

Por: Pablo Andrés  
Martínez Silva\*

Fotografías: Pablo Andrés  
Martínez Silva

Palabras clave: Amazonia,  
Vaupés, indígenas del Vaupés,  
cubeos, Querarí

Key words: Amazonia, Vaupés,  
Vaupés indigenous groups,  
cubeos, Querarí

# LA GENTE DEL RÍO QUERARÍ: UNA APROXIMACIÓN<sup>1</sup>

**Resumen:** El río Querarí, ubicado en la zona norte del departamento del Vaupés, en Colombia, es una de las áreas menos exploradas desde un punto de vista antropológico. Allí habitan cerca de mil quinientas personas que se auto reconocen como cubeos en su mayoría, siendo un segmento muy amplio parte del *sib yuremawa*. Por su localización, características geográficas y sociodemográficas, esta región cumple un importante papel en el intercambio comercial, religioso y simbólico, que ha sido pasado por alto por los investigadores que se han ocupado del denominado “complejo socio-cultural del Vaupés”. Este texto se acerca al Querarí a partir de la revisión de la escasa documentación existente, la etnografía y entrevista etnográfica recogida por el autor durante varios años en el Vaupés. Se esbozan representaciones por unos “otros” territoriales y etnográficos, así como el “nosotros” de la gente del río Querarí.

**Abstract:** The River Querarí, in the northern part of Colombia’s Vaupés province, is one of the least explored areas, from an anthropological point of view. About one thousand five hundred people live there, most of whom call themselves Cubeos, a very broad segment of the *sib yuremawa*. Because of its location and its geographical and socio-demographic characteristics, this region plays an important role in commercial, religious and symbolic exchanges, but has been overlooked by researchers, who have preferred to concern themselves with the so-called “Vaupés socio-cultural complex”. This text looks at the Querarí region through a review of the scanty documentation that exists, ethnography, and ethnographic interviews conducted by the author over the course of various years in the Vaupés region. Representations by some ethnographic “others” in the region are outlined, as well as by “us”, namely people from the River Querarí region.

---

\* Médico Cirujano de la U. Nacional de Colombia y Especialista en Economía y Magíster en Antropología Social de la U. de Los Andes. Sinergias Alianzas Estratégicas para la Salud y el Desarrollo Social, <mailto:pmartinez@sinergiasong.org>

1. Una versión preliminar de este texto conforma la primera parte de “Los espíritus, las maldades y los blancos: salud-enfermedad en el río Querarí”, trabajo de grado para el título de Magíster en Antropología Social de la U. de Los Andes, dirigido por Carlos Alberto Uribe Tobón y evaluado por Roberto Pineda y Roberto Suárez.

## Preámbulo

Ubicado en un inconmensurable mar verde que ocasionalmente se irrumpe por pequeñas elevaciones rocosas, Mitú recuerda algunos caseríos ribereños de la región Caribe. La pista aérea del Aeropuerto Alberto León Bentley es la columna vertebral junto a la cual se disponen conjuntos desordenados de casas entre pequeñas calles de tierra, que en la temporada de lluvias se transforman en barrizales.

Para el año 2002, año en que empezaron mis viajes por el territorio<sup>2</sup>, la capital del departamento del Vaupés iniciaba un proceso de modernización en tres frentes: la pavimentación de las calles, la preocupación por dotar de luz permanente el casco urbano y el afán por mejorar el acueducto, cuya bocatoma ubicada sobre un caño a unos cuantos minutos del casco urbano era escenario de confrontación entre el Ejército y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia. Desde entonces, observo cómo cambia: los árboles han ido desapareciendo, las calles pavimentadas se han vuelto comunes, el comercio se incrementa y una avanzada de colonos han dado nueva vida a lo que antes constituía un caserío.

Al igual que otros municipios, Mitú cuenta con una plaza central rodeada por las autoridades civiles y eclesiásticas. Frente a la alcaldía se ubica la gobernación y a un lado el Vicariato Apostólico con su respectiva iglesia. Al otro extremo se encuentra el puerto fluvial. Tanto la alcaldía como la gobernación son construcciones recientes. El Vicariato en cambio, es una bella construcción de la década de los cuarenta que rememora los “barrancones”, estaciones o centros de explotación de caucho, maderas, pieles, o más recientemente, coca.

---

2. La presencia del autor en el territorio ha sido como funcionario del sector salud en los campos asistenciales y administrativos, y posterior a 2008, como consultor y asesor técnico mediante Organizaciones No Gubernamentales.

*El Vaupés es considerado el “departamento indígena de Colombia”, ya que una proporción cercana al 70% de la población es reconocida y se auto-reconoce como indígena.*

Este sector constituye, junto al comercio del sitio llamado San Victorino, el eje del municipio. En los fines de semana se convierte en el lugar de abastecimiento de indígenas y colonos, ya que a él se acercan los habitantes ribereños ofreciendo los productos cultivables o accesibles a territorios selváticos. Así, el comercio está basado en los derivados de la yuca brava, las variadas cosechas anuales, el pescado, las carnes de animales de monte y la chicha, indispensable para la vida indígena.

El Vaupés es considerado el “departamento indígena de Colombia”, ya que una proporción cercana al 70% de la población es reconocida y se auto-reconoce como indígena perteneciente a los diversos pueblos de la región. El restante corresponde a colonos, considerados de modo general como blancos por los indígenas, los cuales se ocupan principalmente de funciones administrativas o de proveer de mercancías e insumos a los tres núcleos urbanos del departamento: Mitú, Carurú y Taraira. Entre éstos se cuenta población de diferentes rincones del país que laboran en diferentes instituciones, programas y proyectos que tienen como objetivo integrar este territorio al Estado.

El carácter étnico del Vaupés lo ha hecho un territorio propicio para el trabajo de campo y la producción antropológica, en la cual destacan algunas monografías ya consideradas clásicas para la región amazónica. Después de un primer momento, enmarcado en los denominados “estudios de área” e influenciados por la antropología cultural norteamericana, la investigación etnológica se movió hacia la búsqueda de regularidades en la estructura, funcionamiento y comportamientos de los diferentes pueblos y grupos indígenas del territorio. Apelando a enfoques diversos, múltiples autores que trabajan con distintos grupos y pueblos van encontrando una serie de elementos comunes, los cuales van construyendo la imagen del “complejo sociocultural del Vaupés”<sup>3</sup>: un particular sistema de relacionamiento

---

3. La aparición de las obras de Goldman (1968) y Reichel-Dolmatoff (1968) podría considerarse el hito fundacional de este momento.

entre pueblos lingüísticamente diferentes con un parentesco común basado en una narración mítica central, el cual se complementa con una extensa variedad de rituales y simbolismos que reglamentan los comportamientos de entre hombres y mujeres, entre grupos y pueblos, así como entre seres humanos y un medio selvático agreste.

