían descubierto muchas minas, de todo lo cual se prometían gran provecho, se ofrecieron servir al Rey para su pacificación; y si fuera menester, la de la provincia de Santa Marta, otorgándoles las condiciones y capitulaciones que pedían” (Simón 1992, 89).



Las lógicas sociales que crean este espacio son la acumulación originaria de capital y la apropiación de territorios indígenas basada en el desconocimiento de la autoridad indígena sobre los mismos. Ambas lógicas se imbrican porque forman los procesos sociales de dominación del capital. La primera, acumula minerales, fuerza de trabajo esclava y naturaleza-territorio, formalizando la relación económica dominante del espacio de conquista y resistencia (Marx [1867] 2003, 2191-2192; Harvey 2010, 47-48).

La segunda es más sutil y se objetiva en el “discurso propietario”. En este discurso -de una gestación tan larga en el tiempo y cultural en su expresión social que llega hasta hoy- el status del indígena como un ser rústico, miserable e infantil, lo coloca en un lugar epistémico que justifica su no acceso al derecho por el territorio. Según el discurso de la propiedad privada, el indígena no se ajusta a los parámetros productivos occidentales y por ende no es susceptible de detentar el territorio, ni generar derechos de propiedad sobre este (Clavero 1994, 12-22).

La historia de consolidación de tal espacio de conquista y resistencia, es la de la expresión de estas dos lógicas en la forma de organización jerárquica de los territorios de la Sierra. En ella participaron muchos actores: los misioneros capuchinos, los ganaderos, los colonos parceleros colombianos, las empresas extractivistas y los indígenas de distintas etnias. El objetivo de este capítulo es mostrar la acción de los grupos que se reivindican yukpas en este orden social constituido por ambas lógicas y la resistencia violenta o no a su implementación.

En el próximo aparte, mostraré las lógicas sociales de la relación que las distintas parcialidades yukpas establecieron con las primeras autoridades civiles y religiosas que intentaron sumarlos al proyecto de colonización de la Corona Española, a través de asentamientos en los que se valoraban estos territorios por su producción agrícola.

### **2.3. La primera misionalización del espacio de conquista y resistencia**

Hasta el año 1660, dentro del territorio que está entre el Lago de Maracaibo y el Valle del río Cesar, “se desarrolló un estado permanente de violencia cíclica entre los indígenas y el resto de la población blanca (watía) asentada en esta zona”. Los colonos, una vez asentados en los fértiles valles del piedemonte y de la llanura del Lago, invitaron a los yukpa a bajar de la Sierra de Perijá. Estos atendieron al ofrecimiento solo para terminar en encomiendas y

reducidos a pueblos. Sin embargo, pronto se desengañarían del arreglo y subirían de nuevo a la montaña “al no existir las debidas garantías de seguridad” (Acuña 1998, 18).

Los acosos y las prácticas violentas se suavizaron con la llegada de los misioneros capuchinos en 1694, quienes establecieron un contacto pacífico con los indígenas (Bastidas 2011a, 182). Ese año recorren las tierras que correspondían a los macuaes, aratomos y coyamos, nominaciones que los religiosos daban a parcialidades de los actuales yukpas. Estos grupos manifiestan resistencia, negándose a ocupar territorios cercanos a las villas españolas (Bastidas 2011b, 302). La construcción de villas constituyó una práctica relacionada con la lógica de acumulación inicial. Aunque contenían incipientes estructuras de producción agropecuaria, aún no institucionalizaban lo que Clavero llama el individualismo posesivo de la propiedad (Clavero 1994, 25), sobre todo porque la colonización en estos tiempos no dependía del sujeto de derecho que se crearía con las leyes burguesas, sino de todo el aparato jurídico y teológico de la monarquía.

A su vez estos intentos de fundación fracasarían producto de las condiciones extremas del terreno y de la resistencia de los indios. Los colonos enfermaron o fueron flechados; todo esfuerzo de los blancos se perdería en esa tierra defendida por los coyamos. Estos combates entre indígenas y españoles revelan un espacio de conquista y resistencia con una persistente actividad de marchas y contramarchas. En este contexto, para los conquistadores era imperiosa la toma de posiciones privilegiadas en cuanto al acceso de tierras “productivas” y a los poblados de indios a reducir. Para los indígenas, la Sierra de Perijá constituyó “una franja de refugio” ante la conquista y la colonización.

El carácter seminómada de estos grupos, se opuso con sus tácticas guerreras a dar paso libre a la estabilización territorial de los colonizadores, ya que tal acción suponía perder el acceso a territorios por los que transitaban y cazaban. La organización de la lucha violenta contra esta pretensión, aunque preocupaba a los conquistadores, poco pudo hacer para que su avance no fuera continuo. La justificación para la ocupación de este territorio, desde el punto de vista pragmático del colonizador, se desprende de su necesidad de sabanas fértiles para la actividad agrícola-ganadera y de espacios llanos que posibilitaran el tráfico comercial en carruajes, como eran las intenciones del Cabildo de Maracaibo en 1709 (Peña Vargas 1995, 142 citado

por Bastidas 2011b, 305).<sup>10</sup> Esta “pacificación” no sucedió sin tensiones. Los misioneros y demás autoridades que intentaron estabilizar el espacio de conquista se encontraron con prácticas indígenas como flechamientos, quemas de iglesias y destrucción de infraestructura religiosa, que desembocaron en la decadencia de los poblados (Bastidas 2011b, 307; Fernández Soto 2010, 32).

Para el año 1750 las misiones capuchinas de Navarra se asentaban al oeste del Lago de Maracaibo. Familias watías y algunos yukpas que habían atendido el llamado de los misioneros, fueron seleccionadas para habitarlas. El objetivo de esta reducción era catequizar y ligar a los indígenas a la economía colonial instaurada por la monarquía. Esta pretensión de hacer de los yukpas productores agropecuarios, fracasó y con ella las misiones. Los indígenas, que eran seminómadas moviéndose por un territorio pobre en oro y plata, chocaron con este concepto de producción por su errado concepto económico (Bastidas 2011a, 183). Al considerar que podían convertirlos en ganaderos y cristianos, los misioneros no tomaron en cuenta que el espacio de conquista y resistencia que definía las relaciones interétnicas de la Sierra, no les ofrecía a los yukpas más que renuncia y tutelaje. Por esta razón, este lugar continuó presentando una violencia constante (Acuña 1998, 18). A tal punto era un campo de fuerzas violentas, que los mismos capuchinos se valían para sus actividades de escoltas militares que solicitaban al Consejo de la Audiencia de Santo Domingo (Bastidas 2011a, 183).

Tal contexto de luchas se agudizó con la Guerra de Independencia que provocó la salida en 1821 de los misioneros, quienes abandonaron sus posiciones y regresaron a España. Ante tales acontecimientos, los indígenas volvieron a la Sierra (Acuña 1998, 18; Jaramillo 2008, 3 citado por Fernández Soto et al 2010, 5). Lo que sucedió posteriormente en el contexto del contacto de los yukpas con la sociedad criolla, dependió de cómo se había dado la participación o no en los asentamientos capuchinos. Aquellos que permanecieron mayor tiempo en las misiones establecieron intercambios comerciales y sociales esporádicos con los

---

<sup>10</sup> El cabo principal Don Juan de Chourio, fundador de la Villa del Rosario en 1722, fue la autoridad española que implementó más a fondo las villas como método de control de población indígena e instauración de la propiedad productiva. Como tenía orden de reducir a los coyamos que permanecían en las montañas en poblados al pie de la Sierra, utilizó tres formas de relacionamiento “pacífico” con los indígenas para fundar estos asentamientos: 1) Apoyó las entradas de los capuchinos; 2) instó a los yukpas que ya vivían en los pueblos a que invitaran a los que seguían en las montañas y 3) él mismo entró para “renovar las paces” con indios ya pacificados (Bastidas 2011a, 270). Con De Chourio, aparecen por primera vez en la historia de este espacio de conquista y resistencia intentos de establecer relaciones consensuales con las poblaciones rebeldes.

colonos (Fernández Soto 2010, 32). Por lo contrario, la situación generalizada para los pobladores de la Sierra fue “de aislamiento casi total” del mundo de los watías con quienes “en ningún momento había existido un diálogo cordial” (Acuña 1998, 18). Los yukpa, de regreso a sus territorios originarios, retomaron sus formas de vida, abandonando poco a poco las adquiridas en los asentamientos criollos (Bastidas 2011a, 131).

#### **2.4. Motilones bravos y motilones mansos**

Existen pocas evidencias de cómo transcurrieron las relaciones interétnicas en la Sierra durante el siglo XIX. Las fuentes refieren una paz relativa, rota por eventuales “enfrentamientos entre yukpas y criollos”. Ambos grupos mantenían relaciones deterioradas a partir de la salida de los capuchinos. La naciente República heredó un imaginario de la Sierra de Perijá como una “zona hostil” y desconocida (Bastidas 2011a, 132).

En los primeros documentos históricos que hacen alguna referencia a la vida social en la Sierra, todos los grupos indígenas son nombrados como “Motilones”. Esta “tribu” ocupaba un territorio que va desde los límites de Pamplona hasta la ciudad de Maracaibo (Rivas 1989, 30). Motilones se mantuvo como forma de nombrar a los yukpas, los baríes y japreria hasta que estudios etnológicos realizados en la década del 60, establecieron diferencias basadas en datos lingüísticos. Los yukpas y japrerías son de origen caribe y, según diferentes investigadores, llegaron a los territorios del occidente de Venezuela procedentes del Orinoco medio hace 4 000 años (Acuña 1998, 12-18). Los baríes tienen su origen en los Andes colombianos y son de filiación chibcha. Se desplazaron hacia la cuenca del Lago de Maracaibo 700 o 400 años antes de la llegada de los europeos a América (Portillo 2007, 90).

Según los datos del último censo realizado en Venezuela, los yukpas (10 640 habitantes) y los baríes (2 841) son demográficamente los grupos indígenas mayoritarios en el Perijá (INE 2011, 30). Los japreria se reducían a 157 habitantes confinados en la cabecera del Río Palmar, donde se resguardaron mediante un acuerdo con la extinta Comisión Indigenista debido a que “los hacendados les han quitado casi todas sus tierras” (Acuña 1998, 20).

Entre los yukpas y los baríes se presentan las relaciones interétnicas más activas de los pueblos indígenas de la Sierra de Perijá. El regreso de los capuchinos para retomar su empresa

colonizadora entre la década de 1930 y 1940, sucedió en un momento en que ya los hacendados criollos de la zona habían redefinido su forma de relacionarse con ambos grupos. Entre finales del siglo XIX y principios del XX, identificaban a los baríes como “motilones bravos” debido a su carácter belicoso y los yukpas eran los “motilones mansos” por su carácter pacífico. Esta diferencia interna de los “motilones”, definida por los criollos, estructuró formas diferenciales de relación que iban desde la violencia al acuerdo, del trato combativo a la resignación indiferente.

Los yukpa y los baríes fueron grupos enemigos durante muchos años. A la llegada de los misioneros capuchinos en la década de los 30, estos observan que la enemistad entre ambos era generalizada a tal punto, que los niños yukpas ensayaban con lagartijas o limones el flechamiento de los “moteru”, que era como llamaban a los baríes. En la comparación entre ambos grupos, el capuchino Félix Vegamian observó una “tradicción” no habituada a la llanura en las formas de ocupación del territorio por parte de los yukpa. El padre no era capaz de comprender que la adaptación yukpa a la montaña no es una prueba de un origen montañoso de este grupo, sino una respuesta a las sucesivas oleadas criollas y baríes que les llevaron a los espacios de mayor altura.

Razonamientos como este son parte de las lógicas culturales del espacio de conquista y resistencia que terminan naturalizando la división jerárquica del paisaje de la Sierra. Esta naturalización supone que los indios pertenecen a la montaña y los ganaderos a la zona plana del piedemonte. Los pastizales aptos para el ganado vacuno que se encuentran en las tierras bajas existen a expensas del bosque tropical convertido en propiedad por los ganaderos. Esta modificación es lo que en el argot perijanero se conoce como “mejoras”. El mismo padre en una exploración desde el río Yaza hasta la loma de los shaparu, reconoció en 1939 que este territorio plano era recorrido libremente por los yukpas “en sus viajes de caza y pesca”. Esta libertad se debía a que no había ni propiedad ni autoridad blanca en esta franja de tierra. Cuando la Misión se asentó finalmente, este territorio de unos 260 a 300 km<sup>2</sup>, ya lo habían partido en seis haciendas de 4 000 a 5 000 hectáreas cada una (Vegamian 1972, 645).

La narración del conflicto entre criollos, motilones “bravos” y motilones “mansos”, tiene como fin describir uno de los campos sociales de lucha territorial más relevante de la Sierra. En este espacio conflictivo las identidades determinaron las acciones de conquista,

colonización y resistencia. Lo contrario también es determinante: las acciones de resistencia o negociación, definieron cómo serían tratados los pueblos en el proceso de apropiación de los territorios más utilizables para la expansión de la forma de propiedad occidental.

A los “mansos” se les ofrecieron acuerdos e intercambios de territorios por mercancías como: sal, hachas, machetes, etc., también se les sometía a relaciones en las que sus tierras terminaban en manos de los criollos por ardides y prácticas fraudulentas. A los “bravos” les correspondía la violencia y la muerte, las quemadas de viviendas y la toma de tierras en correrías armadas. Esta categorización entre mansos y bravos encubre que son las “relaciones interétnicas asimétricas que les ha tocado vivir”, las que han configurado los comportamientos de los indígenas (Fernández Soto et al 2010, 6). Por esta razón, las actitudes violentas y empecinadas contra la conquista no son patrimonio de una etnia en particular, sino que pueden ser practicadas por sujetos, familias y comunidades dependiendo de su acción política particular.

En el próximo aparte describiré, apoyado por los hechos históricos de la construcción de asentamientos criollos, cómo los yukpas reaccionaron a la pérdida de sus territorios. Las actitudes diferentes ante la transformación del mundo, entre tolerantes o agresivas, serán el marco social donde se construirán los liderazgos y las relaciones de poder de forma diferenciada.

## **2.5. Expansión de la propiedad ganadera y contracción del territorio indígena**

Entre el siglo XIX y el XX, la Sierra de Perijá era una zona “vedada al blanco”. Pocos criollos se atrevían a entrar a este lugar en busca de “fortuna y territorios donde establecer sus conucos y haciendas”. En algunos sectores, como complemento a la actividad agropecuaria, se buscó oro por un tiempo. Luego se iniciaron las exploraciones a cargo de grandes compañías petroleras estadounidenses e inglesas que por ese entonces se ocupaban de la explotación de este hidrocarburo en Venezuela.

Las tierras aptas para la ganadería y el petróleo se convirtieron, a principios del siglo XX, en las apetencias materiales de una nueva oleada colonizadora de la Sierra de Perijá. Los baríes fueron muy afectados por esta avanzada: en 1910 poseían 16 000 km<sup>2</sup> de territorio y para

1961 ocupaban 1 492 km<sup>2</sup> (Portillo 2007, 90). Sus enfrentamientos con las compañías Creole y Shell, forman parte de la historia de la resistencia indígena al capitalismo (Alarcón 2012, 33-37).

Los yukpas, por su parte, fueron más afectados por la implantación del despojo territorial a manos de los hacendados. Sus tierras planas se convirtieron en el lugar de

Asiento de la riqueza ganadera de Perijá, ya que las benignas condiciones del régimen de los ríos, permite tener pastos durante todo el año, sin temor a inundaciones o sequías, además de que se ha venido implementando la siembra de pastos artificiales para mejorar las condiciones de la cría (Rivas 1989, 24-25).

La expansión del capital y la propiedad ganadera en base al despojo en el contexto del espacio de conquista y resistencia, han transformado a las tierras yukpas del piedemonte en el principal territorio de producción ganadera de Venezuela. Como hemos explicado, “este proceso de expropiación de la tierra [...] ha sido violento, tanto en lo institucional como en el enfrentamiento diario del indígena [en contra de] los nuevos conquistadores”. Este clima conflictivo se ha agudizado ya que el “auge” de la clase ganadera permitió “la instalación del complejo lechero más importante del país en [...] la propiedad tradicional de los yukpa” (Rivas 1989, 31-32). Este complejo ganadero está en permanente expansión, alimentándose de territorios y mano de obra barata. Además, producto de la inserción de la clase ganadera en la política regional y nacional, es un aventajado captador de créditos preferenciales del Estado y de la banca privada.

El proceso histórico de “estabilización” de la propiedad ganadera surgida a partir del despojo, empezó con los intentos de fundar una misión capuchina en los territorios de la Sierra desde la década de 1930. La fundación definitiva en 1945 de la misión “Los Santos Ángeles del Tukuko” redujo y organizó la participación yukpa en los conflictos intraétnicos e interétnicos, sobre todo permitió su reducción en aquellos que mantenían con los criollos. Para algunos investigadores, la institucionalización de la misión “sirvió para frenar de alguna manera la colonización criolla de las tierras bajas, previniendo una mayor expropiación del territorio indígena por parte de los hacendados” (Acuña 1998, 18; Rivas 1989, 32).

El método que estos utilizaban para apoderarse de ellas era “la tala de selva y el posterior asentamiento de granjas agropecuarias” (Bastidas 2011a, 277). Los misioneros retomaron su

labor evangelizadora en este contexto, investidos por la Ley de Misiones de ese entonces como “gobernadores políticos y religiosos, por considerarlos como las únicas personas capaces de realizar sacrificios en bien de los indígenas”. Esta ley pretendía: catequizar a los indígenas de la Sierra de Perijá, agrupar a estos en poblados o misiones, apoyarlos en la superación de la carestía material, proteger la soberanía nacional e integrar las zonas de trabajo misionero al país (Rivas 1989, 66-67).<sup>11</sup>

El caso de la historia de la hacienda “El Capitán” es un ejemplo de cómo se construyeron las relaciones latifundistas de los ganaderos como clase social en la Sierra de Perijá durante el siglo XX. En 1920 el presidente de Venezuela Vitorino Márquez Bustillos, entregó a los hermanos José Trinidad y Joviniano García “tres lotes de terrenos de 4 500 hectáreas de superficie al oeste de la Sierra de Perijá con indios, bosques, montes, fauna y ríos”. Sus descendientes directos por generaciones fueron los propietarios de la mencionada hacienda (Portillo 2007, 88).<sup>12</sup>

Rolando García, funcionario de la extinta Comisión Indigenista, describe una experiencia propia en la que se evidencia cómo se formó “la propiedad” ganadera en la Sierra. Entre el año 74 y 75, realizando visitas de reconocimiento a la comunidad yukpa Sirapta, se encontró con un portón que le impedía el paso por una carretera. Un vigilante colombiano de la hacienda “El Capitán” le reveló que esa carretera era de uso exclusivo de los dueños y que quien quisiera llegar a la comunidad debía irse por la trocha. Los funcionarios que acompañaban a Rivas se identificaron como autoridades del Estado y el vigilante los dejó pasar, advirtiéndoles que se lo comunicaría al dueño de la hacienda (Rivas 1989, 45).

---

<sup>11</sup> Las visiones de los investigadores sobre la labor de los misioneros en la Sierra son encontradas. La más “crítica” se expresa en estas opiniones: “No se niega que las misiones hayan cumplido una labor, importante [en reagrupar a los indígenas] y constituir comunidades, pero cuál ha sido el precio: la explotación, la vejación, la humillación y el etnocidio cultural. Estas comunidades no son autóctonas, ni autónomas, han sido creadas de acuerdo a la idea del misionero, del hombre blanco, sin tener en cuenta lo que piensa y quiere el indio [...]. Esta Ley de Misiones, no ha servido ni siquiera como instrumento para frenar o contener los abusos de los ganaderos, cuando cada día despojan de sus tierras a los indios y los arrinconan hacia la frontera” (Rivas 1989, 67-68). La más “conciliadora” destaca otros elementos de la relación de los indígenas con los misioneros: “la mayoría de los Yukpa recuerdan en la actualidad de manera positiva la fundación de la Misión de Los Ángeles del Tukuko; valoran los beneficios que ésta les trajo, pues desde ese momento los misioneros capuchinos se convirtieron en aliados y defensores de los indígenas” (Bastidas 2011a, 134). La ley de Misiones se publicó en la Gaceta Oficial de los Estados Unidos de Venezuela, número 12 562.

<sup>12</sup> En ese entonces llamada “Estados Unidos de Venezuela”, Márquez Bustillos era uno de los que se encargaba de la presidencia durante la larga dictadura de Juan Vicente Gómez (1907-1933) para darle un “aire” de legalidad. Esta entrega de tierras se efectivizó el 18 de agosto de 1920 en Gaceta Oficial n° 14 142.



Una vez en Sirapta, los protagonistas de este pequeño drama cotidiano comentaron lo sucedido a los indígenas y a algunos curas que hacían vida en la comunidad. Las ideas indígenas sobre el hecho apuntaron a la necesidad de tener títulos de propiedad que los protegiera de invasores. No poseer protección legal de este tipo, “facilitaba a los ganaderos de la zona la apropiación de las tierras para anexarlas a sus haciendas y engrandecer sus propiedades”. En ese entonces, los yukpa reunidos en Sirapta tenían plena consciencia de los límites de sus territorios y eran capaces de señalarlos (Rivas 1989, 45).

El temor de los yukpa en aquel entonces de que continuara la avanzada de la hacienda “El Capitán” se vio confirmado en una nueva visita que hizo Rivas a Sirapta en 1988.

Las cercas que existían para el año de 1975, habían sido corridas y colocadas al pie de la comunidad de Sirapta, como una forma de extender los terrenos de la hacienda “El Capitán”; al conversar con el sociólogo, jefe del Núcleo de Acción Indigenista en Perijá, nos confirmó la información y se manifestó que hasta para ella trasladarse a la zona lo hacía en vehículo del Ejército y del hospital de Machiques, como un “favor” porque la Comisión Indigenista ya no tenía vehículos para visitar las comunidades indígenas (Rivas 1989, 46).

Estas “cercas caminantes” constituyeron una táctica normalizada en la Sierra de Perijá por la clase social ganadera durante el siglo XX. Supusieron una forma de desposesión de territorio indígena cuyo efecto fue la construcción del mayor complejo lechero de Venezuela. A pesar de no ubicarse en las grandes llanuras que recorren la franja central del país, los municipios Machiques de Perijá, Rosario de Perijá y Catatumbo constituyen la zona de mayor producción ganadera del país.

El avance de la propiedad ganadera materializada en grandes haciendas latifundistas en la costa occidental y el sur del Lago de Maracaibo, tuvo como efecto la regresión de la frontera indígena hacia el límite internacional con Colombia. La industria láctea “fagocitó” los territorios indígenas, en una expansión agresiva de las actividades y propiedades agrícolas. Esta zona es materialmente rica en recursos para la actividad ganadera por efecto de los caudales de los ríos y el piedemonte extenso que corre hacia el Lago de Maracaibo, lo cual “ha determinado que estas áreas sean consideradas prioritarias dentro de los Planes Nacionales de Desarrollo” (Rivas 1989, 23; 48).

Este modo de producción y su forma de propiedad fueron construidas y deben ser mantenidas a expensas de las comunidades indígenas. Requirió establecer “un cerco” que impidió el libre acceso a los ríos así como levantar prohibiciones al uso de la vialidad, a los derechos de paso, incluso a aquella que es construida por el Estado (Rivas 1989, 49; 81). Tales acciones ganaderas sobre el territorio yukpa no repararon en si la forma de gobierno nacional era dictatorial, democrática o si la administración local de la población indígena estaba a cargo de las obras misioneras o de la burocracia estatal.

Una demostración de cómo operaban las restricciones a la vida indígena, construidas por el poder ganadero y la anuencia del Estado son las observaciones que realiza Rivas de los yukpas de Sirapta. En el año 59 con la reforma de la Oficina Central de Asuntos Indígenas, ejecutada por el primer presidente del período democrático, Rómulo Betancourt, no cambió en nada que los indígenas siguieran siendo “arrinconados, perseguidos, objetos de vidriera, con graves enfermedades, sin educación y sin perspectivas de integración nacional”. A finales de los ochenta, pobladores de esta comunidad le aseguraron “hemos vivido olvidados”. Se quejaban de la deficiencia en los servicios básicos, la explotación a la que eran sometidos, la infantilización que sufrían, la carencia de medicinas, las amenazas de los hacendados, la persecución de la Guardia Nacional que no les dejaba manejar vehículos y de que los funcionarios fueran a sus tierras a mirarlos “con curiosidad como si fuésemos animales de museo o zoológico” (1989, 53; 79-81).

La expansión de la industria láctea en los territorios indígenas está documentada en investigaciones y reseñas sobre la vida en la Sierra de Perijá. Con motivo de los 30 años de la fundación de la Misión de los Santos Ángeles del Tukuko, el padre Félix María de Vegamian escribió una extensa relación de lo que hasta ese momento había sido la obra de los capuchinos en el territorio de los yukpa. Como la misión por efecto de la Ley de Misiones era la autoridad en aquellas tierras, existen varias quejas de cómo los criollos compraban tierras a los indígenas “a precios irrisorios” sin permiso de los misioneros (Vegamian 1972, 731). Se quejaban también de que los medios de comunicación y los sectores sociales afectos a los ganaderos, responsabilizaban a los religiosos por los choques entre criollos e indígenas.

Para el momento de consolidación del modo de producción ganadero, en el segundo cuarto del siglo XX, los yukpas todavía son capaces de aplicar lógicas guerreras ante el despojo

como lo describen algunos casos de enfrentamiento contra los hacendados (Vegamian 1972, 408; 661). Los eventos describen la dinámica de las relaciones interétnicas en la Sierra y su forma particular de propiedad basada en la acumulación de capital por desposesión violenta del territorio indígena. Este campo social no admite relación alguna que no esté basada en la organización jerárquica del espacio en la que los hacendados detentan las zonas planas y los indios están remontados en los cerros. Por esta razón, cualquier cuestionamiento hecho a los primeros, sería perseguido y deslegitimado.

Un ejemplo histórico de ello es la Zona Indígena Reservada (ZIR) que trazaron los padres Juan y Félix, junto a dos indios y un criollo entre los años 50 y los años 60. Esta zona fue solo una sección de todo el territorio que corresponde a los yukpa y su constantemente violación por los hacendados criollos “sin que nadie los llamase al orden”, trajo múltiples conflictos entre estos y los misioneros (Vegamian 1972, 16). Seis años después de trazada la ZIR los misioneros lograron que la Guardia Nacional los acompañara a recorrer la zona demarcada, y comprobaron que los hacendados habían hecho tumbas en zonas boscosas, además de construir nuevos linderos. Los terrenos de los indígenas ya estaban convertidos en potreros de su propiedad. Las chapas de metal con las siglas ZIR habían sido recolocadas fuera de los nuevos límites, o sencillamente desechadas en el monte después de arrancarlas. Ante este panorama los misioneros resolvieron tender tres kilómetros de alambradas en algunas zonas para detener el despojo del territorio indígena. No obstante la cerca fue vulnerada en sitios que no eran sencillos de controlar ya que estaban alejados de las autoridades (Vegamian 1972, 658-660).

Las acciones criollas eran muchas y fueron denunciadas en su momento por los misioneros. En épocas no tan lejanas como el año 1962 hay registros de robos de tierras indígenas. Estas se obtenían mediante “artimañas” como cambiar lotes de terreno por “herramientas de trabajo, semillas y comida”; otra táctica era entregar tierra a los indígenas

Para que hicieran tumbas y las sembraran de paja y maíz, dejándoles aprovechar, aunque no en cantidad ilimitada, y cuando los trabajos estaban ya en marcha, los anexionaban bonitamente a sus posesiones vecinas, creadas y engrandecidas anteriormente en esa misma forma (Vegamian 1972, 651).

Sin embargo, aplicar tretas como fórmula para apropiarse de territorios, no sustituyó las prácticas violentas que son endémicas en la Sierra de Perijá. En un caso comentado por

Vegamian, los ganaderos asesinan a balazos a un hombre, seis mujeres y ocho niños catalogados como “motilones”, quienes bebían agua en una quebrada de la Sierra.

Es un eslabón de la larga cadena de crímenes, vejámenes y atropellos que golpea inclemente a las tribus de los motilones y yupas. Sus tierras les fueron reservadas por el gobierno en 1951 y 1961; pero los hacendados terrófagos las siguen invadiendo y de sus haciendas siguen saliendo los cazadores de motilones, venezolanos como nosotros y hermanos nuestros, y luego invocan el derecho de propiedad sobre tierras fruto del despojo (1972, 932).

Mediante la presentación de estos datos, argumento que la imbricación de las lógicas de acumulación originaria y de negación del derecho a la propiedad indígena del territorio en el espacio de conquista y resistencia, se expresa en compras de tierras mediante acuerdos engañosos. Tales transacciones tienen como fin sublimar las acciones violentas antes descritas. Los intercambios de mercancías criollas por tierras indígenas son la otra cara de la violencia que se acomete en contra de los sujetos incómodos como Sabino. Relevar el lugar simbólico y político de estas prácticas dentro del drama social tendrá su importancia en el curso de los acontecimientos que definieron la suerte del cacique.

### **2.5.1. La hacienda Tizina**

Chaktapa se asienta actualmente en los territorios de la antigua hacienda Tizina, propiedad que pasó por las manos de varias generaciones de la familia Vargas residente en Machiques. Según los capuchinos al igual que lo hace Chaktapa en el presente, toma su nombre de una quebrada que cruza su territorio. Fue un sitio célebre porque en los comienzos de la Misión esta hacienda representó “el eje de toda la comunicación con el exterior y el depósito y descanso de mercancías, aperos y trabajadores”, ya que los ríos que la atraviesan desembocan en la margen izquierda del río Schaparu (Vegamian 1972, 28).

Pertenecía desde los años 30 a Rafael y Tirso Vargas, de Machiques, quienes son reconocidos por los misioneros como muy colaboradores con la Misión. Sin embargo, en las narraciones queda claro que “los indios nunca se fueron sino que vivían detrás de las alambradas” (Lusbi Portillo).<sup>13</sup> Además, el dos de octubre de 1945, en un viaje que un grupo de misioneros hizo

---

<sup>13</sup> (LP8F16MCBO)

hacia la Misión van “acompañados por 12 indios yupas, que vivían cerca de dicha hacienda [...] a donde llegan, en ayunas y casi desfallecidos, hacia el mediodía” (Vegamian 1972, 727). En un incidente el 11 de octubre de 1945, podemos observar hechos de la vida cotidiana en esta zona. En una salida a Machiques los curas capuchinos llegan a “Paja Chiquita” y se reúnen en la ranchería de los yukpas pariríes después de atravesar el Yaza inundado. Les encargan a estos indígenas pasar aviso a los otros pariríes para que el día siguiente (finalmente esto sucedió el 13 de octubre), bajen los niños al río para bautizarlos. El cacique Raúl les recibió herido con un tiro en el brazo. Según informes había intervenido junto a varios yukpas en un confuso incidente donde murieron otros dos de nombre Santiago y Merino a manos de los ganaderos. Otros hechos violentos entre yukpas y criollos, como flechamientos a obreros de las haciendas, son recogidos en esta relación (Vegamian 1972, 730-745).

En los años 60 los tratos entre los ganaderos y la Misión han cambiado bastante, quizás debido a su apoyo a la ZIR. En este ejemplo, relevante para nuestra investigación, se anota el 3 de julio de 1964: “En vista de que los dueños de la hacienda Tizina, al norte de la Misión, tan beneméritos para nosotros en los primeros tiempos, quieren apoderarse de terreno de los indios schaparus” (Vegamian 1972, 953).

Ya en esta década los ganaderos son el grupo dominante del campo social. Los demás actores: misioneros, indígenas baríes, las distintas parcialidades yukpas, los criollos en busca de fortuna como los peones colombianos o venezolanos, autoridades armadas o no; se mueven según la dinámica de las “cercas caminantes”. Todo lo que sucede en este teatro social está determinado según la lucha por las tierras planas, la construcción de infraestructura ganadera, el acceso a los recursos y al libre tránsito.

## **2.6. Conclusión**

He mostrado en este capítulo que la realidad social constituyó un escenario de conquistas y tácticas de resistencia que moldearon el paisaje y las relaciones sociales en la Sierra de Perijá hasta finales del siglo XX. Por esta razón, hablar de la concepción del territorio que tienen los yukpa requiere una profunda conciencia de la historia. A su vez, al relevar los derroteros de la construcción del espacio de conquista, se destacan las formas culturales de resistencia

indígena a esta situación. El argumento de este capítulo fue mostrar el entramado de relaciones interétnicas desiguales que se asientan en los territorios yukpa en disputa. Tales relaciones constituyen el contexto social en el que nació y creció Sabino, como un territorio marcado por las alambradas móviles y el arrinconamiento de los indígenas en las alturas de la Sierra. Su condición de personaje del drama, en el que los que yukpas y criollos se enfrentaron por este territorio según sus esquemas culturales, termina instanciando los esquemas culturales de ambos grupos sociales. De tal manera, los hechos violentos posibilitaron que su vida sea cambiada por el territorio, no como un mal “necesario”, sino como un contexto en el que las actitudes indígenas ante la subordinación no son las mismas y las acciones ganaderas están instruidas por el habitus conquistador que formó históricamente sus propiedades.