A esta imagen de “complejo sociocultural” dominante en la producción antropológica durante cuatro décadas es posible hacerle dos observaciones. La primera de ellas, es que la imagen delimita a la población de un territorio específico circunscrito por dos grandes ríos, el Vaupés y el Apaporis, en el cual se realizó la mayor parte de investigaciones, con excepción notable de Goldman (1968). En esta construcción están ausentes elementos correspondientes a las áreas de los ríos Cuduyarí, Querarí, Isana y Papunahua, que pueden ser relevantes para tener una auténtica mirada de un “complejo”. La otra observación es producto de la lectura de dicha producción, la cual constituye una representación aparentemente estática, una instantánea detenida en el tiempo, que impide ver las dinámicas históricas de integración de estos grupos y pueblos a un escenario regional, nacional y global, en las cuales se dan intensas transformaciones individuales y colectivas.

En la actualidad, acorde con Cayón (2013), se pueden identificar dos grandes tendencias de investigación, las cuales hacen una extensión crítica de la producción característica del “complejo sociocultural”. Una de ellas, de énfasis en lo cotidiano, se pregunta por la construcción de personas, identidades y agencias étnicas, a la luz de explorar las transformaciones en la convivencia y ritualidad que fundan la socialidad al interior de los pueblos.

La otra, siguiendo la pregunta por las regularidades, indaga por esta misma construcción en las relaciones sociales, la exteriorización y sus mediaciones, de un pueblo o grupo con otros y el nosotros producto de la relación con unos otros que pueden ser humanos (la integración a lo regional, nacional y global) o no humanos (las relaciones con el ambiente selvático).



**Fig. 1.** Baile ceremonial del Dabucurí en comunidad de Santa Lucía. Departamento del Vaupés.

Cuando en 2003 inicié mi familiarización con el río Querarí<sup>4</sup> y su gente, me llamó la atención la ausencia etnográfica del área, la cual solo era enunciada en las monografías revisadas en su momento, paralela a la integración de su gente en lo regional, nacional y global. Estas relaciones se evidencian en las representaciones que otros habitantes del Vaupés tienen sobre ellos, en las descripciones – una representación más – que un otro con mirada etnográfica puede dar sobre el territorio, así como en la manera que ellos se representan a partir de su historia oral.

Ese mismo año tuve la oportunidad de recorrer de cabecera a desembocadura el río y conocer sus asentamientos y su gente. En aquel momento se decía que “se encontraba abandonado”, ya que en los años previos no había sido recorrido sistemáticamente por ningún equipo de salud, como el del que yo haría parte. Esporádicas visitas de diferentes programas daban el panorama de lo que allí sucedía.

En los días previos a la partida la preocupación era logística. Se hacían cálculos del combustible requerido en el desplazamiento, no solo del motor fuera de borda sino de la planta eléctrica que se utilizaría, se establecían tiempos para cada asentamiento según los últimos censos y se solicitaban los medicamentos de mayor utilidad, entre otros.

Paralelamente se revisaba la información disponible y se contactaba a los capitanes, autoridades tradicionales de los asentamientos, quienes recomendaban la embarcación y la mejor forma de navegar, ya que la parte alta del río no sobrepasa los diez metros de ancho.

En este tiempo, poco más de treinta días, tuve la oportunidad de comentar con indígenas y blancos sus representaciones sobre el Querarí y su gente.

---

4. Hago uso de la escritura Querarí en función de ser la más aceptada en la actualidad tanto por la población como por algunos investigadores, frente a Quiriri de Wallace o Kerari de Coudreau (Cabrera, 2002).

# Representaciones

## El Querarí entre nos

Los comentarios de mis primeros interlocutores eran poco halagadores. El primero de ellos provenía de un funcionario de salud, quien se refería a la zona en términos que afectaban a los que pensábamos recorrerla:

Normalmente ningún equipo de salud que recorre esa zona termina completo. Siempre pasa algo, o se pelean o se ponen como locos o qué se yo (Funcionario de salud no indígena, 2003).

*El problema no radicaba en la región o en la población de la misma, sino en aquellos encargados de recorrerla.*

Este comentario señalaba que el problema no radicaba en la región o en la población de la misma, sino en aquellos encargados de recorrerla. Llamaba la atención el término “locos”, muy asociado a la idea de “desorden”, la cual podría indicarnos continuidad con la idea de la higiene de los siglos XVII y XVIII que se refería a la locura como “transmisible” y que hoy podríamos llamar como “contagiosa”. ¿Sería posible que algo así aconteciera en este sector?

Más allá de este comentario, dado por un “blanco” que trabajaba en el casco urbano y nunca había visitado el territorio, los comentarios que más orientaron las primeras representaciones sobre la región fueron aquellas dadas por los indígenas. Algunos de mis conocidos al momento de interrogarlos sobre el Querarí atinaban a decir:

Cuidado que la gente de allá es muy mala, le hace daño y le roban todas las cosas. Esa zona es de *maldadosos* (Indígena tukano asentado en Mitú, 2003).

La referencia al robo de los bienes materiales, lo cual acontece en cualquier otro lugar del mundo, no llamó la atención, como sí lo hizo la referencia a los “maldadosos”, término asociado

al de “mezquinar”. La maldad, referencia a los juicios de bien y mal, el daño como efecto de la acción del mal y el “mezquinar”, que nos pone en el plano de la envidia, son alusiones en la región del Vaupés que nos encaminan a batallas chamánicas, disputas étnicas relatadas por infinidad de monografías, historias que presentan de fondo la envidia o el deseo de subyugar esa envidia y en este punto nos permiten recordar a Taussig y su referencia a ésta como un “conocimiento social implícito”:

Muy a menudo en el Putumayo, al escuchar a la gente en casa de un curandero mientras habla de la vida y sus problemas, tengo la impresión de que la sensibilidad a la envidia es tan omnipresente y tan necesaria como el aire que respiramos (Taussig, 2002: 473).

Pero, ¿cuál es el origen de la envidia?