### Capítulo 3

#### La Sierra de Perijá como un sistema social de relaciones interétnicas asimétricas

En esta sección describiré los resultados y hallazgos de mi trabajo de campo. A partir de su enunciación pretendo develar y entender las lógicas culturales que estructuraron la lucha del cacique Sabino Romero. Estas lógicas se oponen a las de los sectores sociales que han dominado la distribución de territorio en la Sierra de Perijá, de tal forma que las prácticas de Sabino, sus familiares y aliados se expresan para contrarrestar dichas lógicas. Para conocer estas acciones políticas pregunté a los aliados y aliadas del cacique, qué pasiones lo movieron para entregar su vida en pro de sus ideales. De esta manera, en mi estancia en Machiques, Chaktapa, Ku'xe y Río Yaza, obtuve información de primera mano acerca del marco emocional y político que significó esta lucha.

La estancia en territorios del Perijá estuvo antecedida por conversaciones con investigadores de la problemática territorial yukpa en Mérida y Maracaibo. Esta etapa del campo me permitió recabar opinión sistemática sobre la historia de constitución del espacio de conquista y resistencia, así como los derroteros que siguió el proceso de demarcación de territorios indígenas en Venezuela. Algunos de estos investigadores fueron o son empeñados militantes por la causa de los yukpas y muy cercanos a Sabino, ellos y ellas me ayudaron a familiarizarme con la personalidad del cacique, imagen que seguí construyendo con sus familiares.

La siguiente narración compromete por igual las pasiones más personales con las causas colectivas. Ello está muy presente en la narrativa de estas familias yukpa que han sufrido en su propia piel los embates de distintos poderes. Los poderosos, “los ricos, los que tienen cobres, los capitalistas” como diría la cacica Carmen Fernández, han buscado en sus territorios hacer prosperar sus propias fortunas amparados en la implementación de sus ideas y prácticas económicas particulares. La conjunción de ambas ha creado una cultura dominante que ni los mismos perpetradores parecieran comprender. Según los rastros de su accionar, recogidos en declaraciones públicas y documentos gremiales, el surgimiento de su

prosperidad deviene del trabajo y no se relaciona en nada con el despojo territorial a los indígenas de la Sierra.<sup>1</sup>

Los distintos hechos en que los yukpas y los investigadores organizan la acción de lucha de Sabino, me hicieron comprobar que podría presentar estas narraciones organizadas como un drama social. Los actores de este drama son: Sabino y su familia, la cacica Carmen Fernández y su familia, los yukpas que no fueron aliados de Sabino, los ganaderos de la asociación Ganaderos de Machiques (Gadema), los funcionarios y las fuerzas de seguridad del Estado central.

Sin embargo, considero que el personaje principal de este drama o así creo que me lo hizo saber el empeño de Sabino vocalizado por sus allegados, es yukpa owaya, el territorio. Entendí con este trabajo que el territorio para los yukpas no es solamente un escenario en el que la vida se lleva a cabo como un tránsito de actividades diarias, tampoco es solo el lugar para sembrar y cazar sino una apuesta por la trascendencia material y cultural en libertad. La autonomía del pueblo yukpa, sin obviar todas las dificultades materiales que implica su realización en un contexto de violencia y desconfianza, está íntimamente relacionada con la capacidad de soñar a los yukpas de las generaciones venideras que, aunque no han llegado, tienen el derecho a vivir sin ser prisioneros y a estar sin la vigilancia de los potreros.<sup>2</sup>

### **3.1. Subiendo a la Sierra**

Ana María es una mujer de estatura mediana, un poco más alta que la mayoría de las mujeres yukpas. Viste de jean y camiseta y sus gestos son comedidos pues nos acabamos de conocer. Es de pómulos salientes y sus mejillas son escasamente anguladas. Su fisionomía es distinta a la de los yukpas que conozco porque su padre es wayuu. Su madre, la cacica Carmen Fernández, es hoy en día la mayor aliada viva del cacique Sabino Romero Izarra. Ella también

---

<sup>1</sup> Los pareceres de la clase ganadera sobre el proceso de demarcación, los yukpas y la sociedad en general los extraje de la revista informativa de la Asociación Civil Ganaderos de Machiques.

<sup>2</sup> Como explica Ángel Acuña a partir de una conversación que sostuvo con Itapkape en Psicacao “La tierra adquiere un elevado valor simbólico y mítico, dado que no sólo se concibe como plataforma de donde se obtienen recursos para la vida, sino que también entraña el recuerdo de los antepasados con quienes se mantiene un estrecho lazo. Fuera de los límites territoriales de cada grupo étnico, el espacio pierde sentido [y en cierto sentido] se termina el mundo yu’pa” (1998, 160).



es hija de una yukpa con un wayuu, aunque se considera yukpa. Ana María me hace el favor de recogerme en Machiques para llevarme a Río Yaza.

Un carro conducido por su esposo nos lleva hasta “La Morena”, un suburbio de Machiques. Es una especie de terminal donde se abordan las “chirrincheras”, camionetas pick up que sirven de transporte casi exclusivo hacia ciertas comunidades de la Sierra. El calor es agobiante y pegajoso. La vegetación se reduce a las matas de mango en los solares de las casas que rodean los comercios. El bullicio de vendedores y transeúntes compite con el alto volumen del Vallenato. Nos sentamos a esperar a la chirrinchera recostados de una pared. “En una hora y media llega”, anuncia Ana María. La variedad de personas que veo: “guajiros”, yukpas, tal vez baríes, me emociona pero no lo demuestro. Y casi todos se mueven en motos. “Estoy en la frontera”, pienso, por lo tanto es normal el ritmo de un bazar donde todo está en venta. Alguien me dijo en Maracaibo que en la Morena habían negociado la muerte de Sabino. Me aconsejaron que aquí ningún tema referido al cacique fuera hablado con nadie.

Sin embargo, me arrimé a Ana María y conversamos a media voz rodeados de pasajeros y paquetes que serían cargados en la chirrinchera. Dos hijas de su hermana Mari esperaban también. Hablamos del estado actual del proceso de demarcación. Según dijo, estaba participando en un diplomado de derechos indígenas y en la conformación de una asociación de mujeres yukpa. Planteó estas actividades como una forma de lucha por el territorio, “no a lo loco” sino organizada. De esta manera estableció un contraste con la acción de Sabino.

A Ana María le asesinaron tres hermanos y un cuñado. Uno de ellos, Alexander Fernández, estuvo preso con Sabino por el incidente de Guamo-Pamocha y fue uno de sus aliados más cercanos.<sup>3</sup> Ella me comentó de estas muertes con la voz calmada pero compungida de algo que sucedió recientemente. Luego acotó con rabia “lo que pasa es que hay muchos paisanos que quieren tierra sin haberlas peleado, después de que otros las pelean las quieren”. En ese momento no sospeché que esa observación sería determinante para mi investigación y para lo que pienso del drama de la autodemarcación del territorio indígena, cuyo desarrollo alcanzó su clímax con el asesinato de Sabino.

---

<sup>3</sup> Este incidente se refiere a un enfrentamiento entre yukpas de los grupos de Olegario Romero y Sabino Romero. El mismo dejó saldo de 2 muertos y varios heridos. Olegario, Sabino, Alexander e Israel fueron presos en el año 2009 por este caso. Salieron en libertad 17 meses después de ser capturados. En el capítulo 4 abordaré estos hechos más profusamente.

### 3.2. La comunidad Chaktapa

El camino hacia la comunidad fundada por José Manuel Romero, el papá de Sabino, comienza en la Morena y hace una primera parada en Río Yaza, antigua hacienda Paja Chiquita. Una vez allí, Ana María me llevó a la casa de su hermana Mari para que esperara una moto para ir a Chaktapa. Mientras comíamos yuca y queso, la dueña de la casa narró las desventuras de la recuperación del territorio en la que perdió varios hermanos y a su esposo. Ella trabaja en una escuela y tiene una “bodeguita” (tienda) en su casa con la que mantiene a sus nueve hijos. Se lamentaba de la pérdida de su pareja quien fue asesinado a flechazos por un grupo de yukpas apoyados por efectivos de la Guardia Nacional Bolivariana (GNB). En el recorte de periódico que me muestra con la noticia se puede ver a un hombre de no más de 35 años, sentado en una silla de ruedas, cubierto el pecho con vendajes. Turuktuko (en español le llamaban José Antonio) murió después de agonizar durante un mes en Maracaibo.

Mari rememora la lucha por el territorio como un fenómeno en el que los yukpas no tienen posiciones homogéneas. Las decisiones, más bien, muestran diferentes actitudes que resquebrajan cualquier idea de unidad grupal a la hora de la acción política. Ante la toma de las haciendas, ante el llamado de Sabino a liberar toda la Sierra de Perijá de ganaderos, muchos yukpas hicieron caso omiso mientras otros participaron. ¿Qué pasó con esos yukpas que no se pusieron a pelear? pregunté.

La gente no quiere pelear por los muertos –me contestó Mari-, dicen que muertos no van a disfrutar la tierra. A mí me amarraron y me llevaron al Tukuko para matarme y aunque estoy amenazada de muerte, tengo que salir a trabajar para darle de comer a mis hijos (Extracto del diario de campo escrito en Paja Chiquita el 9 de febrero de 2016).

Su disponibilidad a hablar de cosas personales no me pareció una habilidad mía para la investigación. Forma parte de un habitus político de las personas que entran dentro del llamado “grupo de Sabino”. “Por aquí ha venido mucha gente a saber de la lucha de mi papá y a conocer esto” me diría en un futuro Guillermina, la hija mayor de Sabino.<sup>4</sup> La alianza de este grupo con la organización no gubernamental Sociedad Homo et Natura (SHEN), les capacitó en las tácticas de la “publicidad política” y en el manejo de equipos audiovisuales para realizar denuncias e informar por el internet las situaciones de violencia en las que se

---

<sup>4</sup> (GRM11F16CH)

veía envuelto. Por esta razón no es trabajoso que te cuenten los eventos conflictivos hasta el mínimo detalle.

Esta capacidad de narrar tenía también su contra, pues debí sortear los discursos instalados, los clichés y las proclamas estereotipadas de sujetos altamente politizados. Sin embargo, no dejé de conmoverme cuando los hijos de Guillermina, pequeños yukpas que apenas hablan español gritaban “Sabino vive” al oírnos hablar del abuelo. Sabino está y no está comprobé de inmediato. La vida sigue su curso y los yukpas están inmersos en las dificultades propias de la dura existencia en la Sierra. El cacique aparece porque la gente sabe que estás ahí por él, entonces, como hizo Pipo el conductor de la moto que me llevó a Chaktapa, te señalan con la mano una tierra hasta ahora desconocida y dicen “todo esto es lucha de Sabino”. Carmen también es insistente en este afán de reconocimiento, y me insistió en muchos recodos del territorio liberado camino a Ku’xe “esta es la lucha de Sabino”.

El poblado principal de Chaktapa es un espacio tan abierto y libre de obstáculos, que se puede ver sin problemas toda la trayectoria del sol desde que sale por el este hasta que se oculta detrás del monte Piyiztako en dirección hacia Colombia. La explanada tiene el tamaño de 3 canchas de fútbol. Cuenta con cinco casas hechas de láminas de zinc y tablones; dos tienen techos de palma. También hay un bohío junto a la casa de Guillermina que le sirve de cocina a su familia; otro frente a la casa de Sabino y Lucía, en el que uno se protege del sol o echa una siesta en la hamaca y un tercero que forma parte de la habitación donde está el refrigerador que congela pedazos de reses y enfría agua. Las temperaturas eran tan altas que los hijos de Sabino no recordaban una sequía tan fuerte. Por esta razón, el agua fría era un recurso bastante apreciado para calmar la sed en medio de las actividades productivas.

En Chaktapa de manera estable se encontraban tres hijos adultos de Sabino. Otros tres, aún adolescentes y sin hijos, llegaron después o se fueron antes de que yo saliera de la comunidad. Sabinito tenía alrededor de 30 años y es el mayor de los varones. Le correspondió suceder a su padre como cacique y es la máxima autoridad. Su familia la conformaba su esposa Oleidy y dos hijos, una niña y un niño. A modo de única norma me explicó que, para mi estada, debía colaborar con los alimentos.

La hija mayor del cacique Sabino es Guillermina. Madre de una niña y dos niños. Además le criaba un hijo a su hermana Zenaida. Teje con gran habilidad sombreros y esteras hechos con dos palmas que se recogen en el monte, *cujia* y *pü*. Mientras lo hace, narra aspectos del pasado y del presente de su cultura. A veces con un dejo de melancolía y otras con mucho humor. Vive con su marido, un *yukpa* laborioso y amable. El tercero de los hijos de Sabino que permanecía en la comunidad es Isidro, de unos 25 años, casado con María una *yukpa* mestizada con *wayuu* que para ese entonces estaba embarazada, esto no le impedía una alta laboriosidad en el conuco y su casa. Son padres de dos niñas menores de cuatro años.

Los tres hijos adolescentes de Sabino eran Johana, Leonel y Silverio, todos eran muy niños cuando sucedieron los principales acontecimientos de esta historia, según puede verse en videos, fotos y recortes de periódico. Johana vive en Wasama con su esposo y estaba de visita. Es la madre de Eudis, el hijo de Zenaida (otra hija del cacique) que también está criando Guillermina pues, como dice esta: “lo agarró de chiquito y le dio comida con tetero”.<sup>5</sup> Leonel, era uno de los “becerreros” de los animales que el Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas (MINPI) le entregó en desagravio a Chaktapa cuando Sabino cumplió un año de asesinato. Estos animales los administra Sabinito. Isidro se encarga de ellos cuando él tiene que irse a reuniones políticas o a la ciudad a hacer gestiones. Silverio también trabaja el ganado pero no en la comunidad de su familia, de hecho allí solo estuvo dos días para llevarse a Leonel a trabajar en la hacienda de un *watía* del Tukuko, quien les pagaría alrededor de doce dólares mensuales.

Lucía, la viuda de Sabino, nunca apareció. Sin embargo, pude verla en Maracaibo y mi asistente de investigación conversó con ella en Caracas, donde se encontraba haciendo denuncias en la Fiscalía General de la República por el caso de Sabino.

La mayoría de las comunicaciones de esta comunidad se llevan a cabo en *yukpa*. Este idioma caribe parece gozar de gran vitalidad en el Yaza, aunque algunos de sus habitantes no creen que suceda lo mismo en otras cuencas, sobre todo en la del Tukuko. A pesar del uso mayoritario de su lengua materna, todos se comunicaban conmigo en español sin mayor problema.

---

<sup>5</sup> Para un trabajo sobre el papel de la adopción en las relaciones de parentesco entre los *yukpas* (Halbmayer 2004).

Chaktapa se asienta en una zona de casi 1 000 hectáreas, atravesada por un río del mismo nombre casi seco en el momento de la investigación. Además de esta fuente de agua hay muchos riachuelos que estaban secos. Las zonas de actividad social principal son: la explanada donde están las viviendas, el río Chaktapa, la “matera” o vaquera principal de la antigua hacienda Tizina, los conucos y los diversos espacios abiertos por donde se hace pastar al ganado.

Los conucos proveen el “bastimento” para la dieta yukpa compuesta principalmente de plátanos y tubérculos (en especial yuca y malanga). Los hombres y las mujeres cosechan por igual, pero la preparación de los alimentos es actividad exclusiva de estas. Las proteínas son cubiertas de diversas maneras: pueden ser producto de alguna res que hubo que sacrificar o de una cacería afortunada. La dieta se complementa con productos comprados en la ciudad como arroz, harina de maíz precocida, sal, aceite vegetal, patas de pollo y granos. Todo esto se paga con el dinero del queso vendido a intermediarios que llegan en moto a la comunidad.<sup>6</sup> El queso sirve entonces para obtener efectivo y alguna parte se deja para comer. La ingesta de productos lácteos no se limita a este, sino que también se aprovechan otros subproductos como la cuajada y el queso partido.

Esta forma de vida que practican los yukpas, de casas tan cercanas a diferencia del patrón de casas dispersas, obedece a la necesidad de estar unidos para defender el territorio que obtuvieron en la recuperación de la hacienda.<sup>7</sup> De hecho, aunque tienen presentes las ventajas que les da un territorio tan grande para la circulación, los conflictos que han protagonizado los han llevado a desconfiar y a estar vigilantes de lo que pasa con el ganado y con las posibles incursiones de factores contrarios a sus intereses. Por esta razón, recién llegado observé que Sabinito se “mudaba” a las instalaciones de la vaquera principal para evitar la pérdida de los animales de la familia. La vigilancia del ganado forma parte de sus actividades actuales como cacique.

La vida cotidiana en Chaktapa se compone de las actividades habituales a la antigua comunidad que estaba detrás de la última alambrada de Tizina en un espacio menor a  $\frac{3}{4}$  de

---

<sup>6</sup> A su vez, lo ganado se invierte en fabricar más queso, por lo tanto con las ganancias se compra sal gruesa, sal fina y cuajos.

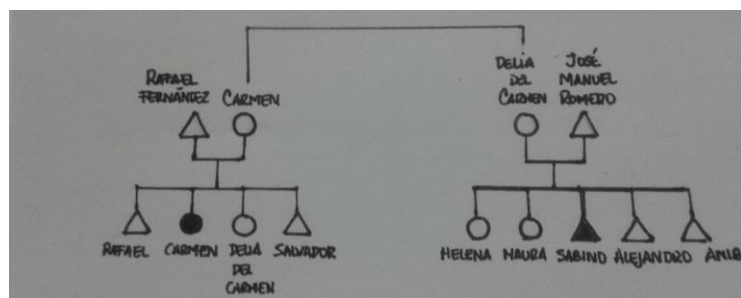
<sup>7</sup> Antes de instalarse la misión capuchina de los Santos Ángeles del Tukuko existía una gran dispersión en las comunidades y entre las viviendas de esta (Acuña Delgado 1998, 29; 41).

hectárea. Sin embargo, la significativa extensión de territorio recuperado y las actividades productivas vinculadas a la tenencia de ganado, han supuesto un período de transición y diversificación de tareas que no tiene más de dos años.

El lugar anterior de asentamiento es un ajustado triángulo de tierra hoy desolado. No conserva ninguna de las estructuras que habitaron siete familias y más de veinte personas entre adultos, niñas y niños. Solo se ven algunos maderos caídos y cruzados por alambres de púas oxidados. Si se sigue el sendero casi invisible que divide el triángulo a la mitad en dirección oeste, se entra en la montaña. Es un lugar húmedo, de vegetación exuberante. Un río con piedras descomunales en su cauce cierra el paso y, a pesar de que está seco, se oye el murmullo de manantiales que llenan algunos pozos. Es allí, en ese pedazo de bosque, en el que las familias de José Manuel Romero-Delia del Carme y Carmen-Rafael Fernández repartieron la tierra entre sus hijos para hacer conucos y sembrar aguacate, plátano, topocho, maíz y caña. No tenían ganado.

En ese espacio nacieron Sabino, Carmen y sus respectivos hermanos, así como la mayoría de sus hijos. La autoridad la ejercía José Manuel Romero, padre de Sabino y mentor de su familia en cuanto al conocimiento de los aspectos tradicionales de la cultura y de la lucha por el territorio. En los años 70 bajó de Wasama y recuperó este espacio, al que llamaron Chaktapa.

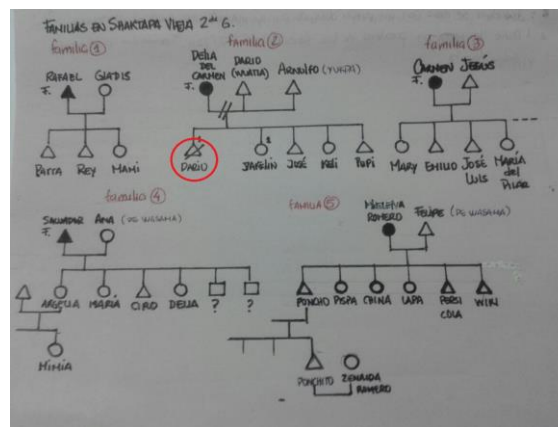
Figura 3.1. Primera generación de las familias fundadoras de la vieja Chaktapa en el año 1974



Carmen me contó que cuando la población se multiplicó, se vio afectada la sosegada repartición de tierras que hasta ese momento había sido la norma. Ella salió de Chaktapa hacia Ku'xe (viejo) embarazada y con sus hijos pequeños cuando ya no hubo más tierra para trabajar y repartir. Entre los yukpas, al realizarse un matrimonio el padre le entregaba un pedazo de tierra al esposo de la hija, quien debía trabajarla para mantener a su familia (Acuña

Delgado 1998, 162).<sup>8</sup> El incumplimiento de esta norma y la presión ecológica producida por el amontonamiento de familias en zonas semi planas como la antigua Chaktapa o en las pendientes de las montañas, son el testimonio del drama territorial de este grupo étnico.<sup>9</sup> La conflictiva reproducción cultural de las pautas territoriales fue y es determinante para la formación de las subjetividades que participaron de las luchas políticas recientes.

Figura 3.2. Familias de la segunda generación en Chaktapa. Con el círculo rojo se marca a los asesinados desde el 2001 hasta el presente



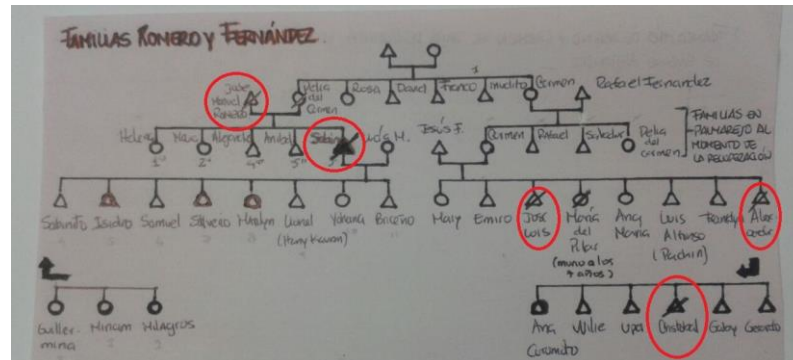
El asesinato de Sabino Romero causó una conmoción que es palpable entre sus familiares y compañeros de lucha. Los silencios y las amarguras al narrar lo que le deparó la suerte, pertenecen al espacio altamente significativo de las relaciones afectivas pero también a las quejas por la ruptura de una lucha que era liderada por él. El liderazgo de Sabino es único en sus circunstancias y eso lo explicaré en el drama porque es ahí donde los narradores del

<sup>8</sup> En cuanto a la “filiación” y a las “alianzas” entre los yukpas “existe una organización dualista de los linajes; dado que, aunque la característica patrilineal aparezca con más frecuencia en el parentesco, no todas las mujeres se adscriben al linaje de sus afines, es decir, no existe una exclusiva identidad de consanguinidad con los ascendientes y descendientes del lado paternal. Nos inclinamos a pensar que la característica esencial que marca el parentesco es la herencia del prestigio que pueda tener una determinada familia; en este sentido podemos comprobar cómo la aparición de una familia en un determinado momento histórico en donde el padre fue una persona de gran relieve social, hace que a partir de ella se comience un linaje en el que tanto los hijos como las hijas se lleven de su lado la linealidad del parentesco de sus descendientes. Sin embargo, éste se traspasa cuando algún miembro contrae matrimonio con otra persona cuyo prestigio personal o el de su familia sea mayor al de su consorte”. El matrimonio es básicamente exogámico. Si el matrimonio se da con alguien de más prestigio este se obtiene (Acuña Delgado 1998, 161-162).

<sup>9</sup> Como lo indica la siguiente referencia, esta forma de propiedad y de repartir la tierra, para el momento de la etnografía de Acuña, era una institución relativamente nueva devenida de la falta de territorios que había producido la llegada de los ganaderos “El bien más valorado entre los yu’pas con diferencia hacia los otros es la tierra; que si en el pasado anterior a la llegada de los misioneros no estaba repartida comunitariamente y menos aun familiarmente, lo cual permitía una mayor movilidad de las familias por el territorio; hoy día y desde hace ya algo más de dos décadas las comunidades tienen delimitado su territorio, al igual que las familias que las integran, las cuales desde hace una década aproximadamente tienen asignadas porciones de tierra en donde desarrollan su actividad horticultora sin salirse de sus límites” (1998, 160). Fernández Soto también aborda este estado de la cuestión (2010, 41).

mismo le dan toda su importancia. En este momento estoy interesado por el presente, por las cosas que me hicieron ver los yukpas en Chaktapa.

Figura 3.3. Familias Romero, Martínez y Fernández. Con el círculo rojo se marca a los asesinados desde el 2001 hasta el presente



### 3.2.1. Sabinito, el nuevo cacique de Chaktapa

Todas las personas con las que hablé, incluso el mismo Sabinito, coinciden en que su liderazgo es distinto al del padre: “como estamos llevando la lucha pacífica, hay una diferencia de cuando mi padre tenía su energía, su capacidad de actuar autodemandando, él mismo lo decía ‘autodemandar territorios así es la lucha’ es diferente a llevar la lucha como pacífica”.<sup>10</sup> No es “a lo loco”, es decir, la recuperación de territorios a través de “tomas” y presiones no es su prioridad. Defender el territorio que se obtuvo y administrarlo según la repartición por hijos que hizo Sabino en vida, constituyen las tareas principales del cacique en cuanto a la distribución de la tierra. Para el momento de mi estancia en Chaktapa, él no tenía conuco y dependía sobre todo de la comida comprada en Machiques. Las familias de sus hermanos y hermanas, esporádicamente le proveían de yuca o malanga.

Él es el principal encargado del resguardo y cría de las 39 vacas y un toro que les entregó el MINPI. Le apoyan en esta labor sus hermanos menores y hombres yukpas que tienen filiaciones secundarias con la familia, como por ejemplo, el esposo de Guillermina o Felipe, casado con la hija de un tío materno. Este último vinculado sobre todo a ellos por su participación en la toma de algunas haciendas. De los seis que le apoyaron en: ordeñar, arrear, lazar, dar de comer y beber a los animales, además de inyectar a los que estaban enfermos y

<sup>10</sup> (SRM12F16CH)



limpiarles las vaqueras, solo Sabinito y el ex marido de su hermana Milagros, trabajaron a diario. La fluctuación de la mano de obra se explica porque la manutención del ganado para esta familia yukpa no obedece a un criterio de crecimiento exponencial. Sabinito espera que a futuro las vacas se reproduzcan en un número suficiente para entregar varias reses a cada una de las familias de los hermanos y hermanas que hayan tomado posesión del lugar asignado por Sabino. Como me dijo recorriendo el espacio que va de la “matera” a la antigua Chaktapa

Estas vacas son de toda la familia, de todos, de hermanos pequeños. Ahorita lo estoy administrando yo porque hay que comprarles vacunas, con la misma leche o el queso se vende, se compra la comida y así nos ayudamos. Hasta que crezcan más. Nadie va a ser terrateniente aquí, porque antes de morirse nuestro papá dividió tierras para nosotros. No es que vamos a ser multimillonarios, eso viene de los ancestros. Pero sí para tener para nuestro pasaje, nuestras diligencias (Sabinito Romero Martínez).<sup>11</sup>

Las razones por las que Sabinito no tenía un conuco se debían, según lo que me dijo, a que asistía a reuniones políticas en otras comunidades o en Machiques. Sin embargo, para ese momento, acababa de hacer una “tumba”, es decir, la preparación de un segmento de tierra de unos 45 m<sup>2</sup> para hacer un conuco del que comería su familia y las de sus hermanos.

En resumen, las tareas de un cacique como Sabinito van de las actividades económicas de subsistencia comunitaria (preparación de conucos), pasan por un momento de lógica externa vinculado al mercado local de la venta del queso y de algunos productos de la cosecha como el aguacate, hasta llegar a la actividad política de defensa de los intereses de su comunidad yukpa. Para el momento en el que hablamos, un problema persistente hacía que la producción y los intereses políticos comunitarios se imbricaran: el pésimo estado de las vías que unen todos los territorios liberados para salir hacia Machiques. De esta manera, trasladar cualquier producción dependía de menudas cantidades transportadas en motos ajenas.

Según distintos investigadores el ejercicio de la autoridad entre los yukpas posee dos niveles. El primero es comunitario y en él existe un jefe principal y un segundo jefe. Aunque no fue el caso de Chaktapa o Ku'xe, “es frecuente dentro de las comunidades la existencia de un jefe de los niños, una jefa de las mujeres y un jefe de los ancianos”. El jefe principal garantiza el orden y la convivencia. Se vale para ello de aplicar sanciones a las personas que cometan infracciones a las leyes tradicionales, “consultando previamente con los ancianos”. Además,

---

<sup>11</sup> (SRM15F16CH)

se encarga de “distribuir las responsabilidades entre los miembros de la comunidad cuando se preparan para efectuar alguna festividad o recibir visitantes” (Fernández Soto 2010, 41-42). Estos jefes tienen total independencia con respecto a los caciques de otras comunidades.

En el nivel extracomunitario, el cacique atiende a las necesidades de su comunidad comunicándose en español con los organismos del Estado, “visitando las instituciones gubernamentales para hacer solicitudes y para darles seguimiento, representa a su comunidad en eventos o actividades relacionadas con la problemática yukpa”. Es decir, es una autoridad de mediación. Un segundo cacique se nombra a su vez para que se encargue de suplantar al primero cuando este sale de la comunidad. Para este momento, Isidro es el segundo cacique de Chaktapa. Los textos refieren que hay otras tres instancias que representan liderazgo que son: el jefe de ancianos, el de mujeres y el de los niños, pero en Chaktapa no existen estas figuras (Fernández Soto 2010, 43).

El liderazgo de Sabinito, para efecto de las relaciones con el Estado, puede describirse como dialogante y pacífico. Sus hermanos le reconocen el don de la palabra y el discurso. Su acción como cacique se apoya en el manejo de mecanismos burocráticos que le ha permitido establecer la relación con las autoridades nacionales; tal cosa se espera de un buen cacique. Mediante ella es capaz de gestionar y presionar para que el gobierno central apoye a su comunidad con asistencia. Sabinito es quien va a las emisoras de radio en Machiques a denunciar las acusaciones de robo de ganado que siempre penden sobre su familia o se reúne con los entes competentes en materia de demarcación como el Instituto Nacional de Tierras (INTI).

Estas responsabilidades le fueron encomendadas al ser asesinado su padre. Sabinito era el segundo cacique y aseguró que su elección no tiene que ver con que sea el mayor de los hijos varones sino en que ha “conocido cuál es la lucha”. En una reunión realizada después del entierro de Sabino él les dijo a los presentes

‘Bueno compañeros mataron al líder. Haremos una asamblea para que haya un líder de la comunidad Chaktapa, ese líder lo tiene que decidir la comunidad, no una sola persona’

En la asamblea el pueblo yukpa dice

‘Creo que a vos, a tu persona, te vamos a elegir que conoces que la lucha está presente y vas a llevar el mismo liderazgo y que el territorio tiene que ser pagado por la muerte de Sabino y como hijo de Sabino te damos el apoyo’

Eso fue así. Se invitó a los indígenas cuando se hizo la asamblea. Hicimos cantos, las mujeres que estaban sentadas participaron bailando y cantando. Eso se hace cuando se escoge un cacique y eso lo hacen los líderes que piensan en los indígenas pero hay caciques que no hacen eso, se están mezclando ya con watías y ya no piensan igual, quieren ser caciques y no piensan igual (Sabinito Romero Martínez).<sup>12</sup>

Llevar a cabo el ritual que hace efectivo el recambio de liderazgo, condensó los significados que política y territorio tienen para los yukpas de la comunidad de Sabino después de los eventos altamente emocionales del conflicto por la recuperación de Chaktapa. Mediante este se buscó darle continuidad a “la lucha” en el cuerpo del segundo cacique y en su correcta ejecución desligarse del mestizaje y la relajación de las normas culturales. Ser mestizo y ser cacique parece estar proscrito por Sabinito, Isidro y Guillermina, los hijos mayores de Sabino. Este pensamiento es una continuidad de lo que él mismo pensaba no solo de la institución del cacicazgo sino de toda la sociedad yukpa. La posibilidad o no de mestizaje es determinante en la visión que la familia de Sabino tiene sobre el pueblo yukpa como un grupo social fragmentado y lleno de egoísmos.

Han pasado los días de las tomas de haciendas, de focos de levantamiento yukpa en la cuenca del Yaza y del movimiento constante de cuadrillas de sicarios que buscaban hacerlos desistir de sus recuperaciones. Sin embargo, impera una tensa calma, rota rutinariamente por las acusaciones de robo de ganado, los conflictos por la distribución de la tierra, la presencia evidente del ELN y las FARC, y esas crisis cotidianas que son las enfermedades, como una epidemia de dengue de la que fui testigo.<sup>13</sup> A todo esto se enfrenta Sabinito con paciencia y diálogo, intentando que la figura de su padre le alcance para lidiar con los conflictos que en la Sierra parecen no cesar.

---

<sup>12</sup> (SRM15F16CH)

<sup>13</sup> En el momento en que redacto esta tesis Chaktapa sufre otra epidemia, esta vez de paludismo.



*Cacique Sabino Romero Martínez de la comunidad Chaktapa*

### **3.3. Sabino Romero y la política entre los yukpas**

He mencionado que los elementos que componen la estructura yukpa de autoridad “formal” hacia el interior de la comunidad son: el cacique principal, el cacique segundo y los jefes de mujeres, ancianos y niños. Esta disposición de la autoridad obedece al surgimiento de comunidades agrupadas por influencia de los misioneros capuchinos que llegaron a la Sierra ya avanzado el siglo XX. Tenía como objetivo el control inmediato de los indígenas, quienes acostumbraban a asentarse de forma dispersa. Por lo tanto, la instauración de esta forma de liderazgo estuvo determinada por la necesidad misionera de dialogar con los yukpas para catequizarlos y encuadrarlos en labores agropecuarias.