Siguiendo la calle que conduce del hospital a San Victorino, antes de la esquina conocida como Caldo Parado, se abre un salón en cuyo interior se reúne los miércoles y sábados parte de la población. El salón, de paredes azuladas decoradas con extractos del Nuevo Testamento replicados en letras de colores, cuenta con un pequeño atril en el cual los pastores hacen el llamado a seguir el ejemplo de Jesucristo, siendo un punto de reunión de las iglesias evangélicas o protestantes presentes en la región desde mediados del siglo XX. Ubicado allí, encontré a otra indígena, evangélica en este caso, quien preguntó por mi destino. Al comentarle que partía para el Querarí me sonrió y habló maravillas de la región y su gente. Ante las disonancias de los comentarios, ambos referidos por indígenas, surgieron inquietudes.

La presencia de la Iglesia católica en Mitú se manifiesta, como ya lo indiqué, con el Vicariato Apostólico y su respectiva iglesia. Esta iglesia, La Inmaculada, en su interior alberga una sencilla nave, al fondo de la cual se observa un mural donde una figura prototípica de Jesucristo

entabla dialogo con dos indígenas ataviados por el *guayuco*, tejido en corteza para la protección de los genitales, una clásica representación de lo primitivo. El escenario del encuentro es la selva ecuatorial, resaltando un jaguar y una anaconda, y un cielo azulado que irrumpe con una ventana al cosmos, la vía láctea, que se pierde con la cúpula de la iglesia.

El mural es una sobreposición simbólica del cristianismo, el primitivismo, el complejo chamánico, la interpretación cosmológica y los mitos de origen. Un conjunto que habla del avance misionero por las tierras de la Anaconda, que a los ojos de occidente acompaña la noción promovida por la fe mormona, la cual predica una segunda vuelta de Jesucristo a tierra americana. Un *collage* que puede ser interpretado de múltiples formas por el observador.

El fin de semana previo a la partida, desayunando en las populares casetas de San Victorino, decidí continuar mi indagación sobre el Querarí con los comensales que compartían mesa. La respuesta de ellos refería al comentario de “maldadosos”, idea que predominaba en el amplio espectro de los interrogados, argumentando los elementos comunes: las referencias a daños y robos.

Rodeando estas casetas populares me dirigí al puerto principal. Desde allí se divisa una estatua de la Virgen de La Inmaculada sobre una base de cemento, justo a la mitad del río Vaupés. Observando esta imagen y recordando el salón y su atril, así como el mural de la iglesia, creí encontrar una alternativa interpretativa: el Querarí considerado como un “fortín evangélico” debido a la temprana actividad de la Misión Nuevas Tribus a la cabeza de Sophie Müller, central en la historia del territorio, lo cual me indicaba una divergencia frente al papel de La Inmaculada a mitad del río.

Mientras feligreses católicos salían de la iglesia y se dirigían a San Victorino a beber chicha para apaciguar el calor ecuatorial del mediodía, pensaba en el conflicto religioso entre católicos y protestantes. El juego de la diferencia, el juego de la alteridad.



## ¿Solo algo religioso?

Pero las cosas no terminaban aquí. Otro conocido, quien se había desempeñado como enfermero en el puesto de salud del asentamiento de Tapurucuara, central en el Querarí, al saber de mi destino e interpretaciones, atinó a decir:

Yo no sé si eso es verdaderamente importante. Allá se come buen pescado y se baila lo más de bueno. Allá se pasa bueno. Aproveche (Funcionario de salud no indígena, 2003).

Ante este comentario, que parece “sin sabor antropológico”, pude ver un segundo elemento, que más tarde se corroboró. Éste lo constituye la referencia a “comer buen pescado”, ya que los ríos del Vaupés han sido llamados “ríos de hambre” por su escaso contenido de especies animales. Efectivamente, hablando con vendedores de pescado pude comprobar cómo el Querarí abastece de pescado muqueado, modo de conservación usando el humo de leña, a la ciudad de Mitú. De igual manera era afamada su carne de monte y las especies vegetales que allí se daban, lo que constituía una despensa regional y un eslabón importante en la red de intercambios del noroccidente amazónico.

En conjunto con los elementos religioso y productivo, pronto aparecería un tercero que constituyó un elemento central: el componente étnico del territorio. La región del Querarí se encuentra referida de manera secundaria en las monografías relacionadas con el Vaupés. En la revisión de la bibliografía no aparece un solo documento específico, y la única información detallaba una población de etnia cubeo<sup>5</sup>, considerados “menores” por los cubeo del río Cuduiarí

---

5. Hago uso del término cubeo, empleado actualmente por la población, siguiendo la obra de Goldman (1968), y no de Cobbéo o Cobeus, empleado por Coudreau o Wallace respectivamente (Cabrera, 2002).

y representados por Goldman (1968) en su obra clásica sobre esta etnia o tribu.

Sobre esta triada de representaciones del Querarí y su gente, la religiosa, la productiva y la étnica, a cuál más generadora de alteridad, habría que contraponer la del autor y la de ellos.

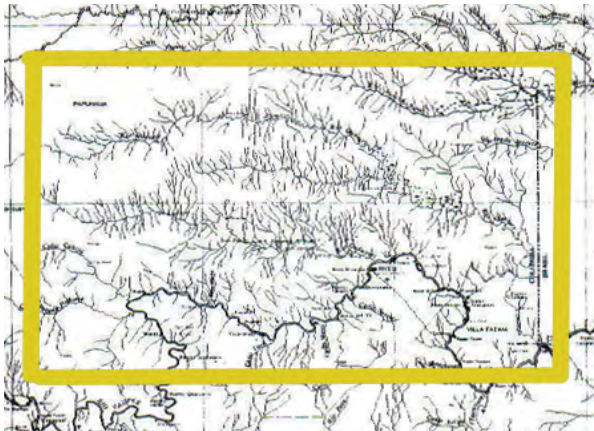
## Descripciones

### Paisaje

La zona del río Querarí se ubica en una vasta extensión que limita en su cabecera con las sabanas del municipio de Carurú al occidente, con el corregimiento de Papunaua al norte, con los ríos Isana – Suruby al oriente y con el río Cuduiarí al sur. Desde el aire, serpentea la espesa selva de norte a sur y de oriente a occidente para desembocar al río Vaupés en la frontera con Brasil, donde se ubica el puesto militar de Montenegro que señala el hito internacional. Este río nace en el cerro de Juansoco y en su descenso recibe las aguas claras y oscuras de caños y riachuelos, entre los que se destacan los caños Cupiachú, Pirabotón y Carurú, los cuales son importantes referentes geográficos para la población.

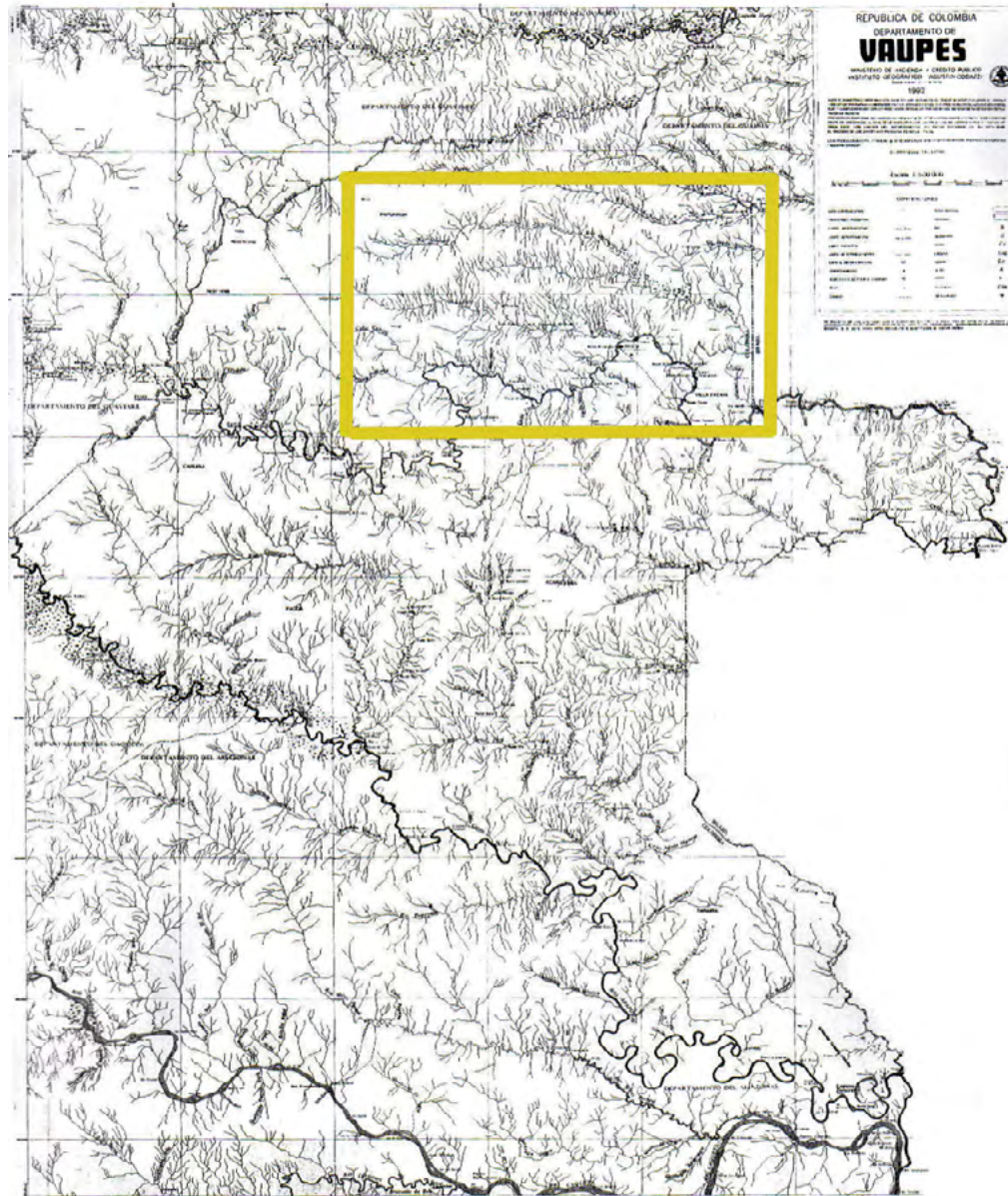
A diferencia de otros ríos de la región que se caracterizan por la presencia de raudales en su trayecto, el Querarí solo presenta unos pocos cerca a la desembocadura, *Yaburú*, lo cual permite su navegación hasta el asentamiento de Puerto Tolima. Sin embargo, en el periodo comprendido entre diciembre y febrero, “verano” en la selva ecuatorial, el río descende varios metros y emergen largas playas de arena blanquecina fina, lo que imposibilita el recorrido de embarcaciones con motor fuera de borda y obliga al uso de pequeñas canoas.

El territorio recorrido por sus aguas de color café presenta características disímiles para sus pobladores, quienes hablan de la existencia de un alto y un bajo Querarí. El primero de



**Fig. 2.** Detalle, Mapa No. 1. Departamento del Vaupés. Área del Querarí. Fuente: Instituto Geográfico Agustín Codazzi.

**Mapa No. 1.** Departamento del Vaupés. Área del Querarí.  
Fuente: Instituto Geográfico Agustín Codazzi.



*El territorio recorrido por sus aguas de color café presenta características disímiles para sus pobladores, quienes hablan de la existencia de un alto y un bajo Querarí.*

ellos se caracteriza por ser un territorio plano, sabana selvática, que comunica con los ríos Isana y Papunahua. El segundo, ubicado río abajo del asentamiento de Tapurucua, se caracteriza por el afloramiento de elevaciones rocosas de mediano tamaño, correspondientes al escudo guyanés, que en parte del recorrido asumen la apariencia de un pequeño cañón. Esta diferenciación en el paisaje también se utiliza como referente administrativo y político, e incluso social, étnico y religioso por sus habitantes.

Desde el punto de vista climático, la zona presenta el comportamiento de la selva húmeda ecuatorial, con alta pluviosidad la mayor parte del año, intercalado por breves períodos secos, asociados a las heladas conocidas como *arú* en los meses de junio a julio, y un verano extenso desde los últimos días del mes de noviembre hasta el mes de febrero. Para la población, cada período se subdivide en intervalos que son nombrados según el comportamiento de cosechas, la presencia de especies animales y/o la posición de ciertas estrellas<sup>6</sup>. Estas condiciones han presentado variaciones en los últimos años, las cuales son sentidas y referidas por la población.

El territorio se encuentra atravesado por caminos o varadores que permiten la comunicación con otras cuencas fluviales y conforman la ruta de transporte más utilizada. Éstos llevan a los ríos Papunaua –cerca de la cabecera–, Isana –justo a mitad del trayecto–, Cuduiarí –por la parte alta e intermedia– y Vaupés por la parte intermedia y baja. Muchos de estos son inundables en temporadas de invierno lo que los hace intransitables.