La figura del cacique supuso para esta estructura el núcleo de la mediación política y un paradójico reconocimiento a la labor misionera. El profesor Lusbi relataba lo que un yukpa le dijo en una visita a la Sierra: “gracias a los capuchinos nosotros hablamos castellano para pedir”.<sup>14</sup> Hablar español es utilizar la lengua del Estado, de las instituciones, pues los reclamos y proyectos se hacen en ese idioma desde esa época hasta hoy. Sin embargo, la figura de los caciques no se implantó en un vacío de autoridad: antes de la llegada de los misioneros, al interior de las subcuencas las familias extensas se organizaban y aliaban “en torno a la figura de un hombre conocedor, de carácter, representativo de las familias” de un

---

<sup>14</sup> (LP8F16MCBO)

área determinada. Estos líderes intentaban realizar matrimonios “entre las familias del mismo subgrupo o de la misma zona” (Portillo 2014 citando a Acuña 1998, 29; 116-129).

Aunque no ha sido asumido como hipótesis, Sabino y su padre José Manuel, preservaron el carácter de estos antiguos líderes previos a la llegada de los capuchinos. A su vez, la actitud consensual en su relación con los ganaderos que se les reprochaba a muchos caciques mestizos, se relaciona con la figura del cacique mediador entre los yukpas y el Estado. Como me contaba Isidro acerca de los problemas de liderazgo orientado hacia el mundo criollo

Esos [caciques] mestizos ya están como Francisco Fajardo<sup>15</sup>, están envejecidos de dinero. En vez de unirse a la lucha indígena como indígenas, ellos prefieren estar en contra de los indígenas [...]. Porque ellos llegan aquí, apurados, y dicen ‘no me va a dar nada, no me va a dar agua’, en cambio los ricos sí, si se van pa Machiques le están dando comida, plata y con eso lo convence y le dan bultos de arroz y con eso lo domina, la conciencia. Los mestizos se ponen siempre, siempre, en contra de los que son luchadores (Isidro Romero Martínez).<sup>16</sup>

Estos testimonios revelan que en la Sierra de Perijá, un extenso sistema social de relaciones interétnicas asimétricas, no fue homogénea la implantación del cacique como un mediador civilizatorio.

Un caso clave de esta heterogeneidad, es el de los yukpas del subgrupo irapa. Al encontrarse más cercanos a los territorios de la Misión, fueron los más “atraídos” por las mercancías y prácticas civilizatorias de los capuchinos. De las altas montañas del suroeste del territorio yukpa bajaron en los años 40 a asentarse en los alrededores de la misión y esto los hizo más cercanos a la sociedad blanca-criolla que domina en el Tukuko. Según los informantes y distintos investigadores que han pasado por la Sierra (Portillo 2014), esta especie de “alianza interétnica” es respetada hasta el día de hoy. La no participación de los irapa en la recuperación, ha afectado la unidad de la lucha ya que “no pelean haciendas” contra los ganaderos pero sí quieren las que ya se han peleado como diría Carmen Fernández.

Un aprendizaje obtenido en la realización de este trabajo es que el grupo indígena yukpa dista en mucho de poseer una identidad étnica totalizante. Aunque mis relaciones se

---

<sup>15</sup> Fajardo fue un conquistador español de origen mestizo nacido en tierras venezolanas. Vivió entre 1528 y 1564, guerreando contra los caribes en el nororiente de la actual Venezuela.

<sup>16</sup> (IRM15F16CH)

circunscribieron al “grupo de Sabino”, las conversaciones mantenidas en los recodos de los caminos o en las paradas obligadas en algunos centros poblados de la Sierra, me mostraron una diversidad de opiniones y actitudes que complejizaron mis definiciones de la dramática lucha por el territorio.

Si uno no presta atención, los términos más efectistas de la memoria de violencia y muerte te arrastran a un estado de indignación, de conmiseración hacia los yukpas, sin embargo, sus narrativas te solicitan más bien que sin desechar la emoción, entiendas que luchar por el territorio es “lucha fuerte” que “hace fuerte” a quien la practica. La falta de fuerza, la falta de lucha de otros yukpas, es cuestionada y es el parteaguas étnico. La indolencia ante la autodemarkación o el apoyo a los ganaderos, son los elementos que definen la figura ambigua del que no es “yukpa yukpa” como diría Isidro.<sup>17</sup>

Esta diferenciación entre yukpas encontró su manifestación trágica en los conflictos por el territorio protagonizados por Sabino. De esta manera, para lograr interpretar lo que me contaban y lo que referían los hechos, pregunté constantemente ¿Por qué Sabino se empeñó tanto en la recuperación del territorio hasta que lo asesinaron? ¿Por qué sabiendo que lo matarían continuó adelante? ¿Por qué muchos no lo siguieron y hasta se aliaron en secreto con sus enemigos, los ganaderos? Para preguntar esto sin prejuicios fue necesario recordar las advertencias de Lusbi: donde nosotros vemos odio y venganza los yukpa solo ven conductas en tránsito, como parte de un sistema de pensamiento donde no hay buenos y malos, perdón o culpa. Aunque siempre los yukpas desconfíen. Pero estar alerta ante “los peligros” del otro no significa una enemistad definitiva con los demás porque se está incrustado en un sistema que le necesita para la dura supervivencia en la Sierra. De esta manera, se demanda la solidaridad puntual de un sujeto o una familia a pesar de sus acciones pasadas.

Entre los yukpas la acción política está definida por la lealtad familiar como símbolo y práctica dominante de la estructura social. Esto implica que no existen liderazgos “mayores”, de hecho los llamados “caciques mayores” de los Centros Pilotos (CP), son imposiciones de la revolución bolivariana para no negociar con cada cacique de las más de 160 comunidades

---

<sup>17</sup> Carmen Fernández es mestiza pero no por ello es menos yukpa. Tener sangre yukpa no es nada si no eres luchador, esa es la ideología del grupo de Sabino.

que existen en la Sierra de Perijá.<sup>18</sup> El liderazgo participa de una economía en la que la libertad es la unidad de cambio que permite el uso del poder. Por lo tanto, ser líder implica

Un compartir de liderazgos e individualidades en libertad relativa o absoluta para muchas cosas. La libertad absoluta de expresar sus ideas y movilidad. El respeto al yo frente al otro, o al lado del otro. Con la libertad absoluta de dejar de hacer lo que venía haciendo. [Al líder] no le interesa cumplir solo el interés del otro, si no está de por medio su interés o el de la familia o comunidad (Portillo 2014).

Esta característica de la cultura política yukpa fue definitoria en la acción de Sabino Romero. Ejercer el rol de cacique le demandó una permanente movilización por las comunidades intentando ganar aliados que, sin embargo, no participaban de una definición cerrada y masiva de los intereses de los yukpas como etnia. Su militancia se desarrolló en un contexto caracterizado por “constantes querellas y desacuerdos” debido a que “una comunidad puede pelear y la del lado no la acompaña si no le incumbe el asunto”. Por lo tanto, la unidad de acción, si llega a existir entre los yukpas, es precaria y por facciones que en la mayoría de los casos son excluyentes (Portillo 2014).

Para este autor allí está es la clave de lo logrado como grupo en el proceso de recuperación de territorios. La fragmentación hizo difícil

Que derrotan a todos, pues siempre hay unos que acuerdan volver a insistir, o a pelear de nuevo o por vez primera. Y allí está su fortaleza. No mueren todos, o todos son derrotados. Alguien asume y esta es la constancia, y la clave para triunfar en un retorno infinito de individualidades (Portillo 2014).

Este pasaje expresa las cualidades políticas de Sabino y su grupo de aliados yukpas en el contexto de lucha por el territorio. En todos ellos la convicción está estructurada en torno a las lealtades familiares, culturales e ideales. Las familias que pertenecían a la antigua Chaktapa defienden el no mestizaje y siguen “la autodemarcación” como ideología. Las tres lealtades se actualizan mediante la acción, se producen en la lucha. Por ejemplo, si eres mestizo o mestiza como es el caso de Carmen Fernández es tu acción de lucha y tu origen territorial lo que determina que seas yukpa yukpa. La “genética social” no es cerrada y la filiación por linajes es ambigua (Acuña 1998). Ser mestizo y defender las mercancías y el estilo de vida blanco te convierte en objetivo de desconfianza porque rebaja tu prestigio, pero esto nunca es absoluto.

---

<sup>18</sup> Entre los investigadores hay consenso en torno a la idea de que los yukpas están habituados a invertir la lógica de los criollos para sus propios intereses, cosa que estos denuncian como “falta de inteligencia”. En el caso de los CP, los yukpas al notar que estos recibían mayor atención del Estado crearon nuevas comunidades para reclamar el estatus de CP y estos empezaron a multiplicarse.



*Cacica Carmen Fernández de la comunidad Ku'xe*

Hasta ahora he insistido en la relación de la acción con los intereses familiares o personales entre los yukpas. Estos vínculos se expresan en la vida cotidiana y organizan la intensidad de la agenda política del cacique y de su comunidad. Hoy lo hacen con Sabinito, ayer lo hicieron con Sabino y más antes con José Manuel Romero. Los intereses del presente son vistos a la luz de la historia que ha definido el lugar social que se ocupa para el momento de la acción. De tal forma, la historia de Chaktapa es la de la apropiación del territorio. Los sujetos se mueven entre despojos, desalojos, recuperaciones y asentamientos en un contexto de conquista y resistencia. Las personas son producidas en este vaivén. Sin embargo, también es posible que el movimiento sea construido por las personas, Sabino es ejemplo de ello.

### **3.4. Sabino, el último caribe**

En esta sección pretendo puntualizar en torno a las subjetividades y acciones de Sabino como uno de los principales personajes que participaron en el drama social de la recuperación del territorio. El objetivo es presentarlo como persona a partir de las visiones y narraciones de sus hijos y aliados entrevistados. Con ello intento entender las pasiones y reflexiones del cacique en torno a la sociedad en la que le tocó vivir, caracterizada por prohibiciones de libre movimiento a los yukpas e intentos de transformación de las condiciones que sostenían este orden.



### 3.4.1. La autodemarcación como el espacio de formación de un cacique

“Sabino era como un espejo [para los líderes], la línea que demarcaba el territorio [que] decía que esto es así y eso era así”, me aseguró Sabinito. Sin embargo, las evidencias apuntan que este espejo está lejos de ser una superficie lisa de sentidos en la que las indígenas y los indígenas yukpas buscaran reflejarse. La acción y pensamiento del cacique fueron resistidos y aceptados por igual. Esta oposición tiene explicaciones sociales, culturales, políticas e históricas en las que no me detendré en este momento, me interesa más bien presentar las prácticas, discursos y pasiones que constituyeron su subjetividad.

Cuenta Sabinito que estando de visita con su padre en Wasama la gente temerosa se escondía. “Sabino llegó”, decían. Las noticias que los ganaderos enviaban por las ondas radiales les habían advertido: “Sabino está saqueando, Sabino está entrando en hacienda, ese es el temor que ellos tenían, algunos de los caciques y algunos de los miembros [de la comunidad]”. Se sentaron y con paciencia les explicó algunas ideas de su acción política “esto no es invasión sino que estamos recuperando [...], bájense de arriba para que estén en la parte plana”. Muchos de esos yukpas de Wasama viven hoy en día en haciendas recuperadas. Sabinito estima que son más de 100 personas entre adultos, niños y niñas.<sup>19</sup>

Relatos como este son muy comunes en mis entrevistas y anotaciones de campo. Los familiares y compañeros de lucha le reconocen al cacique esta cualidad de pelear las tierras con otros y para otros. El llamado a participar como condición del desprendimiento a la hora de repartir territorios, era una de las lógicas a partir de las cuales pensaba y luchaba. Según Sabinito su papá dijo,

[Los] ‘territorios indígenas no son solo para mí, [...] es para la familia del otro y de aquel otro, para futuro del otro; siempre y cuando que sea puro indígena yukpa, así lo digo yo’ y sí lo ha cumplido (Sabinito Romero Martínez).<sup>20</sup>

El antropólogo Luis Bastidas, quien conoció y habló por horas con Sabino, me comentó en términos similares esta forma de proceder

Muchísimas de las haciendas que se lograron recuperar no eran ni siquiera para Sabino, si él hubiera [dicho] ‘Ok, esta hacienda es pa mí y pa mi familia’, pues hubiese recuperado todas las haciendas y fuese un hacendado ahorita y ya se acababa el rollo. Pero cuando

---

<sup>19</sup> (SRM15F16CH)

<sup>20</sup> (SRM15F16CH)

ocupó muchas haciendas con la ayuda de otros, él se la dejaba a los indígenas [a quienes] creía que tenían capacidad de ser líderes y que tenían capacidad de organizar una comunidad ahí (Luis Bastidas Valecillos).<sup>21</sup>

Estos dos testimonios muestran que Sabino concebía a los yukpas como un grupo socio cultural más amplio que la comunidad o su familia. Esto implicó una preocupación porque la repartición del territorio estuviera aunada a una voluntad de lucha y de poder para la reconstrucción de la unidad étnica en torno a las costumbres, a las leyes y a las autoridades yukpas. Rememorando “la lucha” de su padre, uno de los hijos del cacique expuso esta visión política que relaciona futuro, tierra y etnia

Mi papá decía ‘yo no estoy luchando pa mí, yo estoy luchando pal pueblo indígena yukpa’. Pal pueblo indígena, como decía él ‘si a mí me matan, yo no me voy a llevar esa tierra toda, ahí quedan los que van a vivir, los yukpa, los indígenas. Es más [decía a los otros yukpas] ‘se le están imponiendo a ustedes [los watías], sabiendo que esto es territorio yukpa, territorio indígena, donde nosotros podemos desarrollar nuestra cultura, nuestro idioma’ (Isidro Romero Martínez).<sup>22</sup>

Para Sabino estos planteamientos ideológicos tenían un fin práctico: estar cerca de la carretera para acceder a servicios que solo se proveen en Machiques o el Tukuko

Sabino dijo ‘voy a pelear pa todos, voy a seguir la lucha pa todos no pa mí solo, porque hay muchos indígenas que están sufriendo’. Cuando hay una enfermedad o picado de culebra, tenías que bajar de la Sierra ¿cómo? En caballo, en mulo, [los enfermos] amanecían por ahí por el camino, muertos o vivos. Cuando van a dar a luz y tienen un muchacho atravesado, no llegan al pueblo. Así es el sufrimiento cuando uno vive lejos (Carmen Fernández).<sup>23</sup>

Por estas razones y otras más profundas, Sabino decía “primero el territorio”. Esta idea, rectora de todo el proceso de autodemarcación, buscaba atraer a los otros caciques, líderes y yukpas en general a la lucha. En un escenario de intereses fragmentarios, Lusbi remarca las diferencias que a su juicio se presentaron en el trabajo político con el cacique y el resto de los yukpas

Sabino era más de una palabra, Sabino tenía la obsesión del territorio, para él clave era el territorio, para él lo más importante era el territorio, lo demás era secundario el primer acuerdo era con nosotros por el territorio (Lusbi Portillo).<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> (LBV2F16M)

<sup>22</sup> (IRM20F16CH)

<sup>23</sup> (CF6M16K)

<sup>24</sup> (LP8F16MCBO)

Esta obsesión por priorizar el territorio la recuerda Sabinito de una infinidad de reuniones a las que acompañó a su padre desde los ocho años. En ellas el cacique preguntaba

¿Por qué la tierra?, estamos luchando por el territorio para que los indígenas sean libres, para que los caciques sean más libres, para que tengan sus leyes, sus propias leyes con sus propias costumbres, con su propio idioma, con su propia tradición, resolver sus problemas (Sabinito Romero Martínez).<sup>25</sup>

El discurso de Sabino apuntaba a que los caciques entendieran que las haciendas ganaderas les pertenecían por ser territorio indígena y no a aquellos que se autodenominaban dueños o propietarios. Nacidas de una guerra que se inició con la fundación de la hacienda Bella Vista, en un tiempo en el que él no había nacido y del que hablaba sin haberlo vivido, estas propiedades eran susceptibles de recuperar su estatus originario asumiendo la autodemarkación que tenía el aval de los viejos y los atanchas. Como relata Luis Bastidas

Un día yo le pregunté, ‘mire Sabino cómo usted sabe cuáles eran los territorios indígenas’ y respondió: ‘es que yo estuve [auto] demarcando [...] con los viejos antes de todo este proceso de demarcación, ya yo fui a demarcar el territorio con los viejos y todavía hay unas cabillas por ahí que fueron las que los viejos sembraron, ellos fueron los que me dijeron cuáles eran territorios indígenas y por eso es que yo sé cuáles son’ (Luis Bastidas Valecillos).<sup>26</sup>

Estas versiones recogidas sobre Sabino y la autodemarkación, destacan la toma de conciencia sobre el origen de los territorios. De hecho se puede decir, sin temor, que a partir de esta concientización se estructuran todos los significados que animan la lucha más politizada del cacique. Sabinito explica, en torno a los sentidos que su padre le daba a esta lucha

Él estaba pensando que estas tierras son de los indígenas [señala lo que de Chaktapa pueden cubrir nuestros ojos] y un poco más allá viendo las situaciones que suceden [ahora señala hacia el norte]. Mi papá pensó que estos son territorios indígenas, que watía que nosotros llamamos, watías que estaban aquí, los blancos vamos a decir, son más bien que vinieron matando a los indígenas a plomo limpio o le daban sal, machete y así entonces, ancestros de los indígenas yukpas daban territorio por un machete y [...] los indígenas yukpas le daban tierra a los watías, a los ganaderos. Fíjate cómo vienen ocupando desde allá, desde Machiques, todos estos territorios, a los indígenas los echaron pa allá, aquel lado del cerro. A medida de todo eso mi padre tenía un pensamiento de

---

<sup>25</sup> (SRM13F16CH)

<sup>26</sup> (LBV2F16M)

luchar por esto y dijo ‘no, vamos a luchar, lucharemos autodemarcando’ esa era la idea de él (Sabinito Romero Martínez).<sup>27</sup>

Sin embargo, las posturas politizadas se originan en acontecimientos vividos con emoción, individual o colectiva. La lucha está incrustada en y por las relaciones familiares que le dan sentido a todos los aspectos de la vida en el territorio indígena. El usufructo de sus recursos no puede medirse solo bajo criterios económicos sino que a él pertenecen emociones relacionadas con el honor, la valentía, el afecto, el recuerdo de los ancestros y, también, las heridas producidas por la violencia.

Por esta razón, el padre de Sabino es reconocido por sus nietos con emoción como quien unió cultura, familia y lucha por el territorio. La fundación y jefatura de Chaktapa obedeció a estos criterios. José Manuel es el responsable de que Sabino aprendiera que la hacienda Tizina existía por las dinámicas de despojo al territorio indígena. Se preocupó en vida por enseñar las formas en que los yukpas vivían y, como casi no hablaba español, lo hizo en su lengua materna.

El que enseñaba a nosotros más que todos era mi abuelo, el que murió, José Manuel. Nosotros nos pegábamos con él, él nos crio. Mi papá se mantenía trabajando, mi papá se iba a trabajar. Nosotros sabemos lo que él decía, que esto era de nosotros antes, cuando nosotros éramos de 4, 8,10 años, algo así. Ellos estaban diciendo que esto era de nosotros, nosotros tampoco pensábamos que todo esto era de ganaderos. Pensábamos ‘ajá y por qué nosotros estamos así en la montaña’ y ellos decían ‘no, los ganaderos dejaban a los abuelos de nosotros, compraba así por sal, por muchas cosas pues y ellos se vendían, se mezclaban con los ganaderos y se iban pa Machiques’ (Guillermina Romero Martínez).<sup>28</sup>

José Manuel también era el encargado de preparar la chicha fuerte en Chaktapa para las fiestas, sabía hacer sal quemando la gramínea Kusare y conocía las hierbas que sirven de medicinas para las curaciones; tanto, que Guillermina lo consideraba el doctor de la familia. Isidro también reconoce en su abuelo un personaje importante para la vida y para los acontecimientos en que se vieron inmersos

A medida de que el abuelo [...] decía que el territorio [...] es yukpa, entonces él orientaba más a nosotros. Sabino era cómo decir instructor ¿no? Él era el que decía esto era tierra indígena yukpa, tierra indígena ancestral. Vinieron los criollos y se pusieron ricos aquí [...], viviendo sobre los indígenas, porque utilizaban a los indígenas como esclavos. Ellos

---

<sup>27</sup> (SRM23F16CH)

<sup>28</sup> (GRM15F16)

vinieron hicieron casa y eso, tenían de esclavos a los indígenas, ellos no trabajaban sino que usaban a los indígenas para que trabajen. Para que hicieran potreros, para que hicieran alambres, reparaciones [...]. Entonces nosotros veíamos que la cosa era así pues. Porque mientras uno ve a un ganadero sentadito, mientras otro, el que es esclavo, trabajando. Nosotros veíamos eso aquí, y decíamos ‘watía utilizando a los yukpa’. Por eso es que [...] mi papá decía ‘eso quiere decir que para ellos nosotros no valemos’.<sup>29</sup>

Isidro es bastante joven para lo que le ha tocado vivir. Muchas personas me lo recomendaron como “el hijo más parecido a Sabino”. Al conocerlo, entendí que lo decían por sus semejanzas físicas y porque está menos habituado al trato con la burocracia como es el caso de Sabinito. También, pareciera más preocupado por encarnar las formas yukpas tradicionales, de hecho su madre, Lucía Martínez, recordó que fue él quien dirigió los funerales de Sabino para que se hicieran a “lo yukpa”.<sup>30</sup>

Isidro aporta claves de cómo su padre estructuró la lucha a partir de una visión tradicional del mundo yukpa, que se encuentra en proceso de transformación por su convivencia subordinada a los criollos, sumado a un trabajo consciente de estudio de la historia yukpa que realizó caminando por la Sierra, visitando las comunidades y hablando con los viejos. Este esfuerzo constituyó toda una práctica de vida, ya que concuerdan los informantes en que el cacique ocupaba la mayor parte de esta en “hablar de la Sierra”.

Sabino estaba dispuesto desde niño a recuperar las tierras de Tizina. Eso cuenta Lusbi, quien fuera su compañero criollo para esta lucha y considerado papashi por muchos yukpas.<sup>31</sup> Las historias de José Manuel lo impulsaban, además de sus ansias de no “ser ‘jalabolas’ [adulador] del ganadero, ni de estar allí pisoteado por el ganadero, llorando por el ganadero”.<sup>32</sup> Sabino, quien para ese entonces no era cacique, se mantenía en la antigua Chaktapa casi en una situación de encierro por las alambradas. En ese lugar se dedicaba básicamente a la cosecha de aguacates. Estos momentos iniciales del proceso de autodemarkación persisten en la memoria.

Cuando él estaba muchacho, creciendo, estudiaba en el Tukuko, y ya estaba pensando en las tierras. Él decía que los ganaderos no se iban a quedar con las tierras, que iba a

---

<sup>29</sup> (IRM15F16CH)

<sup>30</sup> (LM19MC)

<sup>31</sup> Este vocablo se usa en yukpa para referirse a un segundo padre o al tío patrilíneal paralelo. También indica un estatus de patriarca o de hombre sabio y de prestigio.

<sup>32</sup> (LP8F16MCBO)

recuperar. No había demarcación todavía. Hace más de 20 años fue que se hizo la demarcación con otros yukpas y el profesor. Ya se han muerto ya, son familia de Sabino. Arístides, del Tukuko, Juancho, Lida, familia de Sabino, esa Lida es prima, pero ellos vivían en el Tukuko. Esa familia era, la mamá de Juancho era prima de la mamá de Sabino. Hacían reunión y caminaban por el territorio, iban marcando, lo demarcaron así por la pura loma y con esta demarcación esta vez llegó hasta la carretera (Carmen Fernández).<sup>33</sup>

Este era un momento crítico por el crecimiento demográfico, teniendo como efecto que muchos yukpas empezaran a emigrar a las zonas urbanas. Algunas personas, como cuenta Luis Bastidas sucedió con Sabino, al irse a vender artesanía en estos sitios quedaron afectados por las condiciones de marginalidad que padecían los indígenas en las ciudades.

El trabajo político de Lusbi Portillo entre los yukpa data de esta época. Las reuniones empezaron en el Tukuko con varios líderes interesados en recuperar las tierras: Lida Nerva, Juancho Anane, Maikishi, etc. Después de esta reunión inicial el profesor se reunió

Con Sabino, con el papá de Sabino [...]. Con la demarcación algunos estaban de acuerdo y otros no. Los que no decían ‘que le van a quitar la tierra a los ganaderos que ellos están trabajando’ y Sabino decía ‘esas no son tierras de ellos esas son tierras de los indígenas, nosotros también las necesitamos’. Los que apoyaban la demarcación pensaban igual que Sabino: Arístides, Lida, Juancho Anane, Maikishi. Todas esas personas murieron solo queda Adolfo, cuando va pa Caracas siempre carga un mapa. Panapera es nuevo. La familia de él está en el Tukuko, él tiene pensamiento de Sabino y sigue con eso porque él es de Chaparro pero no tiene tierras, tiene una tierra pero así chiquita, pero ahí no cabe pa criar animales ni pa siembra tampoco porque tiene varios hermanos. Ellos viven en Ponoshe todavía en el cerro pero la mitad se quedaron en el cerro y la mitad bajaron. Porque ya no caben. Es por medio de Sabino que se pasa a recuperar el territorio [...]. Es por medio de Sabino no por ningún otro yukpa, ningún otro indígena (Carmen Fernández).<sup>34</sup>

Esta reunión conducida por Lusbi lo marcó y le hizo ver la singularidad de Sabino Romero. Tal impresión, a pesar del rencor que pueda guardarle por “hacerse matar”, perdura hasta hoy en las acciones del profesor, quien defiende el pensamiento “sabinista”.<sup>35</sup> Él cuenta que en ese primer encuentro

---

<sup>33</sup> (CF6M16K)

<sup>34</sup> (CF6M16K)

<sup>35</sup> El domingo 07 de febrero asistí a una reunión en el Núcleo de Desarrollo Endógeno “Capirugente” en Maracaibo donde el profesor y otros miembros de la Sociedadg Homo et Natura, en conjunto con movimientos

Sabino me impresionó mucho porque era un indígena distinto, era un indígena que teorizaba, que pensaba no solamente en su familia, porque el yukpa es muy personal, su mundo es su familia, cada yukpa es cada yukpa, cada yukpa tiene que ser autosuficiente, porque depende de él, no como el barí que depende de la comunidad, del pueblo, no, no, no, el yukpa depende de él (Lusbi Portillo).<sup>36</sup>

La teorización de Sabino se centraba en los efectos que la introducción de las mercancías criollas produce en la autonomía de los grupos indígenas que son sometidos a la presencia de agentes ajenos a su propio universo cultural. La formación de necesidades inexistentes en la comunidad y su influencia en el marco de aspiraciones de los yukpas, era inextricable a la pérdida de territorio a manos de los watías y a la felicidad indígena. En relación a esto, el profesor Lusbi cuenta que cuando conoció a Sabino en la cuenca del Yaza, dijo “algo maravilloso” en una “intervención brillante”, en la que recordó la historia y su cultura antes de la llegada de los misioneros

Nosotros antes vivíamos aquí felices, vivíamos con una túnica [la korijisha], papá con una túnica, los grandes, las mujeres con los senos desnudos, entonces llegaron los capuchinos allá a Wasama nos trajeron pan dulce, nos hicieron unas casas de madera, pisos de cemento, una iglesia, nos dieron unos libros, un rosario, nos dieron azúcar, café, lápices y después se fueron y ahora tenemos que buscar nosotros pan dulce, café, lápices, libros, láminas de zinc y nosotros no sabemos eso, tenemos un gran problema, ese es el problema de nosotros y aquí abajo nos quitaron todas las tierras, yo juré un día pelear porque un día yo le pregunté a papá ‘¿por qué aquí están estos ganaderos? ‘No, esto era de nosotros antes’ y él me enseñó cómo eran todas esas tierras. Entonces yo dije ‘voy a pelear esas tierras’.<sup>37</sup>

Del proceso de lucha Sabino aprendió que era imposible recuperar el territorio sin el concurso de otros yukpas o sin aliados criollos. De acuerdo con esto, en la reunión ya mencionada, Sabino le propuso a Lusbi con cierto apremio

Si usted me ayuda a mí a recuperar esas tierras yo las recupero, porque yo vivo enguerrillao con el dueño de la hacienda Tizina, nosotros tomamos un potrero, lo

---

populares de la ciudad, planificaban el lanzamiento de la Feria socio-productiva “Sabino Sembrador”. En algún punto del encuentro el profesor Lusbi se declaró “sabinista”.

<sup>36</sup> (LP8F16MCBO)

<sup>37</sup> (LP8F16MCBO). Lusbi Portillo dice sobre esta reunión en un documental sobre Sabino “[Los yukpas decía Sabino] vivían de cacería, recogían caracoles, mataban pájaros, animales, mamíferos, pescaban con barbasco. Todo se lo daba la Sierra de Perijá [...]. Les pusieron ropa como los criollos, como los hacendados decía él, y un día se fueron y les dejaron todos esos problemas pues. Entonces ahora tienen que tener, dice Sabino, bueno ahora tenemos que comprar azúcar, tengo que comprar fideos y tengo que comprar libros. Entonces, ya cambió todo, decía él” (Carlos Apúrua, “Sabino vive: Las últimas fronteras”, vídeo 1:43:02, <https://www.youtube.com/watch?v=E91H73AdSU4>).

ocupamos, hacemos una cancha de fútbol pa los hijos míos, entonces el ganadero viene bravo y me saca o hago una casita y me la deja hacer y cuando hago otra casita me las quema y bueno cuando se le pierde una vaca dice que soy yo y me ponen preso. Yo he estado muchas veces preso, por todo me ponen preso y yo quiero esa hacienda, si usted me ayuda a mí yo ocupo esa hacienda y todas las haciendas.<sup>38</sup>

Con este tipo de hechos se empezó a tejer la movilización que permitió recuperar Tizina y decenas de haciendas en el Yaza. Esto solo fue posible mediante una alianza entre la familia del cacique con sectores universitarios, ecológicos y de izquierda venidos de Caracas, Maracaibo, Valencia y Trujillo. Concuerdan Luis Bastidas, la profesora Zaidy Fernández y el profesor Vladimir Aguilar, todos aliados criollos de Chaktapa, que estas alianzas eran el producto de las cualidades políticas de Sabino. La habilidad, la negociación, el no darse por vencido y el convencimiento de la victoria, definían la forma de la acción política del cacique. Cuando le pregunté a Aguilar si era cierto que Sabino interrogaba a los wafías para saber si eran íntegros,<sup>39</sup> me dio este testimonio

Esa era la estrategia y no fue que se la enseñaran a Sabino, él la fue indagando, descubriendo, resultado de su propia lucha, hay que decir que cada forma de lucha expresa y desarrolla sus propias estrategias. Muchas de las estrategias de Sabino ni siquiera eran las estrategias del pueblo yukpa, eran estrategias de Sabino Romero y de la comunidad de Chaktapa, eso fue lo que lo hizo resistir tanto, eso fue lo que lo hizo ser un disidente, lo que lo hizo ser distinto del resto de los dirigentes yukpas que finalmente se entregaron y se vendieron y fueron comprados por el ministerio de Pueblos Indígenas y por el de Interior, Justicia y Paz, o por el INTI o el ministerio de Agricultura y Tierras. La lucha que Sabino desarrolló fue una lucha creada por él y se convirtió en la lucha de su comunidad, no siguió un molde. Fue obligado por las propias circunstancias.<sup>40</sup>

A pesar de este uso que da el profesor Aguilar a la palabra estrategia, entre los yukpas del grupo de Sabino esta se refiere a un término emic para designar las prácticas secretas que sus enemigos utilizan contra ellos como agentes individuales o colectivos.<sup>41</sup> En la descripción de

---

<sup>38</sup> (LP8F16MCBO)

<sup>39</sup> La integridad está relacionada con ser útil o no a la lucha, si el sujeto se vende o no a los criollos. Esto me lo dijo Luis Bastidas “Sabino, cuando uno llegaba allá, era tan coño e madre que lo ponía a uno a prueba, te decía ‘mire profe sabe que me ofrecieron estas vainas ¿qué piensa usted?’ él esperaba que uno le dijera ‘coño Sabino échele bolas a esa vaina y tal y no sé qué’. Sabino ‘diría este ya no sirve’ este se ve que lo pueden comprar fácilmente” (Luis Bastidas Valecillos).

<sup>40</sup> (VA2F16M)

<sup>41</sup> Como me contaba Guillermina “Él [Sabino] logró esto todo. Le hicieron mucha estrategia, nadie lo quería agarrar aquí. Mucha estrategia, por ejemplo, engañar en su palabra, de último él dijo yo hasta aquí llegué, ya lo estaban amansando” (GRM13F16CH).



esta historia como un drama, que corresponde al siguiente capítulo, las estrategias cumplen un rol fundamental como la expresión de fuerzas invisibles amparadas en el dinero.

Las tácticas utilizadas por Sabino para contrarrestar estas estrategias, van desde prácticas propias de los yukpas hasta otras que fue creando en el camino. Hacer la canchita de fútbol, fue una de las más comentadas. Quemar los pastizales, sacar los maderos de los potreros y construir casas dentro de los linderos de las haciendas eran otras de las formas de recuperar el territorio en los hechos. Otra práctica destacable era el entierro de los muertos dentro de los terrenos de la hacienda, con la esperable desaprobación de la familia Vargas. En esta conversación con Isidro, él me relató cómo Sabino se oponía al ganadero: “entonces él decía, esto es de nosotros, entonces mi papá empezaba a quemar potreros primero y los ganaderos se arrechaban, se ponían bravos. Hacíamos ranchos, los quemaban, nosotros pa'lante”.<sup>42</sup>

La acción de mayor envergadura utilizada por Sabino contra la propiedad ganadera, fue la substracción de ganado y su posterior matanza con fines alimenticios. Tal práctica forma parte del campo social en que se escenificó la recuperación del territorio y es previa al desalojo de todo medio de producción ganadero en Tizina. Como esta afirmación es polémica desde el punto de vista político y jurídico, planteo entenderla con las herramientas de la antropología y las ciencias sociales, las cuales pretenden definir las lógicas culturales que sustentan las acciones humanas.

Objetivamente, según lo que revelan varios informantes: Isidro, Luis Bastidas y Jesús Méndez, antiguo obrero de la hacienda Tizina y esposo de Carmen Fernández, Sabino tomaba reses y las mataba para repartirlas entre su familia nuclear y extendida. El Código Penal venezolano (2005), tipifica en el artículo 452 numeral 6, que el abigeato es delito de hurto merecedor de penas de entre 2 y 6 años de cárcel. De hecho, las acusaciones contra Sabino en los medios de comunicación controlados por el poder económico ganadero, siempre trataron en especial el abigeato.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> (IRM20F16CH)

<sup>43</sup> Me contó un amigo abogado a quien le pregunté sobre este “delito” que el mismo es un tema controversial en los Circuitos Judiciales Penales de los estados ganaderos de Venezuela. Según su opinión, el abigeato es un delito innecesario de estipular ya que las normas penales deben regular conductas generalizadas y una que otra específica. Considerar punible el robo de ganado es generalizar una práctica corriente solo en el campo venezolano. Además, es una práctica tipificada como delito debido a la presión de la clase ganadera.

En el discurso de los yukpas del “grupo de Sabino” todas estas acusaciones criminales son encuadradas en el campo semántico de las “estrategias” utilizadas por los criollos para deslegitimar la lucha por el territorio. De acuerdo a tal idea, este grupo ve que la estrategia busca subsumir que todos los acontecimientos conflictivos “son por la tierra” y que los implicados son “luchadores”. Por el contrario, los opositores a la demarcación, principalmente los ganaderos, toman un problema común a las zonas de pastoreo como es el robo de animales y lo abstraen de los reclamos históricos por la tierra que se presentan en la Sierra de Perijá, concretamente en la cuenca del río Yaza.

En cuanto a las prácticas bandoleras como el robo de ganado y la destrucción de pastizales, estas no pueden ser abstraídas de los contextos de poder político que se presentaban en las áreas donde operaban históricamente los bandoleros. Los sujetos y las clases que dominaban en estos espacios, generalmente utilizaban la coacción para apropiarse de las riquezas y excedentes producidos por las clases subordinadas (Hobsbawm 2001, 25-26). Como esta tesis trata narraciones indígenas de su propia situación de opresión, mi visión sobre la expropiación de animales deviene de lo que pensaba Sabino, según lo que me dijeron los informantes. Por ejemplo, Isidro me relataba así las acciones de su padre

A medida de eso, mi papá decía que el trabajo de nosotros no vale, pero mientras ellos están criando ganado, están utilizando a los indígenas, vamos a matar aunque sea uno decía, entonces mi papá mataba uno. Se arrechaban los ganaderos, pero no hallaban a quien echarle la culpa porque nosotros habíamos mucho yukpa, o sea tenemos bastantes comunidad de Karañi, Chaparro, Chitakai, Tukuko, allá pa los barí, pa acá Guamo, Kasma, no jó. Entonces ellos no hallaban cómo ponerle, y muchos yukpas decían, los ancianos decían, muchos ancianos, a parte del abuelo mío había aquí y decían eso a otros yukpas jóvenes, bueno y ellos mataban animales de los ganaderos. De allí empieza mi papá a tener esa lucha para dejarlo así como la historia. Si nosotros por ejemplo como yukpas nos quedamos con manos cruzadas, el ganadero va a tener apoderado el territorio de nosotros.<sup>44</sup>

Teniendo en cuenta la visión dinámica de los procesos sociales, la instauración del poder de los ganaderos a expensa del territorio considerado por los yukpas como propio, trajo al universo indígena formas de producción y propiedad por ellos desconocidas. Las vacas engordan por los pastos sembrados en la tierra, beben el agua de los ríos y transitan libremente a diferencia de los indígenas a quienes estos recursos les han sido vedados. Los

---

<sup>44</sup> (IRM20F16CH)

animales son el símbolo de la riqueza ganadera y a su vez de la apropiación del territorio de los yukpas.

El uso de un marco jurídico ajeno a las formas tradicionales de hacer política y justicia, en el caso del abigeato, fue y es objetado por sujetos como Sabino mediante un análisis emic que relaciona las formas de propiedad de los ganaderos, el origen de su riqueza y el papel desvalorizado de los indígenas en este modelo económico social. En mi conversación con Méndez, pude corroborar la importancia de esta práctica del cacique que, según mi punto de vista, a diferencia de Hobsbawm, la considero acción política.<sup>45</sup>

Bueno creció Sabino, cuando ya tenía como 12 años empezó de jodedor, 12 años me parece. Como va él empezó él, se puso de 15 años, 18 años de jodedor. Agarra los animales los lleva de tres de a dos, llevo uno pa comer, lo matan por allá pa adelante. No decía nada cuando se llevaba los animales. Se murió el dueño y quedó el hijo Guillermo Enrique. Empezaba a llevar animales y va subiendo, va subiendo. Después que saben traen la Guardia, la PTJ<sup>46</sup> con palos pa agarrarlo, pero él no se dejaba agarrar, cada vez que coma él se va pa la Sierra, pa allá. Deja los muchachos, las mujeres y se va pa la Sierra. Cuando él quiere comer los busca na más y se lo lleva de una vez, eso es rápido coge un cataure [una cesta tejida] grande aquí [sobre la cabeza] y se lo lleva. Empezaron así, los únicos que empezaron fueron ellos [Sabino y un primo]. Entonces se fue el sobrino de ahí, que ya sabe robar también. Se fue pa allá [señala hacia el norte]. De ahí lo siguieron la gente de Kasmera. Ahí empezó a llevar animales de Brasil, ahí fue que aprendieron los yukpas por medio de lo que hace Sabino y el sobrino. Entonces ese sobrino se murió, se murió ahí mismo. Se murió, lo envenenaron. Él se llamaba Poncho, hijo de Elena. Se fue a Kasmera y aplicó la misma. Eso quedó ahí como va, esa gente ahora se trae 100, 200 reses. Hay un poco ahí entonces vienen sobrinos, nietos, hay bastantes ahí, hay bastantísimos. Yo veía a Sabino pasar con los animales pa arriba y de ahí me preguntaba el patrón ‘qué hacéis vos ahí, será que estabas comiendo’, ‘si me dan yo como, si no me dan yo no lo como’, le dije. ‘Yo no lo veo no ve que yo estoy aquí en la hacienda, yo me voy de noche cómo voy a ver gente comiendo’.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> El tema de los bandoleros sociales, es tratado parcialmente por Hobsbawm en *Rebeldes Primitivos* (1983) y luego desarrollado en su obra *Bandidos*. En este texto los bandoleros sociales son reformistas y no revolucionarios. Se caracterizan por ser “dirigentes en la medida en que este papel es desempeñado por hombres rudos y seguros de sí mismos, provistos a menudo de una fuerte personalidad y de talento militar; pero incluso en este caso su función es la de desbrozar el camino y no la de descubrirlo” (Hobsbawm 2001, 41-42).

<sup>46</sup> Nombre popular dado al antiguo Cuerpo Técnico de Policía Judicial hoy Cuerpo de Investigaciones Científica, Penales y Criminalísticas (CICPC).

<sup>47</sup> (JM6M16K)

Ya en las conversaciones con Lusbi y Luis Bastidas, ellos me explicaron la justificación que Sabino esgrimía para el robo de ganado, él decía ‘ese ganado nos lo comimos para cobrar algo por esas tierras que han tenido tanto tiempo ellos y no nos pagaron ningún alquiler’. Este contexto de tácticas de lucha demuestra la inversión de la lógica que practica Sabino del modo de producción ganadera, Bastidas me contaba con respecto a esto

Sabino [...] tenía unas estrategias bien interesantes, decía ‘vamos a hacer un partido de fútbol en tal hacienda’ la misión era empezar a tener presencia. Hasta que hubo un momento en que él se dio cuenta que era necesario recuperar algunos territorios, recuperarlos de manera violenta porque no había otra manera y Sabino estaba bien claro que a los hacendados había que pagarles la bienhechuría pero no las tierras porque las tierras eran de sus ancestros por eso es que el mismo Sabino decía ‘cuando me comí la vaca era cobrando alquiler por las tierras que nunca nos pagaron’.<sup>48</sup>

Las vacas para Sabino eran la mercancía que condensaba todas las formas sociales de producción de riqueza para los ganaderos, es decir, una res individualiza el sistema de acumulación basado en la desposesión del territorio. Por eso, llevárselas a la montaña, matarlas y dividir las carnes entre su familia nuclear o extensa, es una forma de apropiarse de los recursos que da el territorio pero que los yukpas no pueden detentar como grupo social.

Sobre esta discusión, argumento que las distintas concepciones morales entre los yukpas sobre la propiedad privada representaron uno de los elementos que definieron el campo social en el que la lucha de Sabino fue aceptada o reprobada. Respetar o no la supuesta propiedad de “los terceros” (ganaderos, empresas mineras, parceleros: blancos en general) condicionó las alianzas que permitirían recuperar territorios a la manera de Sabino, es decir, utilizando la autodemarkación que los viejos le habían legado y que él ayudó a definir. Entonces, tanto la moralidad en torno a la propiedad privada, con su origen occidental y externo, como la aprobación de los límites de la autodemarkación, con su idea de que los territorios son continuos y pertenecientes a un colectivo étnico totalizante, supusieron las líneas del campo de fuerzas en el que Sabino desarrolló sus distintos métodos de lucha. En este testimonio de Sabinito se expresa el pensamiento de su padre en torno a los territorios y la importancia de la autodemarkación como una acción política con fines colectivos

Todos los indígenas que están en los otros territorios pa allá pa cuenca Sirapta, Toromo, los indígenas yukpa ellos pensaban ‘ajá Sabino luchando allá y nosotros pa acá, vamos a luchar. Vamos a pedir apoyo a Sabino, vamos a invitarlo’. Muchos caciques invitaban a

---

<sup>48</sup> (LBV2F16M)

él pa otro lugar, él no se quedaba solo aquí sino que él iba a otra comunidad, ¿cómo él iba? En el carro de otra persona y llegaba allá y él explicaba cómo luchamos cuenca Yaza, cómo era el pensamiento, el pensamiento era liberar todo el territorio y que se demarque colectivo, no es así como dice la ministra Nicia Maldonado [...], sino como digan los caciques, los líderes y los ancianos, que este territorio era de los indígenas, y no era solo por aquí tampoco sino que él decía que es más allá, todavía falta. Muchos indígenas estaban en contra, que están trabajando para ministerio y él decía ‘no, el territorio es más allá, pero si vamos a demarcar o si me dejan solo a mí luchando yo demarco por donde voy a demarcar pero se van a imaginar ustedes dentro de 20 años esto va a estar muy pequeño y se van a estar peleando, los indígenas entre indígenas porque no estamos pensando más amplio, más grande’. Eso está pasando. Muy correcto lo que él decía [...]. Y así entonces llegó la lucha de mi papá hasta Cuesta del Padre, donde está alcabala, hasta ahí no más llegó la lucha de mi padre.<sup>49</sup>

Isidro también guarda en su memoria las reflexiones de su padre sobre la importancia de autodemarcar como una acción para el colectivo. Su realización o no, aparece siempre al centro de las dinámicas del campo social.

Mi papá decía ‘para que nosotros los indígenas –a ver si entendían algunos pero muchos no entendieron eso- el territorio indígena es desde los baríes pasa por estos lados de la carretera [señala hacia el este] hasta el territorio wayuu [marcando la línea imaginaria hacia el norte], o sea ese es el territorio nuestro, pero si nosotros no nos unimos, no vamos a tener ni fuerza, no vamos a tener ni lucha, no vamos a tener territorio, no vamos a tener agua, no vamos a tener... como decir ‘indio sin tierra indio muerto’. Entonces, a pesar de que mi papá empezó a luchar, muchos yukpas decían que eso era como un mal para los indígenas, muchos caciques que son mestizos y eso, mal ponían la lucha de mi papá [...]. Mi papá decía así, ‘si nosotros no luchamos nosotros estamos muertos, los indígenas sin tierra pal cerro, pa allá’ [señala hacia la Sierra], si no valoramos eso, no estamos valorando ni la madre de uno. Porque la madre de nosotros es la Sierra ¿no? Donde nosotros comemos, sembramos, caminamos, soñamos, el territorio es la madre de nosotros, de todos los seres humanos. De eso hemos hecho muchos videos, hemos dado al Tukuko pa allá, mucha gente no veía nada por eso, decían que Sabino era un loco.<sup>50</sup>

Mencionamos que “ladrón de ganado” era la acusación más socorrida por los ganaderos para denunciar a Sabino ante las autoridades y los medios bajo su control. Por lo que encontré entre mis informantes, acusarlo de “loco” era la forma predilecta de descalificarlo entre los

---

<sup>49</sup> (SRM13F16CH)

<sup>50</sup> (IRM20F16CH)

yukpas no convencidos por la necesidad de la autodemarcación. Ya en el testimonio anterior, Isidro hace referencia a esta práctica. En una conversación con Carmen Fernández y Jesús Méndez, me revelaron la relación que existe entre tal descalificación y el proceso llevado a cabo por los yukpas que estaban en rebelión.

Jesús Méndez: Bueno ahí empezó a luchar Sabino, empezó a luchar sobre la hacienda y la Sierra. Se fue solo pa allá pa Maracaibo, salió en radio, en televisora. Casi casi se gana Tizina, los otros yukpas de la Misión se le atravesaron para que no afectara a ellos, ves que todavía están atravesados así con la gente, con el luchador de la Sierra.

Carmen Fernández: Sí [afirma reforzando lo que dice su esposo], decían que no le hicieran caso a Sabino porque Sabino era un loco. Ellos andaban con los hacendados de ellos, se le da plata, el cacique [del Tukuko], no son todos. Al ser cacique habla con la gente ‘no se metan aquí, los van a matar a ustedes, van a matar a los hacendados, no se metan en una hacienda’.<sup>51</sup>

La locura de Sabino se refiere a la relación que existe entre los ganaderos y los yukpas. El análisis hecho de esa relación por el cacique, como ya apuntamos, concluye que las vacas son la riqueza del ganadero y que esta depende del uso de un territorio que pertenece a los indígenas. La abundancia generada no reconoce el trabajo, la propiedad, ni la autoridad indígena y por lo tanto, no depara ningún beneficio estructural a los yukpas. Comprendiendo esta relación asimétrica, Sabino objeta la propiedad y todas las instituciones del hacendado. Mediante este análisis convertido en narrativa histórica de la vida de los yukpas constreñida por la autoridad criolla, el cacique justificó sus acciones rebeldes.

Por el contrario, otros yukpas consideran esta mirada de la realidad y su acción consecuente como “una locura” por ir en contra del mundo-tal-cual-es. Este es un mundo objetivado de relaciones y lugares sociales fijos, al cual Sabino y su grupo se opusieron mediante la apropiación de una historia de despojo que no vivieron, pero a la que le dieron sentido contraponiéndola a sus propias privaciones. Los resultados de esta comparación entre pasado y presente, entre memoria y vivencia, se politizó mediante una alianza con sectores criollos y por la manifestación de la personalidad carismática de un líder. Sin embargo, Sabino no fue solo carisma, sino que supo relacionar la lucha con lo que, según entendió de sus tránsitos por la Sierra, le demandaba su propia cultura.

---

<sup>51</sup> (JM6M16K)

Considero que la acción de Sabino es incomprensible si partimos de los prejuicios occidentales que consideran al sujeto como un individuo unívoco, con una identidad constituida de una vez para siempre. El cacique es un ser en tránsito y en movimiento perpetuo, atravesado por transformaciones constantes. Es una persona social construida a partir de la acción política, de las emociones, de las pasiones, de las concepciones que definen a su familia y a los yukpas como grupo.

A través de la evidencia presentada hasta ahora, la familia de Sabino era una de las tantas empujadas hacia la Sierra y condenada a pedir permiso a los ganaderos para poder moverse por tierras que les pertenecían según lo que guardaban sus memorias. Esto pudo condicionarlo a vivir en anonimato un sistema social interétnico asimétrico en el que eran los dueños de las haciendas, en su caso “los Vargas”, quienes fungían como las autoridades sociales de mayor prestigio y no los viejos, los atanchas, los tuanos (curanderos), los papashis, los caciques o los líderes de carácter fuerte que sancionaban sus formas culturales.

A este sistema, Sabino respondió con acciones bandoleras de extracción de ganado vacuno que no eran masivas, ni tenían fines mercantiles. Los resultados de estas correrías contra las vacas priorizaban el reparto a familiares y a otros yukpas aliados. Como en su proceder imperaba el secreto y el desvanecimiento, es difícil asegurar que cuando Sabino era más joven, la práctica de sustracción de animales obedeciera a algo diferente que no fuera la necesidad de obtener proteínas en un mundo que se había quedado sin cotos de caza. Los eventos posteriores sí parecen organizados por un sofisticado análisis sobre las relaciones de propiedad, que estaba imbricado al activismo colectivo y reivindicativo de su ser yukpa como parte de una idea totalizante de la etnia.

La transformación de una forma política a otra convirtió a Sabino en un sujeto liminal, confuso para la totalidad yukpa que lo veía como un villano o como una idea a seguir. Estas visiones encontradas no dependieron de ninguna acción ritual, sino de su participación en la arena política de lucha contra los ganaderos que él ayudó a definir, pero que venía de algo tan familiar como las conversaciones con su padre. La formación social de su persona como un sujeto de lucha en un conflicto que demandaba poner “patas arriba” el mundo-tal-cual-es, supuso la construcción de un sí mismo “rebelde” y guerrero, en medio de estos prejuicios culturales que lo catalogaban de ladrón de ganado.

Entre los yukpas, como dice el título de la etnografía de Ángel Acuña (1998), el mundo objetivado está entre la tradición y el cambio producido por el avance de los ganaderos. Por esta razón, cada vez menos saben hacer flechas y se usa más plomo, como me decía Isidro. Es un mundo donde Guillermina reconoce el poder curativo de las plantas a través del saber de su abuelo pero recurre a la automedicación con cualquier pastilla que consigue de los watías.<sup>52</sup> En estas sociedades en transformación, donde se ven amenazadas formas tradicionales de reproducción cultural, asegura Hobsbawm, la insurgencia de bandoleros sociales “puede reflejar la distorsión de toda una sociedad, la aparición de estructuras y clases sociales nuevas, la resistencia de comunidades o pueblos enteros frente a la destrucción de su forma de vida”. Estos personajes se caracterizan por ser “hombres capaces, que toman por la fuerza de las armas lo que necesitan antes que morir de inanición” (2001, 39).

En un contexto social muy similar, Sabino Romero construyó una personalidad “fuerte” y persistente que dejó honda marca en sus aliados. Su fuerza, obstinación y convencimiento en la victoria, estuvieron acompañados de un poderoso etnocentrismo, caracterizado por una oposición ineludible a los no yukpas. En el caso de algunos wayuues que fueron sus amigos, Sabino aminoró su animosidad con los “extranjeros” siempre y cuando, como decía Isidro, estos quisieran autodemarcar el territorio, le siguieran al cacique y respetaran las leyes yukpas.

El papel que desempeña la formación de su personalidad determinada por el amor propio a un ser yukpa defensor de los territorios indígenas y de la Sierra como una totalidad, es testimoniada por Luis Bastidas de esta manera

Sabino era un yukpa que tenía una visión real de lo que son los territorios indígenas. Tenía una visión real de lo que era la cultura indígena, no tenía nada de la vergüenza étnica que tienen muchos indígenas de la Sierra de Perijá y muchos indígenas en Latinoamérica. A parte de no tener vergüenza étnica, tenía [...] un etnocentrismo positivo, ese de sentirse yukpa, él tenía claro que los yukpas eran caribes, que los caribes

---

<sup>52</sup> “Guillermina [...] llegó anoche con sus tres hijos varones y su marido. Camilo, uno de los nenes, había vomitado durante el día y su mamá vino a registrar el gran baúl que está aquí [la casa de Lucía donde me tocó dormir]. Ninguno de los medicamentos se acercaba a un remedio para el niño” (Extracto de mi diario de campo escrito el 14 de febrero en Chaktapa). Ese gran baúl del que hablo, estaba lleno de medicamentos vencidos que trataban patologías tan raras como deficiencias en la hipófisis. Los yukpas de Chaktapa ante cualquier dolencia iban a registrar el baúl, insistiendo en que en el pasado se habían aliviado con medicinas que se encontraban allí.



eran indígenas guerreros, eso llevó a Sabino a ser guerrero. Cuando Sabino se ponía la coronita esa yukpa, sabía lo que estaba haciendo. Supo siempre entender también que él era venezolano y como venezolano había unas leyes que lo protegían. Sabino fue un hombre hábil, por un lado tenía toda su cultura arraigada, y todo el amor por su cultura fue lo que lo llevó a recuperar haciendas, como dije no solo para él, sino haciendas para los yukpas. ¿Esa vaina a qué se lo debe Sabino? [Pregunta retóricamente], a su inteligencia, a su habilidad, un tipo que está orgulloso de la cultura que tiene, un tipo que es capaz de morir por su cultura. El rollo que tiene Sabino es por el amor que le tiene a la Sierra de Perijá, en un primer momento, y luego cuando se da cuenta de que él es indígena porque muy pocos indígenas se dan cuenta en América qué es ser indio y más qué es ser indio en América (Luis Bastidas Valecillos).<sup>53</sup>

Según este investigador, Sabino era un hombre que por pasión se entregó a esta lucha, generando una persistencia que lo llevó en los hechos a ganar y perder Tizina muchas veces, sin abandonar el objetivo hasta alcanzar a recuperarla toda. Al lograr esta hacienda, libró otra batalla enfrentándose a los intentos de los funcionarios del Estado de “comprarlo” con prebendas, créditos y vehículos para que detuviera el proceso de autodemarcación. Bastidas recuerda bastante emocionado, las conversaciones con el cacique sobre la recuperación de todos los territorios indígenas de la Sierra de Perijá

A Sabino ya nadie lo podía sacar de ahí. Ya para Sabino que [el Estado] le ofreciera las baratijas era un aliciente de que ‘tengo que seguir luchando’ en vez de ‘lo voy a pensar’ [...]. Sabino era un luchador nato y los luchadores natos tienen que morir así y más en estos países.<sup>54</sup>

A partir de algunos análisis realizados por los informantes en torno a Sabino, conjeturo que la persona del cacique puede describirse como una intersección entre su etnocentrismo y orgullo por ser yukpa, la defensa inquebrantable de la autodemarcación de los viejos, la persistencia en recuperar territorios en los hechos, una concepción del territorio que mezcla elementos demográficos con los de su particular economía política y un alto componente emocional referido a su carácter fuerte y obstinado. Estos elementos no se suman todos con la misma intensidad ni al mismo tiempo, son parte de un contrapunto de situaciones que se van construyendo en la dinámica de los procesos sociales de conquista y resistencia que vivió Sabino en la Sierra de Perijá.

---

<sup>53</sup> (LBV2F16M)

<sup>54</sup> (LBV2F16M)



*El cacique Sabino Romero Izarra en una reunión política (en la corona dice “Revolución”), archivo personal de Luis Bastidas Velecillos*

La “situacionalidad” de la acción política del cacique se explica por cuestiones profundas que tienen que ver con su sí mismo y con la forma yukpa de entender el mundo. Con respecto a esta idea, es importante mencionar lo que me contó la profesora Zaidy Fernández sobre la persona de Sabino.

Lo admiro mucho a él porque dio la vida a pesar de que también está Alexander.<sup>55</sup> Lo que pasa es que él tenía como una fuerza que ni siquiera Carmen, Lucía que han estado allí y han resistido pero él tenía una fuerza y una seguridad para proyectar muy grandes. Una de las cosas que yo le atribuyo es que a él nunca lo convencieron de que era inferior. [Las personas de] los pueblos indígenas con los que yo he trabajado, a pesar de que están al centro de su cultura y que creen que ella es importante, en el fondo de los discursos a veces una descubre que ellos dudan de la validez de su cultura. Dicen bueno ‘porque ustedes saben, ustedes viven en la ciudad’. Vos podías conversar con Sabino y te decía ‘no porque vos sois de Maracaibo’ pero jamás lo hacía desde el punto de vista de la comparación de valor sino desde la comparación de situación [...], siempre lo escuchaba y nunca le agarré la sensación de que era menos, eso me impresionó. Decía: ‘Yo soy cacique y el presidente, cómo usted me va a poner preso a mí ¿usted pone preso al presidente?’ Y lo decía convencido, alguien lo puede decir, otras personas lo pueden decir para manipular pero Sabino lo decía convencido de eso [...]. Sabino nunca dudó de que él fuera a ganar esa lucha, estaba convencido. Para mí esos son elementos importantes, yo creo que de eso es que está hecha en verdad la Historia, de gente, como el caso de Lusbi,

---

<sup>55</sup> Alexander Martínez, hijo de Carmen Fernández y cacique. Fue asesinado junto a su hermano José Luis y su primo Leonel Romero el 23 de junio de 2012 en Ku’xe.

que cree, que no encuentran ningún motivo para pensar que van a perder la lucha. Sabino no pensaba que iba a perder la lucha.<sup>56</sup>

Este carácter posicional deviene de la forma yukpa de hacer política y obviamente tiñe toda la funcionalidad social del liderazgo. Los líderes, muy débiles al exterior de sus comunidades por esta continua disputa de individualidades a la que el interés del otro relativiza o absolutiza, deben “hacerse” fuertes con altísima frecuencia. Cómo lo hacen es una teoría a la que no alcanza este trabajo, pero sí puedo asegurar que en el caso de Sabino esto demandó mantener firme la idea de la autodemarcación, asumir el papel de guerrero y nunca salirse de él hasta las últimas consecuencias. Mientras para otros líderes la forma de liderazgo priorizaba la alianza con los criollos para captar las prebendas que estos ofrecían, Sabino persistió en la autodemarcación y las prácticas “violentas” para conseguirla. Esta conversación mía con Méndez y Carmen Fernández es el paradigma de este tipo de liderazgo.

Carmen Fernández: Como decía Sabino, nosotros estamos recuperando tierra para nuestros hijos para nuestros nietos no para que vengan otros que se van a meter aquí. Sabino nos enseñó que uno tiene valor porque habla, si no habla quién te va a entender. Él se reunía con la gente que quería reunirse con él, pero con la gente que no quería no se reunía. Si ustedes quieren tierra, vengan conmigo, decía él. Así como decía Chávez [con la Patria]. El que no quiere que se vaya pa otro lao. Porque esta es una lucha grande, es una lucha fuerte decía él. Esta es una lucha que es sangre, decía, quizás yo muero en esta lucha. Él sabía que se iba a morir porque lo andaba persiguiendo el Ejército, la Guardia, porque si lo agarra la Guardia se lo lleva, lo desaparece y si lo agarra el Ejército lo desaparece. Lo que pasa es que él no anda solo, anda con sus hijos y la mujer que anda pegada de los hijos. Si fuera así Lucía empieza a gritar pal comando y aparece rapidito. Él estuvo preso muchas veces, desde joven.

Luis Alfredo: ¿Qué lo hizo tan fuerte?

Carmen Fernández: No sé por qué eran tan fuerte él y el pensamiento de él, de la lucha. No le gustaban los ganaderos, nada de watía. A mí me gustaba como pensaba él, a algunas personas le gustaba. A mí me gustaba porque me quedó un pedazo de tierra. La voz corre y la gente decía cuídense muchachos que mucha gente habla de ustedes. Ya nosotros sabíamos que nos buscaban, pero no sabíamos quién iba a morir.

Carmen Fernández: Sabino dijo ‘para recuperar la hacienda hay que sacar a los peones’...

Méndez: Entonces empezó Sabino a botar a los trabajadores ‘váyanse de una vez de aquí, vayan por las buenas, recogen ropas, por las buenas se van, váyanse’. Unos pasan por

---

<sup>56</sup> (ZFS16M16MCBO)

aquí, otros que conocen por allá [señala en direcciones opuestas]. También se metieron en Brasil. No había ley ni nada. Los que se van con Sabino tienen tierra, los que no se van, no tienen tierra. Pero sí quieren tierras pero no quieren entrar en la lucha. Así como digo era Tizina antes, así empezó Sabino antes, no es desde cualquier yukpa. Eso es lucha de él, nació pa eso será. Más bien picoteando a los ricos, ahorita están toditos pa allá [hace una seña para referirse al territorio recuperados desde Chaktapa hacia el norte de la Sierra], fue Sabino quien regresó a los yukpas pa abajo, ahora los yukpas tienen tierra [...]. Así fue, así fue que nosotros estamos aquí por medio de Sabino, cómo nosotros nos íbamos a meter para acá, si no mueve Sabino, [no hay] ningún yukpa que mueva. A Sabino respetan mucho, tienen miedo toda la gente y después que se murió, ya ya los yukpas, porque mataron a Sabino y a los hijos míos ya se acabó "lo malo". Ya está acabando fuerza de Sabino y ahí queda, ya está acabando movimiento de las tierras y de las vainas. Si Sabino estuviera aquí ya hubiera caído esa hacienda y se hubiera abierto el camino, lo que pasa es que lo jodieron temprano. Todo hacendado tenía miedo de Sabino.<sup>57</sup>

La liberación del territorio bajo este tipo de liderazgo, no se refiere solo a una supuesta "ancestralidad" inmanente al territorio indígena. Tiene un propósito demográfico relacionado con la tradición yukpa de repartición familiar de la tierra y la conservación de esta como yukpa. Guillermina me explicó el pensamiento de Sabino en torno a la relación entre población y tierra.

Mi papá cada vez que venía watías así extraños, él no quería nada, aquí nadie pisaba en esta zona, aquí decía 'el que se quiere juntar con mis hijas o con mis hijos que sea puro yukpa' no quería nada, nada, aquí a veces guajiro llegaba, tampoco mi papá decía 'ustedes tienen su etnia pa allá, aquí nadie puede estar' mi papá no dejaba pasar a nadie, por eso vos veis aquí como si no hubiera gente pero hay puros yukpas que están pa allá [la montaña], están trabajando, puros muchachos, puros yukpas, aquí tú no ves watías.<sup>58</sup>

Sabino defendió la idea de que si dejaba vivir colombianos o wayuues dentro de la demarcación, estos crearían relaciones de parentesco mediante alianzas matrimoniales que les permitirían continuar enajenando y dividiendo el territorio. La experiencia le había enseñado que el parcelamiento del territorio por la acción de estos factores sociales, era una de las maneras en que los watías no respetaban a los líderes, a su liderazgo y a las leyes yukpas. El acceso a la tierra de otras formas de organización social, también atentaba contra las leyes tradicionales, las que para Sabino objetivaban la visión cultural del territorio y el poder del

---

<sup>57</sup> (JM6M16K)

<sup>58</sup> (GRM11F16CH)

pueblo yukpa. Estas formas de enajenación eran el epicentro de la oposición del cacique porque atentaban contra la relación entre libertad y felicidad de los yukpas. Este testimonio de Sabinito es representativo del vínculo existente entre estas dos nociones.

Él [su padre] se mantenía en la Sierra y [...] entonces decía que es muy feliz vivir puro indígena, hasta allá pero estar con los terratenientes adentro de owaya de los indígenas, adentro del territorio indígena, es muy como complicado. Por el motivo de que esta tierra es mía y no le voy a dar ni un potrero tan siquiera para una comunidad porque entonces lo amenazaban de inmediato si recuperaba dos metros eso era amenaza, entonces vivir amplio o sea vivir puro indígena y vivir libremente y vivir como anteriormente indígenas caminaban de día o en la noche cuando uno está pescando nadie puede decir ni un vigilante ‘ajá por qué estáis pasando ese río es de aquí’ porque todo eso negaban los que vivían aquí, los terratenientes. En la vida de él parecía entonces, cuando se demarcó esto, estaba muy feliz, muy alegre para él, estaba bien, le parecía que se iban a formar leyes indígenas porque ese era el modelo que él pensaba formar ley indígena interna, formar cárcel indígena interna, formar escuela indígena interna, demostrar eso a las instituciones, que estas respeten a los caciques, a los líderes.