---

6. A esta organización espacio-temporal se le ha dado el nombre de Calendario Ecológico Tradicional.

## Asentamientos

En los márgenes del río aparecen claros donde se ubican veinticinco asentamientos, tres de ellos con población flotante que varían en organización y tamaño. Algunos no sobrepasan la decena de habitantes, mientras otros, como Tapurucua, la superan ampliamente. Dos asentamientos se encuentran sobre afluentes del río Querarí: uno en el caño Pirabotón llamado Laguna de Emaús y otro en Caño Azul de este mismo nombre.

Los asentamientos, llamados también comunidades, presentan formas diferentes de utilización del espacio. Algunos ubican las pequeñas construcciones domésticas siguiendo los trayectos de las pistas de aterrizaje de las avionetas, como en Bocoa y Pacú. Otros presentan una ubicación cuadrangular y limitan un claro central utilizado frecuentemente como cancha de fútbol, como en Santa Rita y Santa María. La mayoría presenta una enorme variabilidad, siendo Tapurucua el más heterogéneo, pues se encuentra fragmentado en cinco “barrios” limitados por pequeños caños y puentes que los comunican, pero cada uno de estos con un ordenamiento diferente.

El Vaupés es reconocido en la literatura etnográfica como el territorio de las malocas, unidades de vivienda familiar ampliada que suplen las necesidades sociales y rituales de la población. El Querarí constituye una excepción, ya que éstas han sido remplazadas por unidades domésticas y el establecimiento de “casetas comunales”, construidas en tabla y techo de zinc, donde se realizan separadamente dichas funciones. Éstas no son habitables, pero constituyen punto de encuentro cotidiano para hombres, mujeres y niños.

Las unidades domésticas familiares presentan variabilidad, pero comparten la división del espacio entre dormitorio y cocina. En algunos asentamientos los dormitorios constituyen construcciones cuadrangulares elevadas entre cincuenta centímetros y un metro del suelo, las cuales están hechas en tabla y tejas de zinc acanalado que permiten la recolección de agua en enormes tanques plásticos.



Este tipo de construcción ha sido implementado en los últimos años por los planes de desarrollo y mejoramiento de vivienda que coordinan el gobierno municipal y departamental. Detrás de esta construcción, se encuentra otra más pequeña hecha en corteza de madera y techo en fibra de *caraná*, especie de palma, en la cual se ubica el fogón, cumpliendo las funciones de cocina.

En ocasiones, ésta sirve de dormitorio para los visitantes del asentamiento o de las personas mayores. En verano el techo de zinc eleva la temperatura de los dormitorios, por lo cual se duerme en la cocina, lugar más fresco y ventilado. Otros asentamientos, como Tawapozo, laguna de Emaús y el “barrio” centro de Tapurucuara conservan unidades domésticas construidas en barro. Éstas, al parecer originarias del área de lengua arawak de los ríos Isana y Papunaua y recubiertas con pintura de origen vegetal, dividen el dormitorio de otros espacios más “occidentalizados”, con función de sala, pero separando la cocina en una construcción diferente.

La cocina generalmente cuenta con la presencia de un comedor de madera, o en su defecto de banquitos con función de silla, utilizados en el consumo de alimentos. Los fogones son de barro y sobre ellos se coloca el *budare*, platón de barro cocido, utilizado en la preparación de la torta de *casabe*. A unos pocos pasos se encuentra otro fogón, sostenido por tres bases, donde reposan las ollas de aluminio que contienen la *quiñapira*, con la cual se moja el *casabe* o se acompañan las comidas. A una altura aproximada de un metro se encuentra una parrilla de madera que cuelga del techo, el *yerao*, donde se colocan los alimentos que se deben ahumar para prolongar su conservación. Otros utensilios como los *matafrío* o *tipiti*, para exprimir la masa de yuca amarga, o el *balay*, cernidor tejido en fibras naturales, complementan la ornamentación.

En el dormitorio reposan las herramientas del trabajo diario. En él se encuentran las hamacas colgadas (según el número de habitantes), la ropa, algunos textos donde destacan las Biblias en versiones cubeo y/o español en las familias evangélicas, machetes, escopetas, anzuelos, varas de pesca, linternas y otras mercancías occidentales de amplio valor de uso.

La caseta comunal es una construcción rectangular semejante a las unidades domésticas, pero ésta no se eleva del suelo. En ocasiones, la estructura imita las bases de las malocas y su separación de espacios, lo que permite adaptarla a un contexto ritual en celebraciones.

Rodeando la caseta, diversas tablas funcionan como asientos donde normalmente se reúne la población para discutir los asuntos cotidianos, o en los asentamientos evangélicos compartir el desayuno o *mingao*. De igual manera, la caseta cuenta con su respectivo tanque de agua lluvia, el cual es utilizado para la limpieza de los utensilios de cocina.

Otras construcciones ocupan puestos de importancia en la panorámica de los asentamientos. Es el caso de las escuelas rurales en uso o desuso (algunas de ellas con internados), las unidades básicas de promoción y atención de la salud, igualmente en uso o desuso, y las construcciones con funciones religiosas. Tanto las escuelas como las unidades básicas imitan las construcciones antes señaladas, diferenciándose en tamaño y división de los espacios según uso. Por el contrario, las construcciones religiosas van desde imitaciones de casetas comunales hasta iglesias en barro, donde destacan la iglesia evangélica de laguna de Emaús y la capilla de Santa Lucía, ambas con su respectivo horario de actividades<sup>7</sup>.

---

7. En el caso de las iglesias evangélicas las actividades constan de reuniones semanales organizadas por el pastor del asentamiento, una “Santa Cena” mensual realizada en conjunto con otros asentamientos y semestralmente las “Conferencias”. En el caso de las iglesias católicas, la actividad central recibe el nombre de “Sagrada escritura”, la cual consiste en la lectura de los textos correspondientes al domingo canónico, con comentarios del catequista. En Tapurucuara, donde hacen presencia pastores y el sacerdote, algunos cultos se realizan en horarios cruzados.