### **3.5. Conclusión**

En este capítulo he mostrado la dinámica de construcción del liderazgo de José Manuel, Sabino y Sabinito Romero. De tal manera, presenté las formas en que se ejerce la autoridad en Chaktapa como una intersección de elementos culturales, políticos, históricos, económicos y emocionales. Concebir la autoridad y el poder de esta manera, aporta al argumento de mi tesis los caminos que permitieron la construcción de una conciencia histórica. En ella, la acción política valoriza el apego emocional al territorio como parte de la cosmovisión yukpa y no solo como un hecho afectivo personal. La conciencia histórica definida por esta valorización, hizo que el cacique, sus hijos y sus aliados concibieran la “libertad” o el “ser libres” como una categoría cultural central para la recuperación del territorio indígena que había sido convertido en haciendas. Estas propiedades ganaderas, son ejercidas por dos grupos sociales de watías: colombianos o venezolanos, que pueden ser ricos o no.<sup>59</sup> Tal situación condujo, a este grupo de yukpas, a establecer como condición política expresar un “etnocentrismo de

---

<sup>59</sup> En el primer caso se mueven grandes capitales, en el segundo una gran capacidad de trabajo se apodera de los territorios y los divide en parcelamientos. En este contexto, ser libre, implica, además de recuperar el territorio, limpiarlo de esos factores watías.

lucha” a través de discursos y prácticas que rechacen el mestizaje que es servil a los ganaderos.

La “libertad” en este caso, no es una esencia de los seres sociales, no es una abstracción formal que comprende el fin último de operaciones intelectuales sino la tenencia de un territorio bajo el criterio grupal de las alianzas matrimoniales intraétnicas. En caso de ser interétnicas, deben regirse por el respeto a las leyes yukpas que preservan el territorio reconocido por la autodemarcación de los viejos. Sin embargo, los límites dispuestos por esta no son un dato frío o pura forma, deben ser defendidos con fuerza y pagados con sangre en todo proceso público de lucha que lo demande, de eso hablaré en el próximo capítulo.

## **Capítulo 4**

### **El drama social de la lucha por el territorio yukpa**

En la cuenca del río Yaza, los sujetos que conformaban el sistema social mantuvieron las relaciones interétnicas asimétricas en un punto más o menos inalterable hasta el año 2001. Hasta ese entonces, la cotidianidad era dominada social y políticamente por los ganaderos. Estos desarrollaban sus actividades económicas capitalistas y establecían una sociedad jerárquica a través de la propiedad y la abundancia. Cohabitando con ellos, en una situación de subordinación espacial y cultural, se encontraban las familias yukpas viviendo detrás de los potreros y dedicándose a la agricultura y a la caza de animales como monos, lapas y cachicamos, en la medida de que esto fuera posible. Este sistema se caracterizó por presentar dos focos de conflictos: la ocupación acotada de los territorios por parte de los yukpas y las visiones desencontradas de lo que representaban las vacas para ambos grupos sociales. Los núcleos de estas relaciones entre blancos e indígenas, determinarían las acciones de los sujetos para hacerse del control social de los territorios.

Mi argumento en este capítulo es que el “desbaratamiento” de este sistema puede ser analizado como la historia dramática de la formación de un orden social nuevo. Intentaré demostrar cómo, para los yukpas que ahora ocupan las antiguas propiedades ganaderas de Tizina (Chaktapa) y Las Flores (Ku'xe), el nacimiento de toda comunidad, depende de la irrupción dramática de un orden nuevo que no es más que la recuperación del control yukpa del territorio. Demostraré que el conflicto por las tierras, como símbolo principal de la vida social entre los yukpas, no es solamente un problema histórico de explotación de recursos sino una lucha simbólica y material entre una visión del mundo indígena enfrentada en tensión dialéctica con otra visión blanca. Estas dos formas de ver el mundo, encuentran su mayor diferencia en la concepción sobre la propiedad de la tierra

#### **4.1. El campo social y la arena política de la ruptura del sistema social de relaciones interétnicas asimétricas**

El incumplimiento de las normas tradicionales que gobernaban las relaciones sociales entre ganaderos y yukpas, empezó en el año 2000 con los avances de las comunidades indígenas sobre algunas haciendas. Los más destacados son la recuperación de unas 200 hectáreas de

“El Capitán” en la cuenca del río Negro y el efectuado por el cacique Sabino en Tizina. Estas fueron manifestaciones públicas y colectivas de muchas transgresiones particulares que los líderes de algunas familias habían realizado a través de los años contra la organización jerárquica de las relaciones sociales. Como ya lo he mencionado, esta organización dispuso un espacio de marcados lugares sociales, en el que los indígenas fueron dotados de una identidad serrana y los ganaderos de una que aseguraba su propiedad natural de las tierras planas.

El grupo dominante condenó a los yukpas a las pendientes de la Sierra a través de una serie de proscripciones sobre el libre paso por los caminos de penetración, el uso de la tierra para hacer conucos, el acceso a los ríos para pescar o a las pocas áreas que aún contaban con recursos de caza. Estas prohibiciones empezaron a desmoronarse en la década del año 2000 por razones que eran “exteriores” al entramado de relaciones que mantenían los yukpas con los ganaderos. Sin embargo, ya en los años 70 y los 80, la fundación de comunidades en los escasos territorios planos que habían logrado conquistar algunas personas como José Manuel Romero, contribuyó al resquebrajamiento del orden.

La promulgación de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (CRBV) en 1999, fue la mayor propuesta de gobierno del presidente Hugo Rafael Chávez Frías. Para el campo social de la política venezolana, representó el elemento más importante en la reorganización, por lo menos discursivamente, de las relaciones de fuerza históricas que habían predominado en el país. Para la lucha indígena significó un gran impulso en medio de su fragmentación y dispersión histórica. Hasta ese momento, según me contó Vladimir Aguilar, la acción colectiva de los grupos indígenas venezolanos estuvo marcada por su regionalización. Siguiendo estas características, el nacimiento en 1989 del Consejo Nacional Indio de Venezuela (CONIVE), se dio como una suma de organizaciones regionales.<sup>1</sup>

Colectivos como la Organización de Pueblos Indígenas del Zulia (ORPIZ) o la Organización Regional de Pueblos Indígenas del Amazonas (ORPIA), fueron las formas en que los grupos indígenas venezolanos se agruparon políticamente en las diversas regiones de la nación y así participaron en la redacción de la CRBV. El texto constitucional presentaba una serie de

---

<sup>1</sup> Para más elementos del papel de las organizaciones regionales y nacionales indígenas en el nuevo marco constitucional, Krzywicka (2011).



disposiciones que fortalecerían, no solo a las organizaciones indígenas sino a su modo de vida en general. Hasta ese momento, en la constitución del año 61, los indígenas eran mencionados solo en el artículo 77, en el que se les consideraba sujetos a los cuales el Estado debía incluir en la vida nacional. Además, el único texto legal existente que “regulaba las actividades indígenas venezolanas”, era la Ley de Misiones que databa de 1915 (Korta 1996, 26).

Los yukpas, que contaban con la Organización Social Yu’pa para el Adelanto (OSYPA) y con la Asociación Civil Indígena del Pueblo Yu’pa (ACIPY), entre otras, mantuvieron un bajo perfil en este proceso nacional de transformación de la normativa legal. Su organización continuó siendo “hacia adentro”, de acuerdo a las pautas que se habían hecho tradicionales: la intermediación con el Estado a través del cacique y la protección de los intereses familiares. Sin embargo, la apertura de posibilidades políticas y sociales de participación que abría la nueva carta magna, atrajo sin retorno a sujetos como Sabino Romero.

El capítulo VII *De los Derechos de los Pueblos Indígenas* comprende una serie de derechos que los grupos étnicos del país no habían disfrutado. De ellos podemos destacar: la consideración de las lenguas indígenas como idiomas, con el consecuente respeto como patrimonio nacional y de la humanidad, el reconocimiento de la participación política, la inclusión en la nación y la defensa de la soberanía, la potestad de mantener las identidades étnicas y sus prácticas económicas, el derecho a una salud integral y respetuosas de las prácticas tradicionales y a la propiedad colectiva de sus conocimientos. Sumado a este capítulo de la Constitución, las Disposiciones Transitorias establecían un lapso no mayor de dos años a partir de la promulgación del texto para crear una Ley Orgánica de Pueblos Indígenas (Asamblea Nacional Constituyente [1999] 2009). Siete años pasaron hasta que esto se llevó a cabo, teniendo como precedente una Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas, aprobada en el 2001.

Este marco legal permitiría, a partir de la visión de los grupos indígenas implicados, recuperar sus territorios perdidos en circunstancias históricas particulares y construir en estos espacios figuras políticas autonómicas basadas en la propiedad colectiva y comunitaria de los mismos. A pesar de su participación inexistente en la redacción de la Constitución, el grupo que se plegó más activamente al proceso de demarcación territorial fue la etnia yukpa.

Este momento histórico lo relata explícitamente Sabinito al referirse a la ruptura que significó la primera toma de la hacienda Tizina.

En el 2001 es la primera acción. Nosotros nos unimos yo tenía como 15 años, 14 años más o menos. Primera acción, primera entrada en esta finca que se llama Tizina mi papá con su hermano, con su sobrino, con sus aliados. Nosotros [...] entramos en esta finca porque ya también estuvimos capacitándonos que esto eran territorios indígena, que estos terratenientes que estaban ocupando eran más bien invasores de los territorios indígenas, de las tierras indígenas, violando los derechos humanos de los indígenas y así poder entrar en estos territorios que ahorita se encuentran libres por mi papá. Ya teníamos algo para defendernos que es la Constitución de la República que entonces nos hacía valer, nos hacía representar que somos indígenas de Venezuela, autónomos. En 1999 se forma la Constitución y tenemos eso entonces, mi padre como el cacique tenía esa Constitución (Sabinito Romero Martínez).<sup>2</sup>

Una vez tomada la propiedad, los ganaderos tienen que retirarse con sus animales hacia la hacienda vecina Kusare, que para ese entonces pertenecía a otro de los hermanos Vargas. Todo el territorio desde Tizina hasta Paja Chiquita pertenecía a una sola familia, quien lo dividió entre sus miembros para que el despojo no pareciera tan grosero. La familia yukpa Romero Martínez, aún cercada por otras haciendas, se preparó para la defensa del territorio ganado hasta ahora, tomando en cuenta el momento político que vivía Venezuela.

Guillermo Enrique Vargas, dueño de esa porción de la tierra que los ganaderos llamaron hacienda Tizina, envió primero a la Fuerza Armada Nacional Bolivariana (FANB) y luego a la GNB para establecer quién era el responsable de la “toma” y llevarlo ante la Fiscalía para procesarlo. Sabino los encaró y asumió la responsabilidad. Sus aliados, enfrentando la avanzada, les aseguraron a los efectivos militares que si se lo llevaban preso tendrían que apresar a todos incluyendo a los niños y a las niñas.<sup>3</sup> El cacique, esgrimiendo los derechos presentes en la CRBV, defendió el carácter originario del pueblo yukpa y su prioridad en la ocupación del piedemonte de la Sierra de Perijá.

---

<sup>2</sup> (SRM23F16)

<sup>3</sup> Para una interesante descripción del papel de las mujeres, los niños y las niñas yukpas en este proceso de recuperación de territorio, (Sociedad Homo et Natura 2013).

Mediante estos hechos, la primera recuperación de Tizina constituyó la ruptura que dio paso a la crisis generalizada del sistema social interétnico de relaciones asimétricas. Dicho acontecimiento contiene los elementos que definieron a tal hacienda como la arena principal de la lucha por el territorio yukpa. Este fue el lugar de la quiebra dramática, portador de todos los símbolos políticos y politizantes del curso que deberían tomar las familias yukpas que se comprometieran en la lucha “activa” por el territorio. Por lucha activa quiero significar a las acciones de coacción sobre los obreros de las haciendas, la ocupación de potreros y el desmantelamiento de algunas estructuras constitutivas de la forma de producción ganadera (alambrados sobre todo). Como no necesariamente se usó la violencia física, aclaro que la apropiación simbólica del territorio jugó el rol fundamental. El más significativo fue el cambio del nombre criollo, Tizina, por Chaktapa, palabra yukpa.

Otra acción simbólica destacada fue la apropiación del espacio ocupado por los potreros, convirtiéndolos en lugares yukpas, a través de la construcción de casas usando materiales “propios” como la palma de coruba para los techos, y siguiendo los patrones de asentamiento de su cultura sin ir en detrimento de la función de vigilancia que ahora debían desarrollar. Esto constituyó una forma de apropiación del territorio tan relevante, que los yukpas siempre destacan esta actividad, así como la destrucción a la que fueron sometidas sus casas toda vez que los ganaderos lograban vulnerar sus defensas. La recuperación del resto de las haciendas del Yaza siguió este patrón, aunque se desarrollaron cada uno en fases distintas del drama y con sus propias particularidades.

El paso a acciones de la familia de Sabino y de sus aliados sobre la hacienda Tizina, sería la primera manifestación de múltiples conflictos con la estructura del Estado venezolano y su negativa a acelerar el proceso de demarcación de territorios indígenas. Podemos verla por eso como la primera medida de presión y búsqueda de reconocimiento importante del pueblo yukpa contra la nueva institucionalidad bolivariana y revolucionaria. La Comisión Nacional de Demarcación del Hábitat y Tierras de los Pueblos y Comunidades Indígenas (CNDHTPCI), demostró desde el principio de su funcionamiento una incapacidad para hacer valer la ley, conformar a nivel regional equipos técnicos e independientes y generar un discurso político no colonial y autónomo de los intereses criollos que estaban establecidos en los territorios reclamados por los indígenas.

Mientras esta era la acción del Estado, el campo social se tensionó de tal forma que permitió que las pasiones y anhelos del cacique Sabino encontraran eco en personas de otras comunidades que tenían parentesco con él y que se convirtieron en sus aliados. Sin embargo, a pesar de la reacción indígena, la primera toma de Tizina fue interrumpida por los ganaderos en el año 2004. Esta no contó con un apoyo nutrido por parte de la SHEN, ni de los colectivos ecologistas y estudiantiles que representarían en el futuro una redefinición clave del campo social y de la arena política. La debilidad de tal alianza permitió que los Vargas, en conjunto con peones armados y fuerzas de seguridad del Estado, actuaran sin resistencia en esta ocasión, desalojando al grupo de Sabino y devolviéndolo a su ubicación original detrás de los potreros.

#### **4.2. La crisis del sistema social jerárquico de organización territorial**

Existen varios elementos que expresan el momento en que entró en crisis el sistema social dominado por la clase ganadera en la zona del Yaza. Precisamente, la creencia entre los indígenas de que el nuevo texto los protegía de los atropellos de la FANB y de la GNB, históricos gendarmes del poder ganadero, fue una de las nuevas realidades que tuvo que afrontar la clase dominante. Sin embargo, los indígenas recordaban que el 02 de febrero de 1995 la Guardia había asesinado a tres yukpas en Kasma. <sup>4</sup> Por tal razón no se confiaban y se prepararon para los choques fabricando flechas.

Como me relató Sabinito, la primera vez que fue tomada Tizina, “el propietario Guillermo Vargas, con su hijo Guillermo Enrique dijeron, ‘nosotros nos vamos a llevar nuestras vacas, maquinarias, tractores, carros, la nevera’, cosas así pues, arador; esto quedó en manos de Yukpa”. <sup>5</sup> Distintas autoridades visitaron la comunidad, en una muestra de la acción desarticulada de la CNDHTPCI. Llegaron al sitio comisiones del INTI y otras avanzadas gubernamentales que midieron varias veces la infraestructura de la hacienda, pero sin ocuparse de los límites de la autodemarcación que los yukpas habían realizado con el apoyo de los ancianos.

---

<sup>4</sup> En ese entonces la GNB era solo la Guardia Nacional. Para este hecho y otros de violencia en la zona: Linares, Albinson. 2013. “Cronología violenta del caso Sabino Romero”. *Últimas Noticias*. <http://www.ultimasnoticias.com.ve/noticias/actualidad/sucesos/cronologia-violenta-del-caso-sabino-romero.aspx>

<sup>5</sup> (SRM23F16)

Sabinito reconoce que el “dueño” de Tizina “sentía dolor” por la buena tierra que había perdido, que contaba con agua, pastos, buen aire y “naturaleza”. En ese momento, para los indígenas las nuevas leyes le daban un impulso a su lucha y confiaban en que les era favorable la reorganización de las relaciones de poder históricas en Venezuela. Por esto, juzgan que el hacendado tuvo que recurrir a armar a sus peones y a contratar sicarios, en vista de que las fuerzas de seguridad del Estado ya no estaban de su lado.

[Nos sacaron de Tizina] pagando hombres como peones, pagando sicarios de Colombia, pagando personas que son trabajadores de otro lugar, estrategias buscaron ellos. Ese día vino un yukpa que es Javier Armato, vinieron 4 hombres en un chirrinchero conocido, amigo de mi padre, él llevaba su cosecha ahí. Ellos vinieron aquí con un yukpa que había sido diputado, comprando el queso que aquí estaba produciendo un tío mío y comprando el topocho y el guineo manzano, pero era solo para averiguar cuántas personas viven con Sabino y quién es el que está ahí, esa era la vuelta que ellos buscaron. Dentro de una semana vinieron 60 hombres pero armados, ya no vinieron cuatro, eso era como una guía, inteligencia. [Traían] escopetas, tuqueras, revólveres, carros, camionetas llegaron aquí, [...] quemaron [señala hacia una de las piscinas] una casa hecha por mi cuñado. Yo no estaba aquí, estaba en Machiques vendiendo aguacate que sembraba mi papá y él estaba en Maracaibo hablando con el profesor. Eso fue un desastre, eso fue en el 2004 más o menos, quemazón por allá, ahí donde está Guillermina quemaron cinco casas (Sabinito Romero Martínez).<sup>6</sup>

Una vez que los hacendados recuperaron el control de Tizina, las tácticas yukpas de levantamiento contra el sistema jerárquico no cesaron. La recuperación se aplazó pero la reorganización para una nueva ofensiva ya estaba en marcha. Sabino mantenía conversaciones con Lusbi para fortalecer la lucha por los territorios recuperados, como una forma de contrarrestar las estrategia que los ganaderos “propietarios” practicaban contra los ocupantes en concierto con otros yukpas criollizados, las fuerzas del orden y los grupos paramilitares que lograban pagar.

El día que finalmente lograron desalojarlos, cuenta Sabinito que él venía de Machiques. En ese entonces era un adolescente de 14 años. Guillermo Enrique Vargas, quien lo conocía por sus pasos por la hacienda Tizina siendo niño, le preguntó

‘¿Y tu papá?’ Estaban buscando a Sabino, al él lo quieren ya matar –aclara.

‘Él no está’ –le respondí.

---

<sup>6</sup> (SRM23F16)

‘Mira por favor –dijo Vargas- necesitamos que se vayan de aquí porque el que esté aquí va a aguantar es plomo’ -eso es lo que decía (Sabinito Romero Martínez).<sup>7</sup>

Los yukpas que ocuparon Tizina hasta ese día se retiraron sin su líder. Las casas que habían construido y donde vivieron por tres años ardían mientras caía la noche. Las ropas y sus cosas las transportaba un camión que los ganaderos dispusieron para la ocasión. Estaban rodeados por hombres que no conocían, que venían de otros lados.

A las seis de la tarde estábamos donde está ahora la tumba de Sabino, donde nosotros vivíamos. Ahí se escuchaban tiros, a las seis, a medianoche tiros había disparos. Eso era para proteger esto y para meter miedo a los indígenas. Yo decía ‘y ahora para pasar por aquí, más difícil’ porque estaban buscando a mi papá (Sabinito Romero Martínez).<sup>8</sup>

Sabinito se ocupó de liderar a la comunidad mientras su padre no podía acercarse a los territorio recién recuperados por los ganaderos. Con el tiempo, transitando caminos por donde no pudieran seguirlo, estableció contacto con Sabino que estaba escondido en Machiques. Entonces le advirtió “no te vas a meter por la vía que te van a matar” (Sabinito Romero Martínez).

Eventualmente el cacique regresó pero ya la presencia de los yukpas detrás de la alambrada no fue la misma. Por lo tanto, en Tizina, pasaron cuatro años de tensiones y suspenso. Al interior de los linderos caminantes de la hacienda, la cotidianeidad también había sido trastocada: ahora sus tierras estaban ocupadas por el campamento de un ejército de seguridad privada, tan común a cualquier otro de los que habitualmente se forman en el Perijá.

Sabinito explica que en este tiempo ellos también hicieron inteligencia, analizando con firmeza la situación dentro de la hacienda, contando hombres, armas y flujo de recursos. Habían descubierto que el cuerpo armado que los alejaba de sus pretensiones, llevaba en su propia conformación el germen de su ruina.

Recuerda que son 60 hombres que se tienen que mantener bien, los watías de afuera pensaban que ellos iban a dormir con abanicos [ventiladores], iban a dormir con un techo bueno, pensaban que el terrateniente que estaba pagando pensaban que esto era como Machiques: limpio, no hay zancudos, pensaban eso pues, pensaban que el terrateniente les

---

<sup>7</sup> (SRM23F16)

<sup>8</sup> (SRM23F16)

daría comida [...]. Estar dentro de la Sierra no es fácil y la lucha no es para cualquiera como dicen (Sabinito Romero Martínez).<sup>9</sup>

La hacienda fue paulatinamente abandonada por los hombres en armas y solo quedaron los ordeñadores y un wayuu armado con orden expresa de vigilar el portón que comunicaba la antigua Chaktapa con Tizina. Sabino y el vigilante entablaron relaciones cordiales y este, consciente de los rumores que corrían por la Sierra, le dijo un día

Tú eres líder –porque muchos rumores estaban-, no tengas miedo conmigo, estas fincas no son de nosotros, son de multimillonarios si quieren vayan pa allá y busquen leche, -mi papá no tenía ganado- yo se la doy [...] y traigan caballo. Mi papá vivía solo de producción de topochos, solo tenía eso (Sabinito Romero Martínez).<sup>10</sup>

El tránsito por las trochas secretas se suspendió y los yukpas volvieron a caminar por la hacienda; aunque debían hacerlo de madrugada, a escondidas del dueño. Sabino estableció una relación de confianza con el vigilante y le entregaba productos de su conuco. A cambio le fue permitido el paso y el consumo de leche. Llegó a tanto la relación de confianza que el wayuu le regalaba cartuchos de escopeta calibre 12 para cazar lapas y picures. Los yukpas aprovecharon el restablecimiento de las comunicaciones para continuar las reuniones organizativas con miras a la recuperación del territorio.

En ese entonces las vacas seguían “perdiéndose” no solo en Tizina sino en las distintas haciendas del Yaza y la culpa recayó exclusivamente en Sabino. Esta situación lo exasperó y una vez más decidió ponerse a la ofensiva ante la inoperancia de la CNDHTPCI. La reactivación de Tizina como arena política de la lucha por el territorio, estuvo determinada por esta obstinación de Sabino y por su habilidad de entender el curso que el campo social de las relaciones políticas tomaba en el contexto de la revolución bolivariana. Sabinito explica que en este momento clave del desarrollo de la crisis dramática

Cada vez que aparecía animal muerto decían ‘ese es el grupo de Sabino’. Mi papá [al enterarse] decía ‘hasta cuándo va a estar este señor terrateniente aquí, vamos a buscar la vuelta, la medida de cómo vamos a accionar otra vez’. Esta es una lucha de Venezuela, él decía. Él siempre tenía radio, donde se escuchaba la noticia, ‘los watías en la ciudad están tomando esos terrenos pequeños en Caracas, en Maracaibo, en Valencia. Ajá, estamos en revolución, llegó el presidente y nosotros tenemos una revolución que es diferente que la de ellos [...]. Nosotros en la Sierra y ellos en la ciudad, vamos a tomar medidas a ver’. Él

---

<sup>9</sup> (SRM23F16)

<sup>10</sup> (SRM23F16)

estaba pensando solamente con mi mamá, porque recuerda que muchacho con una personalidad no tiene comparación. Él estaba pensando de levantarse otra vez (Sabinito Romero Martínez).<sup>11</sup>

La crisis definitiva del sistema se sobrevino en el año 2008 con los eventos que desembocaron en la toma y defensa del territorio que hoy corresponde a la comunidad Chaktapa. Como he narrado, entre el año 2004 y 2008, continuó la preparación para el nuevo levantamiento. El acto que lo inició fue una conversación que Sabino y el vigilante sostuvieron. En esta, el cacique lo puso sobre aviso de sus planes

‘Nosotros vamos a entramos ahí y no queremos que ustedes disparen en contra de los indígenas hay una ley que nos protege a nivel nacional, a nivel internacional [...], yo tengo gente con quien estoy contando y ustedes no accionen en contra de los indígenas porque si ustedes van a disparar, los indígenas no tienen miedo tampoco, la muerte es una sola’. El encargado dijo ‘no Sabino las tierras son de ustedes, yo tengo cosas ahí en el cuarto solo no se metan con eso, métanse ahí’. [Hablaba así] por el miedo, ya de los 60 hombres quedaron poquitos y no es la misma cantidad de armas (Sabinito Romero Martínez).<sup>12</sup>

La segunda y definitiva entrada en Tizina se produjo en un contexto muy diferente al anterior, tanto para los yukpas como para el resto del país. En los años de la primera entrada a la hacienda, Venezuela vivía un ambiente de radicalismo campesino producto de la promulgación de la Ley de Tierras y Desarrollo Agrario (LTDA) a finales de 2001. Los conflictos de clase se acentuaron a tal punto que José Luis Betancourt, el entonces presidente de la Federación Nacional de Ganaderos (Fedenaga), de la que forma parte Gadema, rompió ante los medios de comunicación la Gaceta Oficial donde se promulgaba la LTDA.<sup>13</sup>

En las reuniones políticas y oyendo la radio, Sabino entendió que este contexto de luchas territoriales a nivel nacional era una caja de resonancia para su lucha histórica y familiar. Entonces, ante la ineptitud de la CNDHTPCI, decidió junto con otros yukpas ocupar Tizina por primera vez. Sin embargo, en ese entonces no logró capitalizar sus contactos previos con el profesor Lusbi. Tampoco los recuperadores de territorio en la Sierra de Perijá fueron capaces de formar parte de las luchas campesinas, que en otras partes del país llevaban a cabo organizaciones que siempre fueron cercanas al chavismo como el Frente Campesino Ezequiel

---

<sup>11</sup> (SRM23F16)

<sup>12</sup> (SRM23F16)

<sup>13</sup> Un estudio elaborado en esa década que relaciona la promulgación de esta ley con la violencia contra el campesinado venezolano puede leerse en Dragnic García (2005).



Zamora. Evidentemente, aquí hubo un problema de fondo: las particularidades indígenas nunca lograron articularse en los programas de lucha campesinos.

En el año 2008 la hacienda Tizina, en tránsito de cambiar su nombre y estatus simbólico por el de Chaktapa, se convirtió en la arena política que recogía todos los conflictos entre los latifundistas y los campesinos que llegaron a tensionar el campo social y político venezolano. Para ese entonces, los yukpas ya habían acumulado una larga experiencia de lucha por esa propiedad en particular y habían fortalecido sus alianzas fuera del mundo subordinado de la Sierra de Perijá.

En los años previos a esta toma, principalmente el de 2007, los yukpas y la SHEN ejercieron una alta presión contra la vicepresidencia y el ministerio de Ambiente. En ese entonces, ambas instituciones era las responsables de coordinar la CNDHTPCI y se hacían las desentendidas en lo correspondiente a la legalización de la autodemarcación que defendía Sabino. De manera simultánea, muchos de sus familiares y aliados se capacitaron con organizaciones populares de Caracas y Maracaibo en el uso de cámaras de grabación para utilizarlas como “armas” en la eventual recuperación que venían avanzando.

Este territorio lo tomamos en el 2008 otra vez. Vinieron hombres dispuestos, hombres que llevan en verdad lucha, cuando nos entramos aquí, unos se pusieron pa allá, pa acá, pa arriba [dice, haciendo señales en varias direcciones] vinimos como preparaos ¿no? Entonces el de aquí, era otro encargado porque aquel salió [el wayuu con el que habló Sabino]. Mi papá dijo ‘Bueno esto está tomado’. La radio que tenía el encargado de aquí, mi papá no le gustaba nada de eso de que se comunicaran de inmediato, agarró la radio y la rompió contra el suelo pues, teléfono y radio que tenían aquí. Todo el mundo se desplegó, hombres y mujeres y agarramos aquí al encargado, ‘bueno pero yo quiero llamar’ dijo. ‘Bueno llama con tu teléfono pero con esto no [el radio]’. Bueno lo llamó. ‘Yo voy pa allá’ dice el dueño ‘yo voy pa allá, voy solo’, el dueño también. Él vino adelante con cuatro personas (Sabinito Romero Martínez).<sup>14</sup>

Esta etapa crítica del drama mostró a los actores las certezas de las alianzas. De un lado, los latifundistas apoyados por las fuerzas del orden, del otro los yukpas con las organizaciones sociales, que aunque no estaban prestando apoyo directo, permanecían en constante comunicación con Sabino. Luis Bastidas, quien conversó con Sabino estos acontecimientos, citó en su tesis

---

<sup>14</sup> (SRM23F16)

El 23 de abril les dije: ‘hijos, ya es la hora, vamos a entrar’, pero primero antes [...] yo dije: ‘hay tres escopetas, vamos a quitar escopeta’, yo le quité la escopeta, yo estuve cazando ahí; ahí viene, entonces yo lo encañoné y le dije: ‘mire señor, entrégueme la escopeta, porque con esa me estas amenazando’, y a un guajiro yo le quité, ‘y retírate de aquí pa’ atrás porque aquí te voy a matar’, entonces el guajiro se fue, bueno, ‘y se retiran de ahí, porque yo voy a entrar ahí, y nosotros venimos otra vez aquí a la matera’, yo dije: ‘mira señores, retírense de aquí porque yo voy a matar a ustedes, si ustedes se alzan yo voy a matar a ustedes’, los guajiros dijeron: ‘no, yo voy tranquilo’, ‘ah bueno: váyanse tranquilo pues, sacúdanse de aquí, porque esta matera es mía’. Yo se los dije así a ellos, entonces un colombiano estaba diciendo: ‘no, yo tengo la mujer ahí’. ‘Aunque tengas la mujer ahí anda, vete, [...] agarra tu capotera porque te voy a matar con todo e hijos y todo aquí’, entonces el colombiano dijo: ‘no, yo me voy tranquilo’, entonces le dije: ‘váyase tranquilo pues, yo tengo problemas es con el dueño, de esto con ustedes los obreros no, ustedes los obreros retírense tranquilos por las buenas, porque por las malas hay muchas cosas’. Entonces ellos estaban agarrando maletines, se fueron, quedó guajiro no más ahí, uno no más, después yo dije: ‘hoy no vas a ordeñar el ganado, el que va a ordeñar el ganado soy yo, vos no vas a ordeñar nada y aquí no sé si vas a comer, no sé qué vas a comer aquí, aquí la comida la voy a agarrar todita soy yo’, entonces yo dije con la gente: ‘agarren comida’, entonces el guajiro dijo: ‘yo me voy también entonces’; ‘bueno váyase pues, agarre camino’; entonces el guajiro dijo: ‘yo voy por Tukuko’; ‘váyase por donde quiera, no sé qué camino va a agarrar, váyase, váyase. Aquí no queremos ni guajiros, ni colombianos ni nada’, y se fueron tranquilos. Bueno, se fueron, entonces nosotros quedamos ahí, eso fue el 23 de abril, yo hablé con Olegario: ‘Olegario, vente que aquí hay ganado, vamos a tomar leche, nosotros tenemos ganado aquí pa’ tomar leche aquí’ (Bastidas 2011a, 325).

Este enfrentamiento físico y verbal, representa un momento liminal en el que la nueva autoridad se posesiona y toda norma anterior pasa a cuestionarse por la vía de la fuerza. Sin embargo, desalojar a los obreros fue el paso previo al enfrentamiento directo con quien encarnaba la autoridad “real” de la forma de propiedad instaurada por los ganaderos. Al día siguiente de que el encargado wayuu se pusiera en contacto con su patrón, este intentó “negociar” con Sabino el desalojo de sus tierras. Guillermo Enrique Vargas llegó a Tizina con el fin de conjurar la crisis, devolver a los indígenas al sitio en que habían sido confinados a vivir sin poder hacer uso de ningún recurso de la tierra que reclamaban y que aseguraban les pertenecía. Sabino lo esperaba con una visión de la historia de la Sierra y del territorio en sus

propios términos. La reconstrucción del momento de la recuperación la ofrece el propio Sabino, en conversación con Luis Bastidas

Entonces al otro día llega el dueño, el dueño llegó como a las cuatro de la tarde, entonces dijo: ‘Sabino me corriste todos los ganaderos, todos los obreros de aquí’. ‘Esto es de nosotros, señor. Retírate de aquí porque te voy a matar, esto es de nosotros’, yo se lo dije al dueño que se llama Guillermo Enrique: ‘esto es de nosotros, te dije que esto es de nosotros’. ‘No, pero esto es mío, los documentos’. ‘A mí no me interesan los documentos, los documentos de estas tierras somos nosotros’, yo se lo dije al dueño: ‘documento de esta tierras somos nosotros’. ‘No, es que yo soy, yo tengo papeles’ [dijo él]. ‘A mí no me interesa que tengas papeles, el papeleo de esto soy yo, el papel de esta tierra somos nosotros los yukpa, todos estos yukpa que están aquí es papel de esta tierra, si usted quiere sacar alambre, saque alambre, saque la casa que está ahí y llévate todo eso, eso es tuyo, pero el papel de esta tierra somos nosotros’. Entonces el dueño me dice: ‘no, entonces mañana me vengo’; ‘bueno, anda, vente pues’. Al otro día trajo la Guardia, ellos pensaban que yo me iba a escapar; yo dije: ‘yo me voy a parar al frente’ y trajo Ejército aquí [...]. Llegaron allá: ‘queremos hablar con Sabino’. ‘Bueno, aquí estoy yo. ¿Qué pasó?’, ‘no, que venimos a hablar contigo un asunto de ganado’, ‘bueno, eso sí, lléVELO el ganado, lléveselo. Pero menos tierra no vas a llevar, porque esta tierra es mía, si quieres llevar alambre, lleva alambre, lleva latas de zinc’; ‘no, el dueño lo que va a llevar es coroto’ ‘ah bueno que lleve el coroto, pues’, se llevaron máquinas y vainas (Bastidas 2011a, 326-327).

El enfrentamiento verbal entre el “dueño” de Tizina y el cacique de Chaktapa, expresa el conflicto histórico en las zonas del piedemonte de la Sierra de Perijá. La invocación del “documento” es un símbolo que pertenece a la dinámica de las historicidades correspondientes a las dos formas de propiedad del territorio que se enfrentan en este drama. Para el patrón, es la prueba de propiedad ante las autoridades del Estado y los subordinados del sistema en el que es dominante. Al mencionar los documentos, pretendió deslegitimar la acción política reciente de los yukpas. “Estos territorios son míos –parece decir- porque los ‘papeles’ dicen que son míos”. En ese mismo nivel, para Sabino, ningún documento que esté en pertenencia del ganadero significa nada delante de su concepción del territorio, de los yukpas, del mundo. La única propiedad son los yukpas mismos, el grupo es la tierra y el papel; su existencia es la prueba de que la propiedad no obedece a los dictámenes criollos sino

a la persistencia de la memoria que une a los yukpas con la tierra hasta ahora alambrada y ocupada por el poder de los hacendados y sus vacas.<sup>15</sup>

En el pensamiento de Sabino, en este momento crítico, era clara su percepción de que el ganadero es propietario de los animales, los alambres y la maquinaria. Estos son elementos que los watías trajeron a su mundo, que pueden y están obligados a llevarse desde el momento en que la propiedad deje de estar alienada por efecto de la recuperación del territorio. Una vez tomada la hacienda, es el tiempo de los yukpas de hacer con el territorio lo que los indígenas tienen que hacer. Eso queda claro en lo que relató Sabinito

Llega el momento entonces de mi papá, de todos nosotros de hacer rancho, de hacer casa yukpa por allá, nosotros nos pusimos a hacer casas de coruba, de palma, ahí estaban los indígenas 24 horas, noche y día, noche y día, siempre y cuando, mi papá vigilaba eso, él estaba aquí como el cacique [en la parte alta donde está la matera principal de Tizina] y nosotros allá [en la explanada], de noche para que no le pasara nada. En el 2008, todos los indígenas estaban haciendo ranchos, casas, eso era de un día pa otro, se hacían ranchos, casas.<sup>16</sup>

Este enfrentamiento entre Sabino y Guillermo Enrique Vargas, inició la tercera etapa de la vida cotidiana en Chaktapa. Las bases ideológicas y materiales de la nueva comunidad expresaron las principales líneas del pensamiento de Sabino y de los yukpas aliados: autodemarkación basada en lo que decían los viejos, recuperación mediante un conflicto abierto con la autoridad y propiedad del territorio basada en la memoria.

El “patrón” se retiró pero sin renunciar al derecho que aseguraba tener sobre ese territorio. La siguiente fase del drama, el desagravio o la búsqueda de solventar la crisis por medios institucionales o rituales, fue una momento pleno de acontecimientos cruentos. Aunque Turner no destaque la violencia como un elemento importante de las prácticas de reparación, en un contexto asimétrico de relaciones interétnicas como el que constituyó a este sistema social compartido por ganaderos y yukpas de la vieja Chaktapa, ambos grupos utilizaron la violencia a la par que la defensa basada en la institucionalidad del Estado.

---

<sup>15</sup> Aunque no es el caso de la familia de Sabino, muchos yukpas no quieren criar vacas en los territorios recuperados.

<sup>16</sup> (SRM23F16)

Para muchos informantes entre el año 2008 y el 2011 lo que se vivió en la cuenca del río Yaza fue un estado de guerra generalizado en el que algunos yukpas fueron asesinados o heridos. Otros, pagaron con la cárcel su atrevimiento. Ese período también vio florecer a las autoridades yukpas de los nuevos territorios, aunque algunas se hicieron fuertes como es el caso de Sabino, otras no resistieron como le sucedió a Mari Fernández por un tiempo cacica de la comunidad Río Yaza, quien fue víctima de la fragmentación entre los yukpas de la que hablamos en el capítulo anterior. Además estas disputas, tan comunes en la construcción histórica de esta etnia, fueron atizadas por las prácticas clientelares del Estado venezolano en alianza con el sector ganadero. Toda esta situación se manifestó en varios hechos que constituyen la fase más larga de los acontecimientos dramáticos vividos en el Yaza.

#### **4.3. Violencia, nostalgia y burocracia para resolver la crisis**

Tanto los yukpas como los ganaderos tomaron medidas para revertir la crisis. En el caso de los indígenas, las medidas tenían como objetivo el asentamiento de un orden nuevo a través del apoyo a los planes de su cacique Sabino Romero. Estos tendían a la búsqueda de respuestas institucionales para el pago de las bienhechurías (mejoras infraestructurales hechas al terreno detentado) y el reconocimiento de los límites de la autodemarcación con el fin de que se le diera a los yukpas una propiedad colectiva y continua de los territorios.

Guillermo Enrique Vargas, por su parte, reaccionó llevando sus animales, herramientas y máquinas a la hacienda vecina Kusare, propiedad de uno de sus hermanos. Esta reacción individual, fue secundada por medidas de orden público practicadas por los cuerpos de seguridad del Estado y por el apoyo de Gadema. Este gremio empezó a preocuparse con mayor fuerza de la habitual por la acción yukpa, que hasta ese entonces se centraba en rechazar el abigeato.

Gadema en el año 2009, se movilizó de diversas maneras para evitar que las recuperaciones de tierras se extendieran por todas las propiedades de sus asociados. Participó en foros, consultó la opinión de expertos y se asesoró legalmente.<sup>17</sup> En la revista de la Asociación Civil

---

<sup>17</sup> La revista n° 12 de Gadema publicada en el año 2009, es ilustrativa de la movilización del gremio ganadero ante la autodemarcación. Por ejemplo, en la revista se publicó una traducción del artículo “El pueblo indígena de Venezuela: Una promesa incumplida” de la revista *The Economist*, se reseñó que los directivos de Gadema, Armando Chacín y David Govea, se reunieron con el directorio de la Fedenaga para tratar el problema de la

Ganaderos de Machiques, su órgano de difusión, los actos violentos de un grupo de indígenas yukpas fueron presentados como el resultado de una alianza con el gobierno bolivariano que buscaba desconocer la propiedad privada que legítimamente les pertenecía. Según los miembros del gremio que escriben en la revista, su rango de propietarios está establecido por una capacidad productiva que ha sido construida y transferida por ellos de generación en generación. La posesión yukpa de los territorios solo traerá el desmejoramiento del modo de producción controlado por ellos, redundando en un encarecimiento de la población venezolana en general, que se abastece de leche y carne proveniente del Perijá.

Otra táctica presente en estos textos de los ganaderos o de los periodistas que trabajan para ellos, es apelar a la nostalgia de un mundo que ha sido cambiado por la recuperación de territorios indígenas, que en sus términos es una invasión a la propiedad privada. En un editorial de Armando Chacín, presidente de Gadema durante los años de este drama, recordaba tiempos en los que la administración de las haciendas pasaba de las manos de los padres a las de los hijos y la familia se divertía pasando los fines de semana en “las materas” del piedemonte. Toda esta forma de vida, asegura, fue truncada por

Las invasiones, el saqueo de nuestras fincas y la arbitraria e inconstitucional demarcación de tierras para favorecer intereses particulares. No han valido nuestros alegatos jurídicos e históricos para justificar nuestras propiedades. Y es bueno que se sepa que nosotros no rechazamos la demarcación ordenada por el Gobierno Nacional. Al contrario, la respaldamos pero de una manera justa y equitativa. Si hay que expropiar, entonces que se paguen las bienhechurías (Chacín 2009, 4).

Los alegatos históricos comprenden un supuesto acuerdo que hicieron sus antepasados, los misioneros y los indígenas entre los años 40 y 60. Tal compromiso es la ZIR, que según los misioneros capuchinos del Tukuko fue violada por los mismos ganaderos. Gadema cita pruebas históricas que dicen que ni los yukpas ni los baríes ocuparon los territorios que reclaman y estas son las mismas que la SHEN utiliza para argumentar junto a Sabino y otros caciques, que dichas tierras les pertenecen.

En esta discusión, destaca una carta nostálgica que escribe Diego García, antiguo dueño de “El Capitán”, como una denuncia a la toma que han hecho los yukpas de su hacienda. Me

---

demarcación, se escribió un artículo de alegatos históricos sobre el tema titulado “La historia no es mental”, se reportó un escrito de Diario La Verdad sobre los problemas que habría con Colombia si se demarcaba el territorio, se informó de asambleas de ciudadanos en Machiques convocadas en defensa de la propiedad ganadera, al igual que de reuniones del Concejo municipal de Machiques con el mismo fin.

refiero a este texto, porque es relevante la construcción que se hace, en los propios términos de un miembro de la clase ganadera, del control social del territorio como una narrativa ascendente de mejoras y desarrollo, impulsados por el trabajo de la mano criolla para hacer de estas tierras “la mejor hacienda de Venezuela”. Según el relato de García, si el territorio correspondiente a El Capitán es entregado a los yukpas como estos reclaman, el retroceso se hará presente y

No habrá un ingeniero agrónomo altamente calificado a tiempo completo pendiente del campo. Por la desatención, la desidia, la falta de recursos, la indiferencia oficial y de los propios indígenas, llegará el momento en que todo se perderá. Para la fecha de hoy, domingo 27 de mayo de 2012, el rebaño lechero tuvo un promedio de 12 300 kilos de leche. ¡Qué dolor pensar que finalmente le irán dando un hachazo por la cabeza a cada res para el sustento diario de la comunidad! Las edificaciones y equipos volverán al polvo.

Todo será abandonado y esa noble tierra perijanera regresará a 1886 (García 2012, 72).

La visión catastrófica de los ganaderos es una prueba de lo amenazada que se sintió la clase dominante ante el avance de los yukpas. El sistema social de relaciones interétnicas asimétricas, expresado en una organización territorial en la que los indígenas estaban confinados a territorios escasos y no planos, y las haciendas ganaderas ocupaban el piedemonte rico en recursos, empezaba a transformarse en un difuso espacio de comunidades nuevas comandadas por caciques intransigentes. El gremio ganadero relacionaba esta situación con el ascenso del chavismo y la manipulación de organizaciones no gubernamentales como la SHEN.

Según cuentan los informantes, estas tácticas ganaderas fueron acompañadas en los momentos de mayor trance, con formas violentas de resolución del conflicto. En este tránsito de un viejo orden hacia uno nuevo, los ganaderos y los yukpas participaban de una reflexión propia de estas etapas de transición. Unos comprometidos en recuperar los mecanismos de control social y otros con cambiarlos, para invertir el mundo tal cual estaba dado.

#### **4.3.1. El asesinato de José Manuel Romero y la fundación de Guamo Pamosha**

Una vez que algunos yukpas de Kasmera ayudaron a Vargas a llevarse las vacas hacia Kusare, podríamos pensar que los yukpas obtuvieron su primer triunfo. Las casas de los indígenas empezaron a construirse a alta velocidad y Sabino convocó a varias familias a que se integraran a la comunidad.

Cuatro meses habían pasado cuando, según lo que cuentan los yukpas, el patrón de Kusare, Alejandro Chávez Vargas entró el 7 de julio de 2008 en Chaktapa buscando a Sabino. Lo acusaba del robo de cuatro vacas. Iba acompañado del administrador de la hacienda y de tres sicarios colombianos. Al no encontrar al cacique, golpeó a quienes le salieron al paso. El padre de Sabino, quien veía todo acostado en una hamaca, fue levantado por la camisa, “cacheteado, arrastrado y planeado por el [...] hacendado, quien luego lo lanzó al suelo”. José Manuel, al verse en peligro, corrió hacia las montañas mientras las balas “pasaban sobre su cabeza” (Sociedad Homo et Natura 2008).

Durante la invasión de Alejandro Vargas a Chaktapa, Sabino se encontraba en Maracaibo legalizando un Consejo Comunal para la comunidad. En la ciudad se entera de lo sucedido, y de que sus familiares siguen escondidos en las montañas por temor a los sicarios. Como estos provenían de Kusare, donde tenían su campamento, Sabino ideó la toma de esta hacienda por considerar que era un peligro para Chaktapa (Bastidas 2011a, 327). El cacique regresó a la Sierra con el propósito de convencer a su gente de vengar el ultraje. Intentó sumar a su familia y a sus vecinos de Guamo, quienes vivían en un pequeño terreno al oeste de Chaktapa, pero el temor hizo mella en todos. Como no quisieron acompañarlo en el enfrentamiento, tomó una escopeta y partió hacia Kusare. Ya en los linderos de la hacienda da muerte a dos vacas y se genera un corto enfrentamiento con los sicarios, hasta que ambos se retiran.

Algunos efectivos de la FANB buscan a Sabino el siguiente día por la muerte de las vacas y en la discusión él les asegura que las mató por los maltratos que recibió su padre. Ante los soldados y las personas de su comunidad, promete que se tomará la hacienda Kusare. Esta toma se retrasó hasta el 6 de agosto pues, José Manuel Romero enfermó de muerte. Miembros de la SHEN, que fueron a Chaktapa el sábado 19 de agosto, aseguran que “se veía triste, y decía que le dolía la espalda y el cerebro”. La salud del viejo yukpa empeoró el lunes 21 y vomitó sangre por la noche. En la mañana del 22 lograron llevarlo al Hospital General del Sur en Maracaibo, donde murió a la una de la tarde en la Unidad de Emergencia para adultos (Sociedad Homo et Natura 2008).<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Existe un registro audiovisual de esta visita en <https://www.youtube.com/watch?v=NtelMhPh2F8> y <https://www.youtube.com/watch?v=dU56CPoeHAK>



Luego de ser enterrado en las adyacencias del potrero que alguna vez fue Chaktapa, donde hoy en día está el cementerio familiar de los Romero, Sabino reunió a la comunidad.

Entonces yo estoy dispuesto, ya mañana mismo voy pa' la hacienda, entonces prepárense hermanos, que vamos a ir rescatar esa hacienda, ya mi papá está muerto, entonces Olegario dijo: 'sí, estamos dispuestos', entonces yo dije: 'vamos en grupo'. Nosotros fuimos en grupo, yo dije: 'bueno chicos, aquí vamos a llegar, aquí va a haber pelea grande'. Llegamos y les dije a los sicarios: 'Señores, aquí van a morir porque a mi papá lo golpearon ustedes los sicarios, lo golpearon ustedes no joda', me dolía mi papá todavía. Yo dije [...]: 'verga, me lo jodieron. Ustedes fueron los arrechos', aquí tienen plomo, y pa y pa y pa y pa, no joda. Les di plomo pa' que respeten, agarren su maleta y retírense (Bastidas 2011a, 328).

La recuperación de Kusare sucedió el 6 de agosto, pero la resistencia de este grupo solo duró hasta el 8 de ese mes, cuando varias camionetas llegaron a la hacienda con treinta sicarios que se enfrentaron a tiros contra los yukpas. Estos les respondieron con flechas y algunas armas de fuego, hasta que luego de varias horas de lucha se retiraron hacia Chaktapa.

Ese mes la lucha se hizo fuerte como recuerda Sabinito. Los yukpas presionaron hasta apoderarse de Kusare y se prepararon para la recuperación de Brasil. Según relatan los documentos de la SHEN, los ganaderos respondieron equipando un ejército de hasta 300 hombres armados, que en alianza con yukpas que no estaban de acuerdo con la autodemarcación, marcharon sobre esta hacienda para forzar unas "mesas de trabajo" que le restaran impulso al movimiento que lideraba Sabino.

Por su parte, voceros de la Federación de Ganaderos de la Cuenca del Lago de Maracaibo (Fegalago), como su presidente Rubén Darío Barboza, denunciaban por la televisión que las acciones yukpas eran invasiones apoyadas por el gobierno nacional. Según lo que informó, estas habían dejado daños a máquinas, equipos y maltratos a los obreros de la finca. Fue enfático en que los yukpas sacrificaron ganado "para comer y festejar" (Bastidas 2011a, 322). Mientras ganaderos y yukpas establecían estas posiciones en un escenario de batalla que comprendía los territorios de la Sierra, los medios de comunicación y los accesos a las instituciones, el Estado permanecía a la saga estableciendo alcabalas en los caminos para evitar, supuestamente, la violencia contra los indígenas.

Sobre los acontecimientos vividos en la hacienda Brasil, existen dos interpretaciones contradictorias. Como ya mencioné, para la SHEN esta fue una recuperación provocada por “estrategias” del hacendado para dividir a los yukpas entre los que acompañan a Sabino y los que no. En la investigación de Luis Bastidas, se recoge que Sabino le aseguró que Tirso Vargas, hermano de Alejandro (Kusare) y Guillermo Enrique (Tizina), al ver los eventos ocurridos en las dos haciendas vecinas, dijo públicamente “yo también me voy de Brasil”. Así se describen en este trabajo los acontecimientos en dicha hacienda.

Al abandonar la hacienda Brasil, esta es ocupada por unos yukpa de Kasmera, quienes forman allí la comunidad de Shiraji. Sabino logra rescatar tres haciendas en un lapso relativamente corto de tiempo y aunque la idea era seguir tomando las haciendas adyacentes, esto no se concretó debido a las promesas de personeros de gobierno, quienes le aseguraron a los yukpa, que con el cercano proceso de demarcación territorial, no sólo cancelarían las bienhechurías de las haciendas ya rescatas por los indígenas, sino que también pagarían todo lo que estuviese en territorio yukpa, para sanear la región yukpa de terceros (Bastidas 2011a, 329).

Esta intrincada arena de lucha política por el territorio estaba lejos de disiparse en aquel conflictivo agosto de 2008. La intervención de las autoridades del Estado enrareció aún más el horizonte de la vida cotidiana de los yukpas y los ganaderos en la cuenca del río Yaza. Su respuesta inicial, traducida en alcabalas militares en los caminos, tendría un importante rol en el desenvolvimiento de los acontecimientos.

#### **4.3.2. La respuesta del Estado: Batalla en la Cuesta del Padre**

Es 22 de agosto de 2008, el polvo de la carretera Machiques-Tukuko, rodeada de prados verdes y potreros alambrados, es levantado por efectivos de la Primera División de Infantería y la Brigada de Caribes N° 12 del Fuerte Macoa a la altura de la Cuesta del Padre. Este punto conocido como la “Y”, es una bifurcación que conduce al Tukuko o a los poblados de la cuenca del Yaza. El Estado había decidido poner fin a la situación en esta zona: diez días antes de este encuentro en la Cuesta del Padre, instalaron 5 alcabalas y diversos controles de movilidad entre Machiques y el Tukuko. Las operaciones estuvieron a cargo de una fuerza conjunta de la FANB y la GNB. El enfrentamiento se inició cuando efectivos de estas fuerzas impidieron que un grupo de comunicadores populares y ecologistas fueran a socorrer con provisiones a lo yukpas de Sabino. Los militares realizan más de 300 detonaciones de armas

largas bajo las órdenes del general Izquierdo Torres. Isidro me contó su versión de los acontecimientos.

[Vino] mucha gente de Caracas, como 80, bastantes. Entonces, antes de venir ellos, habían puesto una alcabala. Porque ellos sabían, se habían dado cuenta que ellos venían a sacar con cámara y llevar toda la problemática de la Sierra. Ya el ganadero se estaba manejando ya no con los sicarios, sino con los jefes, generales, los más jefes ¿no? Como a las nueve o a las doce ahí hicieron más de 300 disparos, el Ejército, pam, pam, pam, bueno nosotros rescatamos a los estudiantes, nosotros fuimos de aquí los yukpas, bastantes, éramos 100, rescatamos eso, imagínate que decían que la harina era droga, que molleja los mismos militares decían que eso era droga, que ellos traían pa endrogar, la jugada de los ricos es la de ellos tener o de apoderarse del territorio, y esto es como sin ley. Usan de todo para apoderarse. Bueno rescatamos eso y vinieron los estudiantes para acá. Estuvieron una semana acá, cuando ellos se iban le habían puesto una alcabala también yendo hacia Machiques.<sup>19</sup>

El “desenlace” de este primer acto se dio dos días después del enfrentamiento cuando en su programa de televisión “Aló Presidente”, el presidente Chávez ordenó medir las haciendas y pagar las bienhechurías a los propietarios. En una alocución que forma parte de la historia de la SHEN, pero también de la memoria de los yukpas de Sabino, Chávez dijo “Que nadie tenga duda, entre los hacendados y los indios, este gobierno está con los indios”.<sup>20</sup>

La orden presidencial rehabilitó la paralizada CNDHTPCI, que desde el año 2006 había dejado en suspenso los procesos de demarcación/autodemarcación con yukpas y baríes en el Perijá. A pesar del “gesto” de apoyo político y mediático dado por Chávez a la recuperación yukpa de las haciendas, las bienhechurías no se pagaron. La institucionalidad respondió a estas órdenes dos meses después con el *Plan Integral para la Defensa, Desarrollo y Consolidación de los Municipios Fronterizos Machiques de Perijá, Rosario de Perijá y Jesús María Semprúm del Estado Zulia. Comunidades Indígenas Yukpa*.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> (IRM20F16CH)

<sup>20</sup> (Inocencia Sarmiento, “Chávez: la Revolución está con los yukpas”, vídeo 0:49, <https://www.youtube.com/watch?v=AZeoggSH31I>)

<sup>21</sup> El Plan dependía operativamente de los siguientes Ministerios del Poder Popular para: la Defensa, la Educación, el Ambiente, Relaciones Interiores y Justicia, la Infraestructura, la Agricultura y Tierras, la Economía Comunal, la Salud y los Pueblos Indígenas. No es correcto pensar el plan solamente como una respuesta de la burocracia de nivel medio pues fue el decreto presidencial N° 6.469 con fecha 14 de octubre de 2008.

Este conjunto de políticas públicas introdujo nuevos conflictos en el ya volátil escenario de la lucha por el territorio. En primer término, las comunidades Chaktapa y Guamo Pamosha, bajo influencia de Sabino, no se encontraban entre las zonas a ser atendidas. Aquellas comunidades más cercanas al mundo criollo o cuyos caciques formaban parte de la estructura del Estado como empleados, fueron las que captaron los “beneficios” del Plan. Luis Bastidas y Lusbi Portillo concuerdan en que con la introducción de una altísima cantidad de dinero, el conjunto de políticas públicas ejecutadas por el Estado fue una forma de contener la avanzada de las recuperaciones de territorio.<sup>22</sup>

Como ya mencioné en el capítulo anterior, la priorización de Sabino por el territorio entró en conflicto con la inmediatez de algunos yukpas que transigían sus demandas a cambio de mercancías o beneficios del mundo criollo, fueran del Estado o de la clase ganadera. Los informantes revelan que esta tensión se exacerbó con la llegada del Plan. Luis Bastidas, quien vivió de primera mano su implementación, me comentó.

Yo estuve ahí cuando el plan de desarrollo y una de las vainas que a los yukpas tenía fascinado era eso, porque ahí fue donde les empezaron a asfaltar las carreteras, les dieron los carros, ellos veían cómo les estaba haciendo las escuelas [...]. Eso yo sí lo viví y fue la locura, fue el momento de la riqueza en la Sierra de Perijá, y se veía lo que estaban haciendo pero no se veía lo que estaba detrás de eso y claro a los indios normalmente eso les fascinó. Una gente que nunca le han hecho carreteras, una gente que las únicas escuelas que había eran las de las misiones [...]. Al indio común eso le fascinó y el discurso de Sabino y de Lusbi ellos nunca lo terminaron de entender. No sé si ahora lo habrán entendido pero no lo terminaban de entender porque, coño, ahí es donde yo le digo que los indígenas tienen el mismo rollo de los criollos es la vaina inmediata [...]. El gobierno llegaba con el discurso de ‘les vamos a hacer esto, les vamos a dar esto’ y se los daba y Lusbi y Sabino con una vaina más utópica que no le veían el queso a la tostada así, de una vez.<sup>23</sup>

La utopía de Sabino justo en aquel momento de la llegada del Plan se materializaba a partir de la movilización de familiares y aliados. El ímpetu de tales acciones fue frenado con las medidas institucionales. Además, el inmediatismo de muchos yukpas fue fortalecido con la

---

<sup>22</sup> El Plan contó con dos etapas en cuanto a ejecución y financiamiento se refiere. La primera tenía un presupuesto de 235 447 475 (54 755 226 dólares) y la segunda tuvo un crédito adicional de 70 643 242 (12 428 660 dólares). El plan se publicó en la Gaceta Oficial número 39 046 el 28 de octubre del 2008 (primera etapa). En la Gaceta número 39 056, del 11 de noviembre de 2008 se presenta la reestructuración y reconsideración del monto de financiamiento (segunda etapa).

<sup>23</sup> (LBV2F16M)

entrega mensual de bolsas de comida a comunidades que contaran con Consejos Comunales, lo que llevó el conflicto a otro nivel, ya que enfrentó a los caciques con una nueva forma de organización y autoridad comunitaria. La comida y comer entre los yukpas es una actividad central en la organización de la vida cotidiana, y la llegada de las bolsas se convirtió de inmediato en una prioridad generadora de conflictos.<sup>24</sup>

Esta comida “regalada” causó una dependencia que aún hoy en día, cuando han dejado de entregarse, es palpable incluso, entre aliados de Sabino. En algunos casos, la dependencia se ha articulado al proceso de criollización entre los yukpas, provocando el abandono del conuco y la sujeción a los alimentos que, sin mucha sorpresa para los investigadores, son los mismos con los que los ganaderos compraban territorios a los yukpas: sal, aceite, harina de maíz precocida y arroz.

#### **4.3.3. Los incidentes de Guamo Pamosha: muerte entre yukpas y justicia indígena**

Al escuchar las historias de mis informantes y en la redacción de este trabajo, en la permanente intersección de lo visto, lo oído y lo sentido, estoy seguro que cada uno de estos acontecimientos es un drama en sí, que en su particularidad daban para escribir varias tesis. Los incidentes que sucedieron el 13 de octubre del 2009 en la comunidad Guamo Pamosha (en el territorio recuperado a la hacienda Kusare), expresan esta idea que he comentado. Sin embargo, la riqueza de los detalles y la multitud de situaciones solo podrán ser trabajadas superficialmente en este aparte.<sup>25</sup>

El escenario continuaba siendo tenso entre los yukpas que apoyaban la autodemarcación y aquellos que esperaban del Estado títulos particulares. Además, las fricciones con los ganaderos, los grupos de irregulares colombianos y con los funcionarios del Estado incapaces de comprender las particularidades del mundo yukpa, mantenían los planes de Sabino en una situación de perenne vulnerabilidad. En ese entonces el presidente Chávez había ordenado que para el 12 de octubre, día de la Resistencia Indígena, se pagaran las bienhechurías a los

---

<sup>24</sup> Los conflictos abundaron en esta época, bien por el acceso diferencial a los “beneficios” o bien por la resistencia de muchas comunidades, no necesariamente aliadas a Sabino, a la implementación de obras y planes que no les habían sido consultados. Un ejemplo de ello fue la base militar que se quiso instalar en el Tukuko. Los yukpas invadieron la planta aún sin terminar y reclamaron que querían escuelas y liceos en lugar de la base.

<sup>25</sup> Un trabajo que se centra en el análisis de este caso, tomando como referencia la justicia indígena y la interculturalidad, es el de Gutiérrez García (2015).

ganaderos y se entregaran los títulos a los yukpas. Como sucede y sucedió a menudo en los tiempos de la revolución bolivariana, la ambigüedad de estos decretos presidenciales encontraría en el burocratismo una interpretación distinta a lo que esperaban los indígenas. Los títulos no serían entregados colectivamente, sino en “islotes” de tierras no planas en las comunidades de Shirapta, Aroy y Tinacoa, pertenecientes a la cuenca del Apón.

Entonces, cuando sucedió el enfrentamiento entre indígenas en Guamo Pamosha, la situación entre el Estado y los yukpas aliados de Sabino era de un conflicto creciente. Días antes Sergio Rodríguez, viceministro de Ordenación y Administración Ambiental del ministerio para el Ambiente y secretario ejecutivo de la CNDHTPCI, había ido a negociar a Chaktapa con la propuesta de demarcación del Estado que reconocía los derechos territoriales de los CP pero no la continuidad del territorio yukpa “desde el norte del río Macoita en la comunidad Tinacoa hasta el sur del río Santa Rosa en la comunidad Kishashamo” como demandaba Sabino. El cacique se enfrentó a Rodríguez alzando las banderas de la autodemarcación de los viejos y este tuvo que regresar a la ciudad sin que la propuesta gubernamental fuera aceptada (Sociedad Homo et Natura 2009).

Un día después de la entrega de los títulos de propiedad, en hechos que algunos yukpas y la justicia ordinaria pretendieron separar del contexto de lucha por el territorio, miembros de las familias de Sabino Romero y Olegario Romero, caciques de Chaktapa y Guamo Pamosha, respectivamente, sostuvieron un enfrentamiento con armas de fuego que resultó en dos asesinados y cinco heridos entre los que se encontraba el propio Sabino. Lo acontecido después es confuso e intentaré apegarme al orden de los eventos, sin embargo, en vista de lo acotado de este espacio de escritura resumiré los hechos a partir de las conclusiones arrojadas por el juicio indígena del Tukuko que finalmente fue la forma en que los yukpas cerraron esta serie de acontecimientos.

Una vez que Sabino estuvo privado de libertad acusado del asesinato de Ever Romero, declaró que ese día en la tarde, él envió a un par de los suyos a comprar algunas cosas a una tienda que había en Guamo Pamosha (al parecer eran unas botellas de ron). Antes de cumplir con el mandado, estos fueron asaltados por hombres del cacique Olegario. Sabino, determinado a resolver el problema “por las buenas” y “a lo yukpa”, fue hasta la comunidad vecina con un grupo de hombres, mujeres, niños y niñas de su familia. Una vez allí, Aníbal

Romero, uno de los que estaban con Olegario, se enfrentó a puños en una vaquera con Ever Romero y con Alexander Fernández, con quien sostenía viejas rencillas.

Sabino decidió retirarse mientras le decía a su familia caminando de regreso a Chaktapa “esto no se va a solucionar así”. En ese momento un muchacho conocido como “Dado”, le saltó encima y sostuvieron un combate a puños. El cacique logró detener la pelea y le dijo al muchacho que ya no pelearan más. Entonces se separaron y siguieron caminando. En ese momento, aseguró en la declaración ante el tribunal, nadie había disparado ni una sola vez. En el acta de continuación de presentación de imputados reza

Nosotros caminamos después como 30 metros a las siete de la noche y siento tiros. Siento el tiro, me caí, entonces el señor Ebert se puso a disparar por allí. Yo me caí. Estuve caminando por el pajonal, tenía bastante sangre. Otro tiro les cayó a los muchachos. Nosotros seguimos caminando y Ebert se puso a disparar hacia ellos. No se sabía quién disparaba de aquí para allá. Eso estaba oscuro. Yo sí aclaro bien, que Ebert tenía escopeta. Murió con su armamento [...]. Le cayó plomo, pero el señor aguantó. Él me gritó: Sabino me jodieron, me mataron, pa hacerse el grito y dijo esto, muriendo. Había mucho tiro. Yo no entiendo de aquí para allá. Ebert cargaba escopeta, era en la oscuridad ese tiroteo, estaba para cualquiera, eso estaba cayéndole a todo el mundo (Sociedad Homo et Natura 2011b).

El grupo siguió en camino con los heridos hasta su comunidad para pedir auxilio por los teléfonos celulares porque no tenían vehículos. Lucía llamó a una ambulancia que nunca llegó. Solo a las 12 del día siguiente unos camiones que transportaban yukpas los llevaron hasta la comunidad Río Yaza. Un grupo de caciques, entre los cuales estaba el de Neremu, Jesús Terán, le advirtió a Sabino que las autoridades lo estaban buscando para encarcelarlo por robo de animales y de queso. Debido a estas amenazas, tuvo que irse por sí mismo al Hospital General del Sur donde estuvo cinco días hasta que el CICPC lo sacó semidesnudo hacia el Hospital Militar. Sabino relata que allí los efectivos de la GNB se burlaron de él y lo amenazaron diciéndole

‘Aquí está el famoso Sabino, que hay que matarlo, descuartizarlo, hay que violar sus mujeres’, todo eso. Me decían que me iban a coger a mi señora, que me iban a meter para el río, me ponían la pistola de noche, me decían bueno pa matarte, porque era el famoso ladrón (Sociedad Homo et Natura 2011b).