## Lo social y lo lingüístico

La población del Querarí utiliza el cubeo, una lengua clasificada dentro de la familia Tukano Oriental, y se reconocen como parte de este grupo algunos clanes o *sibs*<sup>8</sup>. Como ha sido descrito por varios autores, el pueblo cubeo constituye una excepción al sistema social multilingüístico de la región, caracterizado en la literatura como “complejo sociocultural”. Así, éstos son de preferencia endogámica, donde:

Un conjunto de clanes - por su descendencia común de una anaconda ancestral, dispuestos en proximidad geográfica de acuerdo con el lugar originario de antepasados cuyo orden de nacimiento establece jerarquía - se considera unidad exogámica, que intercambia mujeres con otros conjuntos de clanes ordenados de manera similar, y todos sus miembros se consideran incluidos bajo una misma unidad sociocultural, vagamente definida por una unidad de lengua, de descendencia y de costumbres (Correa, 1987: 116).

Una parte de la población se reconoce como *sib yuremawa*<sup>9</sup>, *djuremawa* para Goldman (1998), el cual identifica su origen en territorios de la familia lingüística Arawak, asimilados por los cubeo propiamente dichos, pero con diferencias en el modo de establecer alianzas matrimoniales.

---

8. “El *sib* cubeo es un grupo de descendencia unilineal, cuyos miembros se consideran como descendientes de antepasados comunes pero que no pueden establecer una verdadera relación genealógica. Los *sibs* son denominados, normalmente localizados, exogámicos, patrilineales y patrilocales. Están unidos en fratrías exogámicas no denominadas, dentro de las cuales ocupan un orden de rango que expresa la secuencia en la que surgieron durante su primera aparición mítica” (Goldman, 1968: 117).

9. He optado por utilizar el nombre *sib yuremawa* siguiendo el trabajo de uno de sus miembros (Valencia, s.f.).

*La población del Querarí utiliza el cubeo, una lengua clasificada dentro de la familia Tukano Oriental, y se reconocen como parte de este grupo algunos clanes o sibs de preferencia endogámica.*

**Fig. 3.** Baile ceremonial del Dabucurí en comunidad de Santa Lucía. Departamento del Vaupés.



Contrario a los *cubeo* propiamente dichos, el *sib yuremawa*, que Goldman identifica como parte de la fraternía III a partir de su trabajo con los *bahukiwa* (Goldman, 1968: 137) y procedentes de la región del río Aiari según Koch-Grumberg (1995) y Nimuendajü (1950), establece alianzas con pueblos lingüísticamente diferentes, con preferencia hacia los *curripaco*, *guanano* y otros *sib cubeo*, lo cual presenta un uso flexible de la noción de *exogamia*<sup>10</sup>.

---

10. Pese a existir una conceptualización del “otro” lingüístico, es evidente la existencia de otros elementos que definen la alteridad. Algunos de ellos se señalarán en este trabajo.

*Una parte de la población se reconoce como sib yuremawa, el cual identifica su origen en territorios de la familia lingüística Arawak, quienes han sido asimilados por los cubeo propiamente dichos, pero con diferencias en el modo de establecer alianzas matrimoniales y un uso flexible de la noción de exogamia.*

Durante el recorrido, en los asentamientos *yuremawa* del bajo Querarí era común encontrar familias compuestas por mujeres curripaco, e incluso la estancia de mujeres solteras de pueblos procedentes del Brasil, las cuales buscaban establecerse como pareja de los hombres de la región.

Por último, la región presenta núcleos familiares de otros grupos étnicos, los cuales han llegado como resultado de las dinámicas históricas locales. Entre ellos se pueden destacar los núcleos familiares siriano y carapana en Bocoa, el sáliva en Ñupana y el arapazo en Cerro Betania.

En la actualidad la población utiliza nombres y apellidos de origen castellano. Éstos han servido como diferenciadores, no solo de los *sibs*, sino de las relaciones jerárquicas existentes entre los miembros de cada uno de ellos. Así, los *yuremawa* presentan apellidos como Valencia, Rodríguez, Córdoba y Villa; mientras otros, de relación más estrecha con los cubeo del río Cuduyarí, utilizan el Martínez, Hernández y Triana. Gracias a estos, es posible establecer los lazos de parentesco y establecer genealogías de un asentamiento, e incluso proyectar la estructura de la zona<sup>11</sup>.

## Lo político

La región del río Querarí –Caño Pirabotón hace parte del área rural del municipio de Mitú en el contexto político-administrativo y constituye una inspección de policía llamada Tapurucuará. El territorio que la conforma se sobrepone al Gran Resguardo Indígena del Vaupés, creado mediante Resolución 086 de 27 de julio de 1982.

---

11. Parte de los apuntes del trabajo de campo lo constituyen estos “árboles genealógicos” o “estructuras de parentesco”. Sin embargo, por la intención de este texto no serán utilizados.

*El territorio del Vaupés se encuentra fragmentado por innumerables caños y ríos, en los cuales se asientan los pueblos de la región. Esta organización espacial se basa en el mito de origen compartido de ascenso de la Anaconda-canoa, en la cual venían las primeras personas.*

El territorio del Vaupés se encuentra fragmentado por innumerables caños y ríos, en los cuales se asientan los pueblos de la región. Esta organización espacial, que difiere del ordenamiento territorial del Estado, se basa en el mito de origen compartido de ascenso de la Anaconda-canoa, en la cual venían las primeras personas. Durante el ascenso de oriente a occidente de los ríos Negro y Vaupés, estas primeras personas fueron desembarcando en hitos geográficos, identificados por petroglifos y raudales, que permitieron una delimitación del territorio correspondiente a cada pueblo así como una determinación de parentesco entre estos. Esta asociación repercutió en el posterior estudio por parte de antropólogos y antropólogas, quienes avanzaron en las dos diferentes tendencias de estudio desde los lugares específicos de territorio y pueblo, lugar común en la producción etnográfica del Vaupés.

El Querarí se encuentra ausente en la narración del ascenso de la Anaconda-canoa, por lo cual se podría afirmar que la gente ha ocupado el territorio en tiempos de hombres y mujeres. Tal vez por esto mismo presenta una ruptura con el patrón tradicional de distribución de los asentamientos de desembocadura a cabecera acorde con la jerarquía del *sib*, tal como es enunciada por Goldman (1968) para los cubeo del río Cuduyarí, así como por varios autores para otros pueblos del Vaupés. Ambos hechos constituyen la manifestación de algunas de las dificultades centrales por las que pasa el proceso organizativo de este territorio.