El 20 de octubre, después de cinco días de estar internado en el Hospital Militar Che Guevara de Maracaibo, el director le da el alta médica al cacique. Sin perder tiempo y sin mostrar

ninguna orden de detención a Ricardo Colmenares, su abogado defensor, Sabino es trasladado por funcionarios del CICPC a la Primera División de Infantería de la FANB que se encuentra en el Fuerte “Macoa”, asentado en el límite norte del territorio yukpa. Se le imputaba el asesinato de Ever Romero. En la privativa de libertad lo acompañó Alexander Fernández, a quien se acusaba de haber dado muerte, en el incidente de Guamo Pamosha, a Mireña (o Mireya) Romero, su ex pareja que estaba embarazada de un hijo suyo.

Mireña era hija del cacique Olegario Romero, quien se mantuvo ajeno a todo cuanto acontecía hasta que unos días más tarde es detenido en una reunión de caciques al suponerse su participación en los hechos. De tal manera, fueron arrestados Olegario, Sabino y Alexander. A partir de ese momento da inició uno de los momentos claves de toda esta historia: el intento de la defensa de Sabino de que, mediante un amparo constitucional, fuera aplicada la normativa internacional y nacional que posibilita la jurisdicción indígena en estos casos.

De esta manera, los abogados defensores, los activistas aliados y las familias, se opusieron a que fuera la justicia ordinaria y criolla quien se encargara del destino de los tres yukpas imputados. El artículo 260 de la Constitución<sup>26</sup> y todo el título VII de la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (De la Administración de Justicia), contempla para el caso venezolano, en concordancia con el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, la potestad de estos a regirse según su propia jurisdicción.

En este proceso, elementos socioculturales como la histórica fragmentación étnica de los yukpas, se sumaron a las maniobras de Gadema y de funcionarios interesados en que la demarcación se diera en términos beneficiosos para el Estado y sus planes extractivistas en la región. El resultado de esto fue que las instituciones alegaron en contra de la defensa que los crímenes vulneraban el derecho a la vida y por lo tanto, debían ser juzgados por la justicia ordinaria. Esta visión jurídica relegaba a la autoridad indígena contemplada en las leyes, a regular acontecimientos “menores”.

---

<sup>26</sup> El artículo 260 de la CRBV expresa: “Las autoridades legítimas de los pueblos indígenas podrán aplicar en su hábitat instancias de justicia con base en sus tradiciones ancestrales y que sólo afecten a sus integrantes, según sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a esta Constitución, a la ley y al orden público. La ley determinará la forma de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional” (Asamblea Nacional Constituyente 1999, 54).



Para la justicia ordinaria Sabino era el culpable de los asesinatos. En un primer momento, se le acusó de perpetrador, y una vez que esto no pudo sostenerse con las pruebas y los testimonios, se le quiso imputar que ordenó las muertes. Este escenario se complejizó aún más después de que Armando Chacín, presidente de Gadema, pactara con el cacique Olegario Romero que sería su abogado defensor y le sacaría de la cárcel, a cambio de la devolución de los territorios de Guamo Pamosha a Tirso Vargas, el patrón de Kusare. La hasta ahora precaria unidad entre las familias yukpas envueltas en los acontecimientos, construida en torno a defender el derecho de los indígenas a ser juzgados en sus propios términos, se disolvió. De tal manera que los testigos empezaron a cambiar sus versiones por otras en las que el cacique de Chaktapa y sus aliados eran responsables de los dos asesinatos.

#### **4.3.4. El juicio indígena en el Tukuko**

En agosto de 2010, teniendo más de 10 meses en cautiverio en el Fuerte Macoa, el juicio de Sabino, Alexander y Olegario es trasladado de Maracaibo a la ciudad andina de Trujillo, ambas separadas por 248 km de carretera. Tuvieron como lugar de reclusión la Cárcel Nacional de Trujillo, donde fueron tratados como presos comunes.<sup>27</sup> La decisión la tomó el magistrado del Tribunal Supremo de Justicia Eladio Aponte Aponte, alegando que la cercanía con la Sierra de Perijá conmovía a las comunidades yukpas. En Trujillo permanecieron desde agosto de 2010 hasta abril de 2011, cuando les fue permitido salir en libertad a los tres yukpas, después de que las acusaciones a Sabino por asesinato fueron desestimadas.<sup>28</sup>

Luego de esta larga batalla, el juicio bajo jurisdicción indígena se efectuó en el Tukuko. La cacica del poblado, Reina Uribichi orientó el proceso junto al Adolfo Maikishi, anciano yukpa y defensor de la autodemarkación. El ritual político que representó el juicio, por un lado, logró lo que la justicia ordinaria no había obtenido: que se esclarecieran los hechos sin interferencia de las jugadas políticas de ganaderos y funcionarios del Estado. Por otro lado, mediante el

---

<sup>27</sup> Esto se hizo para evitar que las comunidades yukpas siguieran protestando frente a la sede del Tribunal Supremo de Justicia en Maracaibo. Al parecer, la familia de Olegario fue convencida de abandonar la petición de jurisdicción indígena en medio de esas protestas.

<sup>28</sup> El recorrido del juicio ordinario fue iniciado por el Circuito Judicial de La Villa del Rosario Zulia (Perijá) en octubre de 2009. Según el Acta de Presentación los tres indígenas imputados estuvieron en dicho tribunal el día 22 de octubre. Se apela ante la Corte de Apelación de Maracaibo, el Tribunal Supremo de Justicia y el Circuito Judicial Penal de Maracaibo, quienes niegan la jurisdicción indígena. Luego el juicio es trasladado a Trujillo.

reconocimiento de que las autoridades yukpas son independientes, se acordó que los problemas tienen solución mediante la verdad y la defensa de las comunidades que cada cacique ejerce de forma autónoma. Sin embargo, la cacica Uribichi advirtió que esta cualidad de la acción política yukpa debería tender, en el futuro, a realizarse pensando en el equilibrio y la paz de todo el grupo étnico.

La conducción política y cultural del juicio determinó según las palabras de Olegario, Sabino y Alexander, además de los testigos y los familiares presentados por estos, que Olegario asesinó a Ever Romero e hirió a Amarily, una hija de Sabino, y a Edixon, su sobrino. Samuel Romero, hijo de Sabino, asesinó a Mireña. Ever Romero, antes de morir, hirió a un criollo casado con una yukpa, Juan de Dios Castro, y a Manuel Romero Yorda, quien resultó lisiado. Las familias de los agraviados lucharon hasta el final por acordar los montos de las indemnizaciones en metálico. Las altas sumas que se pedían por muertos y heridos, fue otro motivo de conflicto e hizo peligrar el acuerdo final entre las partes.

Alcanzar la estabilización del nuevo sistema social dominado por las autoridades yukpas o el restablecimiento del orden anterior, estuvo atravesado de múltiples conflictos en esta fase dramática de agravios y desagravios. Estos tienen su origen, según argumenté en el segundo capítulo, en la relación colonial y asimétrica entre la clase ganadera y las distintas parcialidades yukpas. Esta relación se desenvuelve en un contexto en el que las prácticas gubernamentales también son coloniales y operan bajo la razón del Estado liberal, con su visión productivista de los territorios y extractivista de los “recursos” que se encuentran en él. Este campo social es controlado por autoridades criollas y dominantes, que ven a los indígenas como sujetos a asistir. En el imaginario de estas autoridades, los yukpas se encuentran despojados de conciencia política e histórica, más aún si sus prácticas reivindicativas se expresan en sus propios términos culturales y no en alineación con las formas políticas de los “watías”.

La fragmentación que existe entre este grupo étnico, a su vez, permitió a los distintos factores criollos organizar “estrategias” que tensionaron aún más las “actitudes bélicas interétnicas”. Aunque estas ya no se conducen en el presente por los caminos de la guerra tribal (robo de mujeres y niños, flechamientos, etc), sigue manifestándose “en las luchas internas de poder entre los yukpas”, atizadas “por la manipulación de la que son objeto algunos indígenas, tanto

por el Estado venezolano como por parte del sector ganadero de la zona” (Bastidas 2011a, 294).

Sin lugar a dudas, el juicio en el Tukuko expresa un orden nuevo, nacido de la recuperación de territorio autodemarcado, el asentamiento de formas autónomas de poder indígena y la decisión de una instancia intraétnica como la Oshipa (consejo de ancianos) o la coordinación del juicio por los incidentes de Guamo Pamosha. Sin embargo, como vengo remarcando, en un contexto de desigualdad como el que se presenta en la Sierra de Perijá, tales avances en la construcción de la autonomía indígena que está en la Constitución y que expresa el sentir de muchos yukpas, son vulnerables en la disputa por el poder, que en este mundo no es otra cosa que la propiedad sobre el territorio. Tal disputa generó un hecho que estremeció al orden naciente: el asesinato del cacique Sabino Romero Izarra.

#### **4.4. Caminando hacia el final: La lucha yukpa por Ku’xe**

Consecuentes con su acción y pensamiento políticos, nacido de los acontecimientos de recuperación territorial, los aliados del cacique Sabino consideran que su asesinato devino de la mayor de las “estrategias” puesta en práctica por sus adversarios en las distintas arenas políticas en las que se escenificó este drama. Como dice Turner, en la resolución de un drama, a veces, ya están sembradas las semillas de otro. Por esta razón, con el juicio del Tukuko, la autonomía de los yukpas para resolver sus propios problemas salió fortalecida, pero la unidad en torno a la búsqueda del reconocimiento de la autodemarcación no.

Muchos yukpas discreparon con la idea del grupo de Sabino de que lo acontecido en Guamo Pamosha tuviera que ver con la intrincada red de relaciones sociales y de poder que impedía la entrega de territorios a los indígenas. Por lo tanto, la lucha por nuevas recuperaciones se reinició con la oposición de otros yukpas. La tónica continuó bajo la misma clave: quienes quisieran tierras que se unieran a Sabino. Los que no, que siguieran esperando por el Estado o “detrás” de los ganaderos.

La nueva batalla se daría en un campo social nacional distinto, en el que el chavismo empezaba su curva descendente de apoyo popular. Producto de la caída de los ingresos del Estado, el pago de las bienhechurías se enredó en una maraña de contrainformaciones,

desatención e ineficiencia burocrática mientras los yukpas empezaban a presionar en otras propiedades. Este estado de la demarcación y la entrada de nuevos actores al proceso, constituiría un período de mayor violencia, entre el día que liberaron a Sabino y el día que lo asesinaron.

El 12 de octubre del año 2011 Elías Jaua, el vicepresidente y para ese entonces máximo responsable de las políticas de demarcación del Estado venezolano, informó al país que 15 800 hectáreas correspondientes a 25 haciendas serían compradas por el gobierno nacional para responder a las demandas de los yukpas. Entre las haciendas mencionadas se encontraba Tizina y otras recuperadas por los aliados de la autodemarcación. A pesar de que su vida corría peligro constante, Sabino estaba feliz. Eso lo cuentan sus hijos y su expresión risueña en los materiales audiovisuales de esa época.<sup>29</sup>

Esta alegría duró poco ante las incongruencias de la CNDHTPCI. La actuación de la Comisión y la entrega de esos títulos el 15 de diciembre del 2011, de manos del presidente Chávez, fueron imputadas en una reunión de caciques llevada a cabo en el Tukuko el 6 de enero del 2012. La oposición a la titulación se refería a que esta no contemplaba la propiedad colectiva ni el saneamiento del territorio de terceros, es decir, las concesiones mineras y los intereses de ganaderos quedaban intactos. Además, los linderos de las propiedades no estaban claros, su extensión distaba mucho de las 143 610 hectáreas en reclamo y no se entregó un mapa de los terrenos titulados (Tillet 2013, 120).<sup>30</sup>

El anuncio de octubre del 2011 supuso una activación de los parceleros y los ganaderos en todos sus frentes: el mediático, el institucional y el violento. Por ejemplo, *Diario La Verdad* continuó su campaña adversa contra los yukpas, se hicieron tomas del INTI en Machiques, se repartieron volantes en las calles acusando a los indígenas de robar ganado de forma masiva y se intensificaron las amenazas contra los que acompañaban a Sabino.<sup>31</sup> Los hechos violentos

---

<sup>29</sup> En esta entrevista Sabino expresa su felicidad ante el pago de las haciendas. (Aporrea TVI, “Sabino marca el camino”, vídeo 34:02, <https://www.youtube.com/watch?v=-iimCEfkABI>)

<sup>30</sup> Según estimaciones de la SHEN, el pueblo Yukpa necesita para poder hablar de convivencia pacífica en Perijá la superficie de su territorio exigido, es decir, 240 mil hectáreas (Lusbi Portillo y Sociedad Homo et Natura 2011).

<sup>31</sup> Así reportaba estos acontecimientos la SHEN en un escrito de esa época “Sin escrúpulos algunos con sus caras duras aseguran haber visto todas las noches y en todos los potreros a Sabino violando mujeres y llevándose 400 vacas, caballos, mulas, cochinos y todo lo que está a su diestra y siniestra, y afirman por igual que cuando van a hablar con él en su comunidad Chaktapa les aseguran que están retenidos dichos animales por orden propia, y que

se iniciaron el 2 diciembre del 2011, con el asesinato de Andrés Manuel Ferrer, un wayuu que era capataz de la hacienda La Cordillera, quien frustró un robo de ganado que perpetraban cuatro hombres encapuchados. Esta hacienda se sitúa en la zona de parcelamientos La Estrella y Las Flores, que los yukpas del grupo de Sabino reclamaban dentro de la autodemarkación. Inmediatamente, ellos fueron acusados de este y muchos otros robos.<sup>32</sup>

De tal manera, el anuncio parcial e inefectivo del pago de las bienhechurías, la negativa del Estado a dar títulos colectivos y su indisposición a sanear los territorios de terceros, fue el contexto de este repunte de las situaciones conflictivas. De nuevo Sabino estaba en pie de guerra y los epicentros de su acción fueron los parcelamientos antes señalados. Sin embargo, este período de las recuperaciones de territorio contó con nuevas dificultades, pues en esa zona de la Sierra las haciendas conviven con divisiones de tierras menores entre desplazados colombianos, campesinos criollos y colonos wayuu sin propiedad o grandes capitales. Las guerrillas y los sicarios también tienen fuerte presencia.

Las actitudes radicales de yukpas, ganaderos y “parceleros” en esta zona socialmente más compleja que el corredor que va de Chaktapa a Río Yaza, resultó en un contexto muy conflictivo que llevó a que la familia de Sabino, y sobre todo la de Carmen Fernández, sufrieran una gran cuota de violencia. El primero en caer fue Darío Fernández, un sobrino de la cacica que fue asesinado el 19 de diciembre. También hubo presos, heridos y acusaciones de violación para casi todos los hijos adultos de la cacica. A pesar del panorama conflictivo, fueron capaces de recuperar Las Flores y allí asentaron la hoy comunidad yukpa de Ku’xe. Los enfrentamientos de este período estaban orientados por dos ideas dominantes: el saneamiento de terceros, que defendían los yukpas, y las llamadas “cartas de convivencia”, que defendían los criollos con intereses en estas tierras.

---

deben entregarle a él los papeles de las parcelas y fincas para que salgan pronto del territorio Yukpa y poder así él hablar con el Ministro Loyo o Elías Jaua sobre el pago del ganado y tierras invadidas a su pueblo Yukpa; y esto les enfurece aún más porque este es el quid del asunto: se niegan a salir del territorio original del pueblo o nación Caribe Yukpa” (Sociedad Homo et Natura 2011c).

<sup>32</sup> Según los informantes, corrió el rumor de que en Chaktapa habían potreros clandestinos con alrededor de 400 reses. Sin embargo, ninguna gestión de las autoridades militares o civiles, pudieron probar su responsabilidad en los robos denunciados. Para sus aliados esta acusación era una “estrategia” que buscaba evitar el éxito de la entrega colectiva de títulos.

Con la oposición creciente del grupo de Sabino y de otros caciques del Tukuko y demás zonas de la Sierra de fondo, la CNDHTPCI no tuvo ninguna credibilidad en esta etapa. La situación de violencia y asesinatos la engulló así como en el pasado los ganaderos habían hecho con las tierras planas. El 15 de abril fueron encontrados muertos Wilfrido Romero (esposo de Guillermina) y Lorenzo Romero Ramos en el parcelamiento La Estrella, incidente por el que han sido responsabilizados sicarios pagados por ganaderos o efectivos guerrilleros. A esto el presidente Chávez respondió el 7 de mayo aprobando 249 millones de bolívares (39 523 809 dólares) para pagar las 25 haciendas antes mencionadas, pero esto nunca sucedió (Tillet 2013, 121).

Poco más de un mes pasó después de este anuncio, cuando las balas hablaron una vez más en la Sierra de Perijá. El 23 de junio Leonel Romero, José Luis y Alexander Fernández Fernández, fueron sacados a medianoche de su casa en Ku'xe por encapuchados que hablaban un dialecto colombiano. Se les obligó a caminar a punta de pistola por el camino que conduce a una parcela cercana a Las Flores, sitio que hoy ocupa la cacica Carmen y donde conviví unos días con su familia. Allí los llevaron a la parte de atrás y los asesinaron a tiros. Aunque a Alexander le dieron un disparo en cada ojo, su padre me contó que aún estaba vivo cuando los encontraron a las 2:00 am y que mantenía su “fuerza”.

Estas muertes no evitaron que continuaran las recuperaciones de territorios. Medellín, la hacienda contigua a Shirají (antigua Brasil), fue tomada por alrededor de 120 yukpas después de tres intentos a mediados de octubre de 2012. En estos hechos fueron heridas de bala Zenaida Romero Martínez y Leticia Romero. En la mañana ambas mujeres dialogaron con los ganaderos y con efectivos de la FANB y acordaron el cese de hostilidades. Sin embargo, en la noche los militares dispararon a quienes se mantenían custodiando la hacienda. Dicen los presentes, que los ganaderos armados gritaban hacia el interior de la hacienda “los yukpa no nos quitan una hacienda más” y estos respondían “estas haciendas están en nuestras tierras invadidas y las vamos a recuperar” (Sociedad Homo et Natura 2012a).

Los conflictos en Las Flores-La Estrella y la reactivación de la recuperación en el corredor Chaktapa- Río Yaza, tuvieron alta resonancia en la arena de lucha mediática. Los yukpas que estaban con Sabino aparecieron en los medios de comunicación y se desplazaron a Caracas con el objetivo de hacer presión a las autoridades competentes que les debían muchas

respuestas. Algo similar hicieron aquellos yukpas que defendían intereses opuestos al cacique. En lo que respecta a los primeros, el 6 de noviembre de 2012, 50 yukpas llegaron a Caracas luego de una larga travesía en la que tuvieron que enfrentar decenas de alcabalas y retenciones que los militares les impusieron en el camino hacia la capital del país. En la ciudad no fueron atendidos por nadie y regresaron sin respuestas.<sup>33</sup>

Todos estos hechos son relevantes en el contexto de la recuperación del territorio porque representan la pugna entre las dos ideas dominantes de la acción de los grupos que se enfrentan en este proceso histórico. Por un lado, para los yukpas la autodemarcación es exclusividad de sus formas de hacer y de ser. Por el otro, para los criollos (o terceros para extenderlos a la presencia de wayuues), el respeto a sus intereses y formas de propiedad deviene en la posibilidad de una “convivencia”. Sin embargo, como se ha demostrado a lo largo de esta historia, las nociones del territorio, de la demarcación y de la titulación de yukpas y criollos, son modelos de vida irreconciliables.

La tesis yukpa y de la SHEN es que viviendo sin los criollos se apaciguarán, ya no los conflictos entre indígenas, pero sí la violencia exterminadora que viene de los ganaderos, los campesinos o las fuerzas de seguridad del Estado. Es una tesis sobre la autoridad y el liderazgo yukpa, que está imbricada en la posibilidad de que los caciques dominen territorios que sean continuos. Por esta razón, el ofrecimiento gubernamental de esos 25 títulos difusos y mal delimitados, encontró oposición no a partir del capricho sino de la concepción que tienen del poder los yukpas no conciliadores y pro autodemarcación. Si los territorios son luchados a partir del mapa que hicieron los viejos, estos deben ser reconocidos en los pagos.

#### **4.5. Sabino Romero: “la muerte es una sola”**

Sabino sabía que lo iban a matar como estaba seguro de que las tierras ocupadas por haciendas eran de los yukpas. Lo reconoció el 8 de febrero de 2013 en una entrevista que le

---

<sup>33</sup> En estas visitas a Caracas un incidente en apariencia trivial, expresó sin vuelos metafóricos las relaciones entre la sociedad nacional criolla y los pueblos indígenas que reclaman un diálogo con esa sociedad. El 8 de noviembre del 2012, en el programa *Contragolpe*, transmitido por el canal del Estado, Venezolana de Televisión, los yukpas se plantaron con pancartas detrás de una pared de vidrio que era parte del set y que les permitía estar de frente a las cámaras. Los productores del programa hicieron un corto para correr una cortina roja sobre la pared y con ella ocultar a los yukpas (NoticiasVenezolanas, “Movimientos sociales yukpas protestaron detrás de Vanessa Davies en VTV”, vídeo 2:12, <https://www.youtube.com/watch?v=BNSiOYv21Pg>).

hizo el cineasta Carlos Azpúrua, quien preparaba un documental sobre la movilización yukpa por la tierra. También en muchos otros materiales el cacique sostiene un diálogo con su muerte, a la que evalúa como parte de la acción política que está librando en la Sierra de Perijá.

Estoy hacia adelante, hasta a mí me tienen amenazado. Ellos dicen que Sabino vamos a matar, Sabino es el único que está saliendo hacia adelante. Bueno, que me maten aquí delante del pueblo, porque yo quiero que me crucifiquen aquí delante del pueblo, yo soy indígena que no tengo miedo a la muerte, que me maten si quieren sangrar mi vida aquí en frente del pueblo de Caracas.<sup>34</sup>

Entre los informantes hay consenso en que esta era la situación de Sabino con respecto a la muerte. Había transgredido muchas reglas del sistema de relaciones interétnicas asimétrico y aunque había triunfado parcialmente contra sus autoridades, la lucha era tan “fuerte” y compleja que vivía el mundo nuevo con precariedad. Isidro me aseguró que su padre hablaba constantemente de su muerte, siempre en relación con la acción política que llevaba a cabo.

Ya él mismo decía así pues [que lo iban a matar]. Él hacía una reunión y decía: ‘vean yo estoy en peligro porque esto no es juego, o sea, pelear con los ricos eso no es así no más, en cualquier momento a mí me matan porque esta es lucha fuerte’ (Isidro Romero Martínez).<sup>35</sup>

Esta situación lo llevó a medidas como quedarse en la Sierra, andar armado o movilizarse con grandes colectivos sin detenerse en Machiques. Su asesinato revela que la consolidación de la autoridad yukpa seguía estando en un estado liminal que no le brindó ninguna seguridad a su persona.

En nuestras conversaciones Lusbi fue enfático en que le advirtió al cacique que no podría salir de su zona de influencia durante muchos años. En Machiques su cabeza tenía precio. En la Sierra el peligro no era menor, pero existía confianza de parte suya y de sus familiares de que nada grave les pasaría luego de sortear tantas dificultades.<sup>36</sup> Sabinito está claro en que a pesar de que todos estaban al tanto de que lo iban a matar, no pensaron que fuera posible asesinarlo en territorio yukpa. La ciudad de los ganaderos era el lugar más señalado como el posible

---

<sup>34</sup> (Provea ONG, “Cacique yukpa Sabino Romero”, vídeo 4:48, <https://www.youtube.com/watch?v=fulF0e2tg98>)

<sup>35</sup> (IRM20F16CH)

<sup>36</sup> Revisando los materiales publicados por la SHEN, entre el día de la salida de la cárcel y el día del asesinato, hay varios artículos que contemplan esta posibilidad y la preparación de un “escenario” en el que se asesine al cacique Sabino Romero (Sociedad Homo et Natura 2011a; 2011c; 2011d; 2012b).



escenario del peor de los acontecimientos, ya que la Sierra les brindaba alternativas para estar a salvo.

Sin embargo, aunque los sujetos tengan independencia y puedan trastocar algunas “reglas” de los contextos en que viven y desarrollan sus luchas políticas, estos escapan de sus manos. Los campos sociales son susceptibles a múltiples decisiones que, aunque en su momento son correctas y alejadas de todo peligro, para el perjurio de estos sujetos, están cargadas de todas las posibilidades de la muerte. Sabino era un hombre marcado por un destino infausto porque se enfrentó al poder que controló su vida, que condicionó la construcción de la realidad en la vida cotidiana de sus ancestros y, aunque logró derrotarlo, su propio triunfo estableció las condiciones para su asesinato.

Pero asegurar esto, sin mirar las condiciones sociales en las que se incrustó su decisión de viajar con frecuencia al Tukuko en su moto a “dar una vuelta” o a beberse unos tragos, sería responsabilizarlo tendenciosamente de su propia muerte. Lo objetivo, lo histórico, es que después de salir de la prisión y a pesar de las promesas de los funcionarios del gobierno de pagar las bienhechurías y de reactivar la CNDHTPCI, esto no sucedió de forma expedita. Entre el día que Sabino fue excarcelado y el día de su muerte, como ya vimos, el campo social se hizo aún más conflictivo y violento, y demandó nuevas acciones de todos los actores involucrados en este drama político.

La acción que los yukpas del grupo de Sabino y de la SHEN determinaron para encontrar una salida al problema, yendo a la raíz del mismo, fue establecer alianzas que les permitieran elegir a un nuevo cacique en el Tukuko. Esta autoridad debería ser yukpa puro y, una vez electo, empujar la autodemarcación hasta sus últimas consecuencias. Por cuestiones territoriales y políticas, Sabino no podía aspirar a tal cargo. Entonces el escogido fue Ezequiel Anane, perteneciente a una familia de yukpas fundadores del poblado. Aunque con este las relaciones eran tensas, él tenía el status de yukpa no mezclado y no era abiertamente pro ganadero como Alfonso Ignopa, su principal contrincante.

Los aliados y familiares de Sabino están de acuerdo en que las elecciones fueron una trampa bien montada contra él. En una primera acción, se hizo una elección “en falso” que algunos organizadores suspendieron al ver el triunfo seguro de Anane. Este evento se utilizó para

hacer inteligencia, un proceso que ya había empezado con las frecuentes visitas de Sabino al Tukuko. El día 3 de marzo de 2013, Sabino se desplazó con su familia al poblado. Muchas personas fueron en camiones hacia el centro de votación por la trocha que une la Misión con la zona shaparu. Ignopa también movilizó votantes en vehículos. Sabino arribó alrededor de las 9:00 am para constatar que la elección se realizaría y que los yukpas estaban llegando. Sabinito me describió así lo que aconteció a su llegada.

Los curas [capuchinos] prepararon esta fecha para poder tener otra vez esa elección interna, pero ya no era interna porque ya venía watía de Machiques, tanto como sicarios también, estaban adentro. El gobierno llegó también como Ejército Nacional. Para nosotros como líderes ya no es interno porque ya el watía vino, eso fue el 3 de marzo (Sabinito Romero Martínez).<sup>37</sup>

Los watías y wayuues traídos por Ignopa, produjeron las primeras desconfianzas en Sabino. Sin embargo, Sabinito asegura que ver el movimiento de yukpas interesados en participar, le produjo una combinación de optimismo y preocupación.

Vimos el movimiento de yukpas que de verdad va a haber elección, no sentíamos que podía pasar nada, sentíamos que eso era algo normal pero ya mi padre sospechaba algo de dos Tiunas que estaban ahí en la comunidad, que es [un vehículo] del Ejército Nacional y bueno, vimos como cosas raras ahí (Sabinito Romero Martínez).<sup>38</sup>

Según Luis Bastidas, se rumoraba hace tiempo que a Sabino lo iban a matar. La muerte “anunciada” del cacique se llevó a cabo en un escenario dibujado por toda una red de complicidad y silencios entre ganaderos, militares y yukpas “vendidos”, quienes se limitaron a mirar hacia otra parte. El 3 de marzo, el final le llegó al cacique después de votar a las seis de la tarde. La elección transcurría con normalidad, hasta que anunciaron que cerrarían las mesas de votación a pesar de que había personas haciendo fila para ejercer el voto. En ese momento Sabino se estaba retirando del sitio para comer con alguien que lo invitó, quien al parecer era parte del complot. Él se les escabulló a uno de los grupos que le tendían la trampa y avanzó por la carretera.

Entonces apagaron la luz como media hora, porque todo estaba preparado. Estando el Ejército dentro de esa comunidad como seguridad, apagaron bombillos de forma general y allá es más grande que aquí en Chaktapa [...], apagan todo. Empieza ese hecho, a las siete y media yo estuve cerca más o menos, estuve cerca de ver porque estuve a 200 metros más o menos. ‘A Sabino lo mataron’ dicen, ¡verga, cómo va a ser!, dijimos. Más

---

<sup>37</sup> (SRM27F16CH)

<sup>38</sup> (SRM27F16CH)

que todo de aquí, todo el mundo ¡A Sabino lo mataron! A dónde, a dónde, todo el mundo, toda la gente estaban corriendo y bueno se saboteó la elección, bueno no se saboteó sino que siguió la elección y ahí fue que perdió el cacique que nosotros estábamos postulando, hay un comentario de que pasaron firmas y firmas de otras personas sin estar ahí, entonces ganó el señor Alfonso Ignopa (Sabinito Romero Martínez).<sup>39</sup>

Sabino manejaba su moto en la que llevaba a Lucía y a uno de sus hijos menores. Dos hombres en una moto lo intersectaron y le hicieron tres disparos. El cacique iba armado con un revolver pero no tuvo tiempo de desenfundarlo y defenderse. De esta manera asesinan al cacique Sabino Romero. La elección quedó perdida en medio del estupor que causaron los disparos y los gritos de que lo habían matado.

Para los yukpas y aliados que le acompañaron en vida, este hecho representa la lucha del sujeto contra una sociedad englobante de despojo. Esta confrontación se lleva a cabo oponiendo los liderazgos fuertes a los conciliadores. Las representaciones de la lucha de Sabino como una sustancia “fuerte” expresan formas de estar, de vivir y de hacer la historia a partir de acciones y decisiones devenidas de una emocionalidad propia e intransigente. Tal configuración de la acción política del cacique requiere, para ser sancionada socialmente como necesaria, de la recuperación de territorios a través de muestras de un valor desinteresado con el sí mismo. No tener miedo a perder la vida, no temer a la llegada de la muerte, se volvieron para Sabino una forma de asegurar que no había fisuras en su compromiso familiar y personal para con la autodemarcación de los viejos.

Esta intransigencia lo convirtió en un hombre “piloso”, “malo”, difícil de tratar como decían sus hijos. Fue una reflexión que anoté en mi diario de campo a partir de una conversación con Méndez, lo que me aclaró esta forma de liderazgo “no negociador” y su relación con la persona.

Jesús conocía bien a Sabino. En sus ojos y en el tono de su voz se nota el aprecio que le tenía. Flota en sus palabras el orgullo de haber compartido con el responsable principal de “la lucha”. Tal vez, “la fuerza” que le reconoció a Alexander, al verlo moribundo con los ojos lacerados, es similar a aquella que le endosa a Sabino hasta sus últimos momentos. La “fuerza” es imperiosa para estos hombres y estas mujeres en conflicto continuo con los “watías”, los “alijuna”. Por eso Sabino y Alexander están unidos no solo por la sangre y por compartir un objetivo político, sino que beben de esta sustancia que parece ir

---

<sup>39</sup> (SRM27F16CH)

creciendo en los momentos críticos y que además, es en esas instancias, donde es precisada. Méndez me aseveró, retóricamente, que si Sabino hubiera podido sacar su revolver estaría vivo porque estaba convencido de su invencibilidad. Estaba seguro de que sus asesinos debieron haber tomado ron o “algo” para equiparar fuerzas con su víctima, ya que “no era un hombre fácil de matar, era una persona pesada, difícil, como el tigre que no lo mata cualquiera” (Extracto del diario de campo escrito en Ku’xe el 9 de marzo de 2016).

Sabino y Alexander representan los casos más resaltantes para sus familias de lo que es un líder luchador por el territorio. Son sujetos con personalidades fuertes y de actitudes opuestas al poder de la clase ganadera. Su prestigio deviene de la defensa de la lengua, de las leyes yukpas y de su propia autoridad como indígenas no mezclados (culturalmente). Estas condiciones personales son producidas socialmente como voluntades de poder exacerbadas que no tienen posibilidad de ser en pequeños lotes de terreno cercados por alambradas de púas protectoras de las vacas que se aprovechan de todos los recursos que da el territorio. Esta anti utopía cultural, es el escenario perfecto para que las personalidades fuertes establezcan sus propias normas de vida y se decidan a dar luchas en las que ponen en peligro su vida como un precio que es necesario pagar para que se objetiven los códigos de conducta bajo los cuales rigen sus acciones.

#### **4.6 Conclusión**

En este capítulo organicé los eventos transcurridos entre el año 2000 y 2013 siguiendo las fases propuestas por Víctor Turner para el análisis de los dramas. Con ello busqué entender la dinámica de transformación social del sistema de relaciones interétnicas asimétricas, por lo menos, en las zonas liberadas por la acción de Sabino. Para ello, expliqué el liderazgo de Sabino y las luchas de sus familiares y aliados orientadas por los códigos de fuerza y de intercambio de sangre para la recuperación del territorio y restitución de la autoridad yukpa. Esta lucha tuvo como fin estratégico la construcción de relaciones de autonomía indígena que permitieran el cese de la autoridad blanca y la destitución “de la ley romana”, como diría el cacique, para que las formas yukpas de justicia y ley las sustituyeran.