Apoyados por la Prefectura Apostólica de Mitú, y siguiendo el ejemplo de los grupos indígenas del Cauca, en la década de 1970 se conformó el Consejo Regional Indígena del Vaupés CRIVA<sup>12</sup>, el cual conglomeraba representantes de los pueblos del departamento. Para faci-

---

12. El nacimiento del CRIVA se encuentra ligado al enfrentamiento entre misiones protestantes y católicas, siendo las últimas las que apoyaron su nacimiento amparados en fundamentos de la teología de la liberación (Stöll, 1985). Desde su nacimiento, su discurso ha cambiado notablemente, en el que destaca el papel del ocultamiento de las relaciones exo y endogámicas, las cuales conllevan un orden jerárquico, para dar paso a

litar su funcionamiento, se regionalizó según grupo, territorio o río principal y nacieron las organizaciones zonales, donde se estipuló la creación de la Unión Indígena del río Querarí UNIQ. En los noventa, a partir del cambio constitucional que permitió un nuevo ordenamiento territorial, la UNIQ desarrolló la primera fase hacia su constitución como Entidad Territorial Indígena, consistente en la elaboración de los Planes de Vida<sup>13</sup>.

Este cambio de las organizaciones zonales a Entidades Territoriales Indígenas, a medida que se fortalecieron, llevó a la fragmentación del CRIVA, lo que permitió que algunas zonales suscritas al mismo se hayan independizado y transformado en Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas AATI. Como respuesta, los antiguos miembros del CRIVA resolvieron la transformación del mismo hacia una AATI, llamada AATICRIVA, lo que ha conllevado un cambio en su discurso político.

Pese a múltiples esfuerzos, la UNIQ sigue siendo una organización en proceso de fortalecimiento, no exenta de dificultades que surgen de elementos enunciados en esta descripción. El primero de ellos, mencionado líneas atrás, tiene que ver con el hecho de ser un territorio ausente de la narración mítica, lo cual lo hace un territorio ocupado siguiendo otras lógicas o patrones. Es así como encontramos asentamientos de la parte alta del río Querarí, por ejemplo Santa Rita, que se consideran miembros del *sib yuremawa*, por lo cual tienen relaciones de afinidad con los de la parte baja, como Santa Lucía o Santa María. En asentamientos como

---

un discurso de “hermandad” procedente del discurso indigenista andino (Jackson, 1995b).

13. Los Planes de Vida, o Planes Integrales de Vida, son instrumentos desarrollados normativamente en la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial y constituyen la pieza central en el establecimiento de las Entidades Territoriales Indígenas, uno de los elementos de discusión y movilización social por parte de los diferentes grupos indígenas en Colombia (Rojas, 2002).

Tapurucuara una parte importante de individuos se reconoce como parte del *sib hehenawa*, uno de los jerárquicamente más altos del Cuduyarí, que sin embargo en el Querarí están asentados en una zona de menor rango al que les correspondería.

Esta ocupación territorial, desorganizada según patrones jerárquicos, se acompaña de las disputas por el liderazgo de la organización, ya que no existen claridades que son funcionales para otros pueblos de la región. Así, constantemente se enfrentan de manera política líderes de las partes altas y bajas con aquellos asentados en Tapurucuara, asentamiento que funciona como centro de las instituciones religiosas y del Estado.

Finalmente, la diferencia religiosa entre la población en virtud de la práctica del catolicismo o el protestantismo otorga otra dificultad a la consolidación de la organización. Asentamientos, *sibs* y práctica religiosa constituyen una tríada que entrecruza las discusiones sobre la dirección que debería tomar la organización, los liderazgos que deberían ejecutar los proyectos de interés para el territorio y las formas de participación de la población.

A esta lectura política zonal o de río debe sumarse la lectura política de cada asentamiento, los cuales cuentan con sus respectivos cuadros de autoridad. De manera resumida podemos hablar de capitanes, presidentes de Junta de Acción Comunal, autoridades religiosas, personal educativo y otros. El capitán constituye la máxima autoridad y es representativa en las reuniones de líderes zonales. Esta Figura ha sido elaborada como continuidad de la idea de una autoridad tradicional indígena, que parece más un modelo occidental de participación política que ha sido apropiado por los indígenas. De aquí se desprende que en muchas ocasiones se deslegitime en los asentamientos la voz de éstos, lo que ha llevado a una transformación del perfil de estas autoridades. Así, cada vez es más frecuente en los capitanes su juventud y estudios secundarios, ya que se espera de ellos el diálogo con las autoridades municipales, en pro de los subsidios y beneficios de los programas estatales.

El presidente de la Junta de Acción Comunal es el resultado burocrático de los mecanismos de participación orientados a la institucionalización colectiva en los años setenta. El papel de esta Figura, un poco ambiguo, obedece a una autoridad organizativa encargada de la planeación y liderazgo de los trabajos comunitarios y festivos. Su poder de representación es bajo, pero en lo municipal dicho cargo abre las puertas de algunas instituciones.

Las otras categorías varían según los asentamientos. En asentamientos protestantes destacan autoridades religiosas como pastores y conferencistas. En los católicos se encuentran algunos catequistas, formados en la comunidad de Misioneros Javerianos de Yarumal, que sin embargo no ocupan un papel tan relevante en la cotidianidad como los primeros.

Donde hacen presencia organismos de educación o salud, el personal que se desempeña en estas áreas ocupa un papel intermedio. En asentamientos se encuentran comités de actividades, e incluso de género, los cuales cuentan con un potencial organizativo de eventos, como es el caso de las “semanas deportivas” que requieren compleja logística y búsqueda de recursos.

Como se puede ver, el poder en el asentamiento se distribuye en diversas Figuras, donde aumentan o disminuyen sus potencialidades según la discusión. Casi todas las Figuras en que se articula la participación política de la población son el resultado de los procesos de integración al Estado y los indígenas han visto en ellos la manera de acceder a una serie de beneficios.

## Educación

**Fig. 4.** Niños cubeos jugando bajo la lluvia, comunidad de Bocoa. Departamento del Vaupés.



Muchos de los cambios en los perfiles de autoridad en los pueblos indígenas se relacionan con la adquisición de educación occidental, la cual se logra en escuelas e internados del territorio. En el Querarí han funcionado escuelas en los asentamientos de Bocoa, Puerto Lleras y Santa María, las cuales ofrecían hasta el tercer y cuarto año básico. Un internado en Pacú ofrecía hasta tercer año de secundaria, y el Colegio Departamental de Tapurucuará, que también cuenta con internado, va hasta el cuarto año de secundaria con proyección de ampliarse hasta el sexto.

La existencia de estas instituciones modifica la vida cotidiana y la configuración social de los asentamientos. En el caso de las pequeñas escuelas, más que la institución, es el docente quien constituye un elemento transformador de la vida cotidiana, quien al igual de los promotores de salud, ha permitido dar continuidad a los modelos económicos existentes en el territorio al



*Un hecho asociado especialmente a los internados es el papel de estas instituciones como escenario de vínculos y formación de alianzas matrimoniales, ya que la conglomeración de la población joven lo facilita.*

ser punto intermedio entre el trueque y el capital (Hugh-Jones, 1988)<sup>14</sup>. Los internados producen un impacto mayor ya que movilizan población, que en Tapurucuará llega a ser cien personas. Además, una serie de actividades con los padres de familia genera un desplazamiento periódico con alteraciones importantes de las actividades propias.

Un hecho asociado especialmente a los internados, a juicio del autor, es el papel de estas instituciones como escenario de vínculos y formación de alianzas matrimoniales, ya que la conglomeración de la población joven lo facilita. Como ha sido descrito en las monografías mayores del territorio, el paso a la pubertad, que involucra la menarquia femenina y el desarrollo de caracteres sexuales secundarios masculinos, constituye el ingreso a la vida social adulta, lo que se acompaña de elaborados actos rituales (Hugh-Jones, 1979; 1983). Esta entrada a la vida adulta se debe comprender no únicamente como madurez biológica sino también social, lo que hace necesario y posible el intercambio matrimonial como forma de garantizar los modelos de reproducción social donde descansa lo colectivo.

Escuelas e internados, con sus espacios de interacción social, se pueden concebir desde la mirada indígena como espacios rituales, en los cuales hombres y mujeres buscan pareja e inician

---

14. Desde comienzos del siglo XX coexisten en el Vaupés tres modelos económicos: el modelo de autoabastecimiento, propio del indígena; el modelo del capital vía el endeude, frecuente durante las bonanzas extractivas o ciclos del territorio; y el modelo de servicios, donde aparecen profesores y otros técnicos para servir de mediadores entre los dos modelos (Garcés, 1968). En el trabajo referenciado, el autor realiza un seguimiento a las continuidades y discontinuidades entre el sistema del trueque, derivado del modelo de autoabastecimiento, hasta el sistema de comercio representado en la compra y venta de mercancías, más cercano al endeude. Derivado de este trabajo, se puede concluir que lejos de sistemas enfrentados existen unos grados de continuidad, donde valores de uso y valores de cambio se transforman continuamente según referentes culturales.

su socialización, y de ahí la importancia dada a la educación en parte de los asentamientos del Querarí. De alguna manera, estas instituciones son concebidas como un espacio que suple la ritualidad, lo cual permite la perpetuación de elementos de construcción de identidad y agencia, asunto que debe ser profundizado con investigaciones posteriores.

## Salud

Durante un tiempo, la infraestructura en el Querarí constaba de cinco unidades básicas de promoción, cada una de ellas con habitantes del territorio que ejercían funciones de promotor de salud, y un puesto de salud, a cargo de un auxiliar de enfermería, igualmente indígena. Esta infraestructura de salud contaba con medicamentos esenciales, camillas, consultorios e instrumentos de diagnóstico clínico básico, tales como fonendoscopio, tensiómetro, termómetro, entre otros. Algunas de ellas contaban con embarcación y motor fuera de borda, lo que permitía la facilidad del traslado de pacientes y las visitas de seguimiento a los enfermos. Ante la ausencia de éstos, lo promotores realizan sus visitas en embarcaciones a remo, desplazamientos que en ocasiones pueden tomar entre cuatro y seis horas.

Debemos destacar que la infraestructura de salud era la única que contaba con radioteléfonos para uso de la población. Éstos ponían en contacto a la población entre asentamientos y de éstos con Mitú, la capital del departamento, por lo cual se podría afirmar que en las localidades donde existía la infraestructura de salud se estaba informando constantemente de los acontecimientos del territorio. Desafortunadamente en los últimos años, por diversos motivos, dicha infraestructura ha desaparecido.

Desde el punto de vista del cuidado de la salud tradicional, en el río Querarí se reconocía la existencia de dos *payés*, ubicados uno en la parte alta del río, en el asentamiento de Bocoa, y otro en la parte baja, en el asentamiento de Villa María. Éstos se caracterizaban por un

profundo conocimiento de los relatos de origen de las personas, los animales y los objetos animados de la selva, a través de los cuales podían comunicarse con sus respectivos dueños e interceder para garantizar la protección de individuos o colectivos previo a la realización de una actividad, para intervenir sobre un individuo o colectivo que afronta una situación de riesgo por no contar con protección previa o para curar o revertir el daño producido por los dueños a éstos. Para la realización de estas actividades, el *payé* suele hacer uso de algunas sustancias narcóticas o alucinógenas, donde destaca el *Banisteriopsis sp*, las cuales facilitan la comunicación (Reichel-Dolmatoff, 1978).

Junto a los *payés*, se identifican un número pequeño de “rezadores”, habitualmente conocedores de algunos relatos de origen, especialmente de lo que desde una perspectiva occidental podríamos llamar enfermedades. Éstos habitualmente tienen alguna relación de parentesco con los *payés*, motivo por el cual conocen estos relatos, sin embargo no han optado por el camino de formación de éstos y habitualmente aplican su conocimiento en su círculo familiar.

Finalmente, se encuentra una gama importante de lo que se conoce en el Querarí como *kumús*. Con esta denominación la población identifica una serie de individuos con amplio conocimiento de la herbolaria selvática, que va de la mano con algunas técnicas de conjuro o rezo para retirar la enfermedad, el cual puede ir acompañado de un conocimiento menor de la medicina occidental. Este uso de la denominación *kumú* difiere de la empleada en territorios como el Pirá Paraná, donde ésta identifica a un tipo de *payé* dueño de maloca, que además de tener a su cargo la organización de ciertos bailes es consultado para la curación de individuos y el tratamiento de los aspectos dietarios (Hugh-Jones, 1979).



**Fig. 5.** Petroglifo en raudal de caño tributario del río Querarí. Departamento del Vaupés.

## Historia

### La vida antes del contacto

Los población del Querarí, a semejanza de los habitantes del “complejo socio-cultural” del Vaupés, reconocen su origen en tiempos inmemoriales en la historia mítica del ascenso de la Anaconda a partir del lugar llamado Laguna de Leche, siguiendo el curso de los ríos Negro y Vaupés y efectuando la entrega de territorios a los diversos grupos étnicos<sup>15</sup>. Un segundo momento, más específico a la parte que nos ocupa, se relaciona con la presencia