Tal fin no se lograría a cualquier precio. Era necesario “morir”, “dar la vida”, “ser crucificado”, es decir, correr la suerte del cacique Guaicaipuro, el gran líder de la coalición caribe que enfrentó a los españoles en la serranía central de Venezuela en el siglo XVI, a

quien Sabino tenía como modelo y por el cual lo nombró el antropólogo Esteban Emilio Mosonyi “el Guaicaipuro del siglo XXI”. De acuerdo a estas premisas ideológicas, la recuperación del territorio demanda vidas y sangre. Como aseguró Carmen Fernández, a mí y a otras personas que le han entrevistado, “la tierra tiene el valor de la sangre”, para recuperar los territorios “hay que pagar [los] con sangre”.<sup>40</sup>

Si bien mi investigación no alcanzó para escudriñar si el simbolismo de la sangre se relaciona con la cosmogonía cristiana, con el mito de origen de los yukpas en el que la sangre juega un rol fundamental en la cualidad humana o con las relaciones de parentesco familiares tan relevantes en la estructura de la persona social entre este grupo indígena, lo cierto es que la pérdida de sangre en la lucha violenta por el territorio alcanzó un alto protagonismo en los dramas. Lo hizo como la sustancia que certificó el compromiso político con la recuperación de los territorios y como símbolo de la “fuerza” de la conducta y del hablar “fuerte” que requieren los líderes para participar de las confrontaciones igualmente “fuertes”.

La fuerza es un vínculo entre los sentimientos individuales y las acciones de lucha por el territorio que los colectivizan. La sangre es parte de este vínculo. Para poder llegar a la instancia de cambiar sangre por tierra, se debe haber adquirido conciencia histórica de la lucha contra el despojo. Esto no sucede de forma automática, ni a través de una toma de conciencia intelectual, sino que debe darse en la lucha misma. Por lo tanto, la instanciación ocurre es cuando se unen, en un escenario de lucha abierta, las emociones personales con la conciencia cultural de una historia de despojos territoriales. La sangre es una sustancia que transmite los impulsos revolucionarios, los impulsos yukpas por la rebelión que deben ser performatizados en la acción política. Nadie mejor para describir este efecto que el mismo Sabino

La revolución no viene de pantalón ni de camisa, ni de gorra tampoco sino la revolución viene es de corazón y de sangre, la lucha fuerte y el revolucionario se ve es porque habla fuerte también, y se ve en el corazón, sentimiento pues, que siente por todo, yo soy así pues, yo me siento por mi familia, me siento por ancestros, me siento por todos los indígena no a mí solo pues, me siento por todos. La revolución es compartir, compartir con todos los indígenas.<sup>41</sup>

---

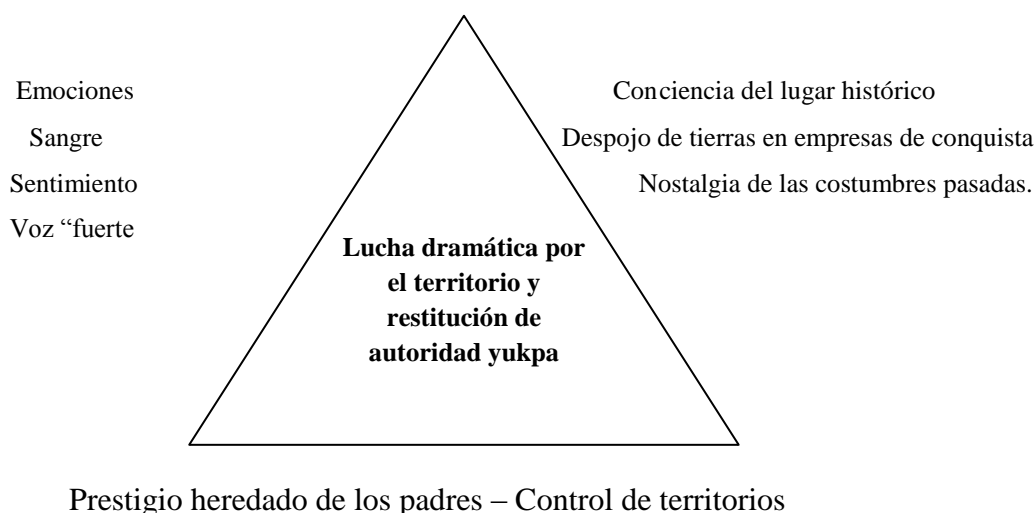
<sup>40</sup> (CF6M16K)

<sup>41</sup> (Aporrea TVI, “Sabino Romero Izarra: La revolución es compartir”, vídeo 22:57, <https://www.youtube.com/watch?v=251C5xX8d48>)

La sangre ocupa un lugar destacado en la dinámica de los pequeños y grandes conflictos por la supervivencia en la Sierra de Perijá. Estos enfrentan a los yukpas “luchadores” con los watía, sean estos ganaderos, parceleros, funcionarios del Estado o guerrilleros. Los conflictos no suceden, como he señalado, en un vacío histórico o en un contexto que obvie las representaciones que los yukpas se hacen del poder; más bien los dramas se establecen a partir de definiciones y redefiniciones de esquemas culturales que tienen como centro al territorio y la lucha por su recuperación.

En la figura 4.1 esquematizo la interrelación de estos elementos culturales: en la base se encuentra el valor cultural que se le da al territorio como base del prestigio y la posibilidad de heredarlo a partir del control-distribución de la tierra. En el lado izquierdo se destacan las características personales de los líderes luchadores, las cuales están fijadas al territorio como forma de expresión. Es decir, como decía Sabino, el sentimiento es por la Sierra y sus lugares. En el lado derecho, de carácter colectivo (familiar), se encuentran las memorias de despojo y la conciencia “política” que nace a partir de ellas. En el centro del triángulo que hacen estas formas de relación, se encuentran los dramas, los conflictos y las luchas nacidas por la recuperación de territorio perdido. En este escenario se forman luchadores y luchadoras, y de ser el caso se instancian los sujetos enfrentados con la lógica colonialista de los watías.

Figura 4.1 Triángulo sobre la lucha dramática por el territorio



## Conclusiones

La vida del cacique Sabino Romero Izarra estuvo marcada por infinidad de acontecimientos que encarnan la vida social en la Sierra de Perijá. Su muerte, es quizás el más paradigmático de todos estos eventos. A pesar del desenlace trágico de su vida, en el pueblo yukpa quedarán rastros imborrables de su acción. Los resultados de su lucha no niegan el dolor que el asesinato produjo entre sus aliados, sin embargo, la trascendencia del cacique está asegurada en la reproducción cultural de su familia yukpa, quienes ahora viven en los nuevos territorios alejados de las pendientes infértiles de la Sierra.

En mi investigación mostré cómo, a partir de la vida de un solo hombre, podía comentar la estructura política e histórica de la sociedad en la que se formó como persona. A su vez, esta narración –no tan exhaustiva- me permitió analizar la conformación histórica y cultural de ese sistema social. Con esta forma de análisis, logré articular un discurso mínimo de la conformación de algunos sujetos y clases políticas en el contexto particular de la lucha por el territorio. Como argumenté en el capítulo 2, la propiedad privada de los territorios, defendida por los watías, es la infraestructura legal, ideológica y cultural dominante, que sostiene todo el sistema social de relaciones interétnicas asimétricas, que impera aún en los intercambios entre grupos culturales que viven en la Sierra de Perijá. Sabino “marcó el camino” de cómo ese sistema era susceptible de ser desbaratado y lo logró en algunas zonas de la cuenca del río Yaza y otras aledañas a la del río Tukuko.

Las áreas liberadas comprendidas por las haciendas Tizina, Kusare, Medellín, Brasil y Las Flores, se convirtieron en comunidades yukpas. Estas nacieron a partir de fuertes enfrentamientos entre todos los actores involucrados en estos territorios: ganaderos, indígenas, militares, funcionarios del Estado, capuchinos. Dichas fundaciones parecen obedecer un mandato social en el que el génesis de las agrupaciones humanas es parte de un encuentro de fuerzas. Tales características de la vida en el Perijá, en contrapunto con las subjetividades políticas yukpas siempre tensionadas por la eterna negociación y el conflicto, establecieron un escenario en el que el reclamo por los territorios indígenas produjo múltiples acontecimientos dramáticos como los que envolvieron la vida de Sabino. Como argumenté en el capítulo 1, el concepto de drama social me permitió en este trabajo organizar la

información etnográfica e histórica. También me ayudó a remarcar lo que más le interesó a los yukpas: contarme sus experiencias.

Durante más de 10 años, el Tukuko, Chaktapa y los caminos de la cuenca del Yaza, se convirtieron en la arena en que se dirimió el futuro del sistema de relaciones interétnicas asimétricas que ejercía el control social de esta zona. El mismo se había implantado desde que algunos watías de Machiques empezaron a fundar haciendas en los territorios indígenas. El dominio ganadero se expresó en la tenencia de las tierras, la expulsión de los indígenas, el desconocimiento de sus leyes y autoridades, y la construcción de una infraestructura que permitiera la producción de leche y carne de res.

Como argumenté en el capítulo 3, los yukpas insertos dentro de este sistema, no vivieron su opresión de manera homogénea. Algunos escogieron el camino del acuerdo con los ganaderos y otros el de la rebelión. Entre estos últimos he destacado al cacique Sabino Romero, a su familia nuclear y a algunas personas de su familia extendida como Carmen Fernández. La acción de estos sujetos se generó en el antiguo poblado de Chaktapa, un reducido espacio que se encontraba detrás de la última alambrada de la hacienda Tizina, propiedad del criollo Guillermo Enrique Vargas. Desde este espacio, Sabino y su padre José Manuel Romero, idearon y ejecutaron múltiples planes de presión para la expulsión del patrón hasta que lograron su objetivo. Ambos cayeron muertos, al igual que otros yukpas relacionados con la lucha familiar de los territorios del Yaza.

Como argumento teóricamente en el capítulo 1, este conjunto de eventos conflictivos lo considero un drama social debido a que, mediante la acción de ciertos sujetos intencionados, se alcanzó un momento en que las relaciones y el orden del mundo en que ganaderos y yukpas vivían su cotidianeidad, creaban sus símbolos de estatus, poder, vida y muerte, reproducían su existencia material y detentaban el territorio, se transformaron para no volver a ser como eran un día antes de que Sabino recuperara Tizina. Los acontecimientos históricos de la realidad yukpa que corresponden a las definiciones de drama, se presentan en el capítulo 4.

La narrativa dramática de esta historia social acontecida en la Sierra de Perijá permitió, según argumento en esta tesis, estudiar la intersección entre los sujetos, los acontecimientos y la estructura que organiza o desorganiza a ambos. Este “contrapunto” consiste en una impresión



dinámica de la disputa por el territorio efectuada por sujetos que pertenecen a culturas diferentes, mostrando de esta manera sus ansiedades, emociones, proyectos, intereses y estrategias en la consecución de sus objetivos. Del lado yukpa, mostró su fragmentación como grupo étnico. Una de las divisiones correspondió a Sabino y sus aliados, quienes consideran posible -y en ocasiones necesario- intercambiar sangre por territorios perdidos por sus ancestros en el pasado. La sangre no solo corresponde al líquido corporal, sino a la “inversión” física y emocional que demanda “la lucha”. Del lado watía-ganadero, la lógica que observa sus acciones es una continuación de la que instauraron todos los conquistadores de la Sierra, en su empeño por dominar esos territorios para la producción.

El asesinato del cacique, como digo en el argumento de la tesis, es un acontecimiento dramático que expresa las lógicas de conquista del capitalismo y sus relaciones de poder en contextos de relación interétnica asimétrica. Este no es un crimen de delincuencia común que pueda ser separado de los conflictos vividos durante más de 30 años en la Sierra de Perijá. Las muertes de Sabino y de otros familiares, son narradas con una conciencia histórica yukpa que valoriza el conflicto y las emociones comprometidas en la recuperación de los territorios. No supongo a partir de esta afirmación que este grupo indígena sea violento por “naturaleza”, sino que los hechos de violencia, y en especial aquellos que devienen en el asesinato de líderes indígenas como Sabino, son la instanciación de esquemas culturales de conquista que componen las lógicas de poder de las autoridades watías de la zona.

A diferencia de lo que sucede en lo descrito por Marshall Sahlins en *Islas de Historia*, donde los nativos asesinan al Capitán Cook, agente imperial de la corona británica, como un drama que instancia sus cosmogonías de renovación del mundo y de la autoridad; el caso de Sabino es un asesinato a manos de sicarios pagados por ganaderos –todavía sin identificar- que instancia los esquemas culturales de una clase que basa su poder y propiedad en el despojo violento de territorios indígenas. Este despojo tiene como fin la construcción de un sistema económico y simbólico en el que la civilización está determinada por la producción del campo en los términos occidentales de nación, riqueza personal, comercialización y beneficio colectivo. A esta lógica se contraponen dialécticamente, un discurso de poder indígena propio, basado en otra instanciación. La misma corresponde a la formación de líderes que encarnen el valor de la historia, de la sangre, del prestigio y de la fuerza. Estos elementos son las variables que determinan la efectividad de una lucha política que nunca es étnicamente global sino

fragmentaria y disruptiva. Una idea que puede aclarar esta dinámica, es que para los watías la recuperación de la autoridad sobre el territorio demanda derramar sangre indígena y para los yukpas intercambiar la propia por el territorio.

Con estos resultados de mi investigación, apporto a la antropología una visión procesual de los conflictos que surgen al encontrarse dos marcos culturales en la disputa por un territorio dotador de vida y de recursos a explotar. Pienso que mis observaciones y conclusiones pueden ser utilizadas comparativamente en otros contextos donde la asimetría interétnica haya producido hechos violentos que afectan principalmente a los indígenas. El encuentro de dos concepciones del territorio no solo es un asunto jurídico, sino que compromete los esquemas culturales y emocionales de los protagonistas movilizados políticamente. Por esta razón, asumo que en situaciones públicas de transformación social, la discusión que he dado puede servir para ubicar las motivaciones de la acción.

El campo social de relaciones políticas basadas en la propiedad y explotación de los recursos territoriales de la Sierra de Perijá, es el “lugar” que funge como escenario de todos los conflictos descritos desde la llegada de los colonizadores en 1530 hasta el presente. Está claro que existen mil historias silenciadas en estas montañas, perdidas tal vez para siempre. Los intereses personales y grupales, sean estos étnicos, de clase, de filiación política o familiares; se mueven con altísima rapidez, formando alianzas y desuniendo otras que añaden una nueva capa de eventos a lo que viene sucediendo. En este espacio conflictivo las identidades determinan las acciones de conquista, colonización y resistencia. Lo contrario también es determinante: las acciones de resistencia o negociación definen cómo serán tratados los sujetos y sus familias en el proceso de apropiación de los territorios más utilizables para la expansión de la forma de propiedad occidental, como puede verse en el capítulo 2.

En esta historia, Sabino no es el único indígena asesinado por luchar territorios. Existen memorias de otros tantos que murieron por balas ganaderas al asumir conductas e identidades guerreras como Santiago Kunapa, Raúl (cacique de los parirí), Juancho Anane, Arístides Maikishi. Todos fueron hombres asesinados o baleados en épocas pasadas o en un presente más o menos distante. Su perfil es similar pues mediante la violencia, las acciones de destrucción de la infraestructura ganadera y la convocatoria a los demás yukpas, buscaron la expulsión de los blancos criollos que habían invadido las tierras de sus ancestros.

Se debe tener en cuenta que el adjetivo “ancestral” dado a estas tierras no forma parte de un discurso político que manipula los símbolos de una indianidad atávica. Se refiere a la forma de reproducción del poder y el liderazgo entre los yukpas. Esta relaciona una conducta social con un mandato del parentesco: el dominio de territorios continuos sin divisiones y el prestigio heredado de forma patrilineal. La primera es necesaria para la repartición de territorio a las hijas a la hora de los matrimonios y de esta forma certificar la alianza con el linaje exogámico del yerno. El segundo, se refiere al estatus que los líderes adquieren de sus padres y transmiten a sus descendientes de acuerdo a las acciones que tienen que ver con la defensa de la tierra como el bien máspreciado. Estas relaciones las resumí en la figura 4.1. La misma representa esta lucha dramática por el territorio, que en el caso de Sabino Romero se mantuvo por más de 30 años. Sus lados están constituidos por el lugar social de las emociones y la conciencia del lugar histórico que tienen los yukpas. La base son los mandatos sociales indisociables que necesitan del territorio para existir como un dominio de la cultura.

En la actualidad, los yukpas de Sabino afirman que viven una tensa calma, a la expectativa de lo que pueda suceder en Caracas, Maracaibo, Machiques, en torno a la autodemarcación o a los destinos del gobierno central. Estas ansiedades sociales se preguntan si volverá el antiguo orden (al que aseguran van a oponerse) o se asienta el nuevo, que en ocasiones no tiene ni siquiera un año de instaurado. La vida transcurre en actividades cotidianas que están marcadas por la historia reciente, pero la preocupación por el retorno de los hacendados es palpable. Considero que todas las situaciones cotidianas que hacen vulnerables a los grupos yukpas enfrentados con el poder, son elementos inmersos en una visión dramática de la historia. Al fin y al cabo, las decisiones, las alianzas, los gestos, las palabras, la disposición a la lucha y a hacerle caso a los sueños en esas montañas, puede ser la diferencia entre morir o vivir.

## Lista de Referencias

- Abélès, Marc. 1997. "La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos". *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. 153: 1-15.  
<http://www.unesco.org/issj/rics153/titlepage153.html>
- Acuña Delgado, Ángel. 1998. *Yu'pas en la frontera de la tradición y el cambio*. Quito: Abya-Yala.
- Alarcón Puentes, Johnny. 2012. *La invasión no ha concluido: Dinámicas histórico-antropológicas de agresión y usurpación a los indígenas*. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Asamblea Nacional. 2005. *Código Penal*. Caracas: Asamblea Nacional.  
[www.ministeriopublico.gob.ve/web/guest/codigo-penal](http://www.ministeriopublico.gob.ve/web/guest/codigo-penal)
- Asamblea Nacional Constituyente. 1999. *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*. Caracas: Asamblea Nacional.  
[http://www.oas.org/dil/esp/Constitucion\\_Venezuela.pdf](http://www.oas.org/dil/esp/Constitucion_Venezuela.pdf)
- Aristóteles. 2014. *Poética*. Editorial Fondo Blanco. <http://www.fondoblancoceditorial.com/wp-content/uploads/2014/09/Aristo%CC%81teles.pdf>
- Bastidas Valecillos, Luis. 2011a. "Concepción, representación, construcción y defensa del territorio del pueblo indígena yukpa en la Sierra de Perijá, Venezuela. Una visión histórica y actualizada". Tesis de doctorado, Universidad de Granada.
- \_\_\_\_\_. 2011b. "Conquista y colonización de la Sierra de Perijá. La resistencia indígena yukpa y las misiones capuchinas de Valencia". *Presente y Pasado. Revista de Historia* (julio-diciembre). 16 (32): 299-318.
- \_\_\_\_\_. 2013. "Conquista y colonización de la Sierra de Perijá. La resistencia indígena Yukpa (Misiones capuchinas de Navarra, Cantabria y Castilla)". *Presente y Pasado. Revista de Historia* (enero-junio). 18 (35): 127-148
- Boje, David. 2003. "Victor Turner's Postmodern Theory of Social Drama: Implications for Organization Studies". [http://business.nmsu.edu/~dboje/theatrics/7/victor\\_turner.htm](http://business.nmsu.edu/~dboje/theatrics/7/victor_turner.htm)
- Botero Villegas, 2001. *Movilización indígena, etnicidad y proceso de simbolización en Ecuador. El caso del líder indígena Lázaro Condo*. ABYA-YALA: Quito.
- \_\_\_\_\_. 2010. "El conflicto como drama y ritual. Reflexiones sobre las luchas agrarias en Chimborazo, Ecuador". 26 (1).  
[http://www.ugr.es/~pwlac/G26\\_14LuisFernando\\_Botero\\_Villegas.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G26_14LuisFernando_Botero_Villegas.html)

- Bourdieu, Pierre. 2002. *Campo de poder, campo intelectual*. Buenos Aires: Montessoro
- \_\_\_\_\_ 2007. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Calle Valverde, Jaime de la. 2010. "Para una teoría social del acontecimiento". *Athenea Digital*, n° 18: 65-81 (julio). <http://atheneadigital.net/article/view/705/529>
- Chacín, Armando. 2009. "¿Y vos qué hiciste para salvar la matera?". *Gadema: Revista informativa de la Asociación Civil Ganaderos de Machiques* 5 (12): 4.  
[http://gadema.org/formato/pdf/revista\\_12.pdf](http://gadema.org/formato/pdf/revista_12.pdf)
- Clavero, Bartolomé. 1994. *Derecho indígena y cultural en América*. México D.F: Siglo XXI Editores.
- Coronil, Fernando. (2002) 2013. *El Estado Mágico: Naturaleza, dinero y poder en Venezuela*. Caracas: Editorial Alfa.
- Cuche, Denys (1966) 2004. *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Dragnic García, Mía Zorka. (2005). "Ley de Tierras y Violencia en el Campo Venezolano: Un aspecto de la violencia de clase". Tesis de grado, Universidad Central de Venezuela.
- Fernández Soto, Zaidy. 2010. *Pueblo yukpa: el valor de la diversidad cultural. Historia y realidad socio-cultural*. Trabajo de ascenso para presentado para optar por la categoría de profesor agregado, Universidad del Zulia.
- Fernández Soto, Zaidy, Johnny Alarcón Puentes, Ernesto Mora Queipo, Morelva Leal Jerez, Roberto López y Vanessa Casanova. 2010. "Informe socioantropológico sobre el pueblo yukpa". Informe para el caso de Sabino Romero, Alexander Fernández, y Olegario Romero, Universidad del Zulia-Facultad Experimental de Ciencias.
- Fleury, Laurent y Montserrat Conill. 2004. "Una sociología de las emociones". *Historia, Antropología y Fuentes Orales (Entre Fábula y Memoria)* 32: 99- 121.  
<http://www.jstor.org/stable/27753177>
- Fowks, Jaqueline .1996. "La identidad y lo subjetivo. Experiencia y vida en la sociología de las emociones". *Debate Feminista* 14 (octubre): 295-308.  
<http://www.jstor.org/stable/42624379>
- García, Diego. 2012. "Carta a un amigo". *Gadema: Revista informativa de la Asociación Civil Ganaderos de Machiques* 10 (15): 72.  
[http://gadema.org/formato/pdf/MACHOTE\\_GADEMA\\_final.pdf](http://gadema.org/formato/pdf/MACHOTE_GADEMA_final.pdf)
- García Márquez, Gabriel. s/f. *Crónica de una muerte anunciada*.  
<http://biblio3.url.edu.gt/Libros/cromuerte.pdf>

- Gutiérrez García, Erick. 2015. "Desafíos de la justicia indígena en Venezuela: el caso Sabino Romero". Documento de trabajo, Clacso.  
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20151123114435/3.pdf>
- Halbmayer, Ernst. 2004. "The one who feeds has the rights": Adoption and fostering of kin, affines and enemies among the Yukpa and other Carib-speaking Indians of Lowland South America". En *Cross-Cultural Approaches to Adoption*, editado por Fiona Bowie, 145-164. London y New York: Routledge.
- Hartog, Francois. (2003) 2007. Regímenes de historicidad: Presentismos y experiencias del tiempo. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Hobsbawm, Eric. 1983. *Rebeldes Primitivos*. Barcelona: Ariel.  
\_\_\_\_\_ 2001. *Bandidos*. Barcelona: Crítica.
- INE (Instituto Nacional de Estadística). 2011. "Resultados Población Indígena". Documento de trabajo.  
[www.ine.gob.ve/documentos/Demografia/CensodePoblacionyVivienda/pdf/ResultadosBasicos.pdf](http://www.ine.gob.ve/documentos/Demografia/CensodePoblacionyVivienda/pdf/ResultadosBasicos.pdf)
- Jimeno, Myriam. 2004. Crimen pasional: contribución a una antropología de las emociones. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Krzywicka, Katarzyna. 2011. "Situación jurídica de los pueblos indígenas en Venezuela. Dilemas de representación y participación". *Revista de CESLA* 14: 73-107.  
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?=243322672007>
- Korta, José María. 1996. "Ley orgánica de comunidades, pueblos y culturas indígenas". *Sic* 581 (enero-febrero): 26-27.  
[http://www.gumilla.org/biblioteca/bases/biblo/texto/SIC1996581\\_26-27.pdf](http://www.gumilla.org/biblioteca/bases/biblo/texto/SIC1996581_26-27.pdf)
- Linares Benzo, Gustavo. 1996. "La responsabilidad de los funcionarios en el período hispánico a la luz de los juicios de residencia en Venezuela".  
[http://www.ulpiano.org.ve/revistas/bases/artic/texto/RDPUB/67-68/rdpub\\_1996\\_67-68\\_5-14.pdf](http://www.ulpiano.org.ve/revistas/bases/artic/texto/RDPUB/67-68/rdpub_1996_67-68_5-14.pdf)
- Marx, Karl. (1852) 2003. *18 Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- Merleu-Ponty, Maurice. (1975) 1994. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Ediciones Península.

- Portillo, Lusbi. 2007. "Reterritorialización indígena del Estado Zulia". En *Pueblos indígenas Territorios y Demarcación*, editado por Carmen Laura Paz Reverol y Carlos Valbuena Chirinos, 85-127. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Portillo, Lusbi. 2014. "El liderazgo Yukpa y su descentralización organizativa", <https://redlatinasinfronteras.wordpress.com/2014/10/31/venezuela-el-liderazgo-yukpa-y-su-descentralizacion-organizativa/>
- Portillo, Lusbi y Sociedad Homo et Natura. 2011. "El Gobierno está moral y jurídicamente comprometido con devolverles las tierras al pueblo Yukpa". [www.aporrea.org/ddhh/a128434.html](http://www.aporrea.org/ddhh/a128434.html)
- Portillo, Lusbi y Sociedad Homo et Natura. 2013. "Sólo las madres Yukpa pueden trasladar niños, niñas y adolescentes". [www.aporrea.org/actualidad/a157858.html](http://www.aporrea.org/actualidad/a157858.html)
- Rivas Sarmiento, Rolando. 1989. "Indígenas y país. Venezuela en dos mundos. El caso de la comunidad indígena del Sirapta. Perijá-Edo Zulia". Tesis de maestría, Universidad de Los Andes.
- Ruddle, Kenneth y Johannes Wilbert. 1983. "Los Yucpa". En *Los Aborígenes de Venezuela. Volumen 2. Etnología Contemporánea*, editado por Walter Coppins, 33-124. Caracas: Fundación La Salle. Instituto Caribe de Antropología y Sociología.
- Sahlins, Marshall. (1985) 1997. *Islas de historia: La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- Sewell, William. 1990. "Three Temporalities: Toward a Sociology of the Event". Working Paper #58 (octubre). <http://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/51215/448.pdf?sequence=1>
- Simón, Fray Pedro. 1992. *Noticias históricas de Venezuela*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Smith, David G. 2004. "Thucydides' Ignorant Athenians and the Drama of the Sicilian Expedition". *Syllecta Classica* 15 (1): 33-70. [http://www.academia.edu/2363888/Thucydides\\_Ignorant\\_Athenians\\_and\\_the\\_Drama\\_of\\_the\\_Sicilian\\_Expedition](http://www.academia.edu/2363888/Thucydides_Ignorant_Athenians_and_the_Drama_of_the_Sicilian_Expedition)
- Sociedad Homo et Natura. 2008. "Una víctima Yukpa del sicariato ganadero". [www.aporrea.org/ddhh/a61056.html](http://www.aporrea.org/ddhh/a61056.html)
- Sociedad Homo et Natura. 2009. "Exigimos paz para Sabino, su familia y para todos los líderes Yukpa". [www.aporrea.org/ddhh/a87052.html](http://www.aporrea.org/ddhh/a87052.html)
- Sociedad Homo et Natura. 2011a. "Asesinar a Sabino, es la tercera fase del plan ganadero/parceleros". [www.aporrea.org/actualidad/a135600.html](http://www.aporrea.org/actualidad/a135600.html)

- Sociedad Homo et Natura. 2011b. “La defensa de Sabino”.  
[www.aporrea.org/ddhh/a116675.html](http://www.aporrea.org/ddhh/a116675.html)
- Sociedad Homo et Natura. 2011c. “Sabino y sus hijos amenazados de muerte por parceleros invasores del territorio Yukpa”. [www.aporrea.org/ddhh/a134635.html](http://www.aporrea.org/ddhh/a134635.html)
- Sociedad Homo et Natura. 2011d. “Aún la vida de Sabino y su familia corren peligro”.  
[www.aporrea.org/ddhh/a134794.html](http://www.aporrea.org/ddhh/a134794.html)
- Sociedad Homo et Natura. 2012a. “Hay que capturar a Sabino a como dé lugar”.  
<http://venezuelaoriginaria.blogspot.com/2012/10/hay-que-capturar-sabino-como-de-lugar.html>
- Sociedad Homo et Natura. 2012b. “Los ganaderos siguen matando Yukpa”.  
[www.aporrea.org/ddhh/a141989.html](http://www.aporrea.org/ddhh/a141989.html)
- Tillet, Aime .2013. “Venezuela”. En *El Mundo Indígena* 2013, compilado por Cæcilie Mikkelsen, 118-129. Copenhague: IGWIA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas).  
<http://www.fondoindigena.org/drupal/sites/default/files/field/doc/EI%20Mundo%20Ind%C3%ADgena%202013.pdf>
- Timmermann López, Feddy. 2015. “Miedo, emoción e historeografía”. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*. 1 (19): 159-177.  
[http://www.rhistoria.usach.cl/sites/historia/files/rhsm\\_1\\_2015\\_art\\_7\\_timmermann\\_0.pdf](http://www.rhistoria.usach.cl/sites/historia/files/rhsm_1_2015_art_7_timmermann_0.pdf)
- Turner, Victor. s/f. “Hidalgo: la historia como drama social”. Traducido por Leif Korsbaek. Fotocopia.  
 \_\_\_\_\_ (1955) 1996. *Schism and Continuity in an African Society: A Study of a Ndembu Village Life*. Oxford: Berg.  
 \_\_\_\_\_ 1974. “Drama sociales y metáforas rituales”. Traducido por Carlos Reynoso.  
<http://carlosreynoso.com.ar/archivos/turner-dramas-sociales.pdf>  
 \_\_\_\_\_ 1980. “Social Dramas and Stories about Them” *Critical Inquiry*, 7 (1): 141-168.  
<http://www.jstor.org/stable/1343180>  
 \_\_\_\_\_ 1985. *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience*. Editado por Edith L. B. Turner. Tucson: The University of Arizona Press.  
 \_\_\_\_\_ 2008. *Dramas, campos e metáforas: Ação simbólica na sociedade humana*. Río de Janeiro: Editora da Universidade Federal Fluminense.



- Vegamian, P. Félix María de. 1972. *Los Ángeles del Tucuco 1945-1970*. Maracaibo: Litografía Lorenzo.
- Viveiros de Castro Cavalcanti, María Laura. 2007. *Drama social: notas sobre um tema de Victor Turner*. *Cuadernos de campo* 16: 127-137.
- Weber, Max. (1922) 2002. *Economía y sociedad*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Whitehead, Neil. 2013. *Histories and historicities in Amazonia*. Lincoln; London: University of Nebraska Press.

## **Entrevistas**

- GRM11F16CH Guillermina Romero Martínez realizada el 11 de febrero de 2016 en Chaktapa.
- SRM12F16CH Sabinito Romero Martínez el 12 de febrero de 2016 en Chaktapa.
- SRM15F16CH Sabinito Romero Martínez realizada el 15 de febrero de 2016 en Chaktapa.
- LP8F16MCBO Lusbi Portillo el 8 de febrero de 2016 en Maracaibo.
- IRM15F16CH Isidro Romero Martínez realizada el 15 de febrero de 2016 en Chaktapa
- LBV2F16M Luis Bastidas Valecillos el 02 de febrero de 2016 en Mérida.
- IRM20F16CH Isidro Romero Martínez el 20 de febrero de 2016 en Chaktapa.
- CF6M16K Carmen Fernández el 6 de marzo de 2016 en Ku'xe.
- SRM13F16CH Sabinito Romero Martínez realizada el 13 de febrero de 2016 en Chaktapa.
- SRM23F16CH Sabinito Romero Martínez el 23 de febrero de 2016 en Chaktapa.
- GRM15F16CH Guillermina Romero Martínez realizada el 15 de febrero de 2016 en Chaktapa
- LM19MC Lucía Martínez realizada el 19 de mayo de 2016 en Caracas.
- VA2F16M Vladimir Aguilar el 02 de febrero de 2016 en Mérida
- GRM13F16CH Guillermina Romero Martínez realizada el 13 de febrero de 2016 en Chaktapa.
- JM6M16K Jesús Méndez el 6 de marzo de 2016 en Ku'xe.
- ZFS16M16MCBO Zaidy Fernández Soto el 16 de marzo de 2016 en Maracaibo.
- SRM27F16CH Sabinito Romero Martínez el 27 de febrero de 2016 en Chaktapa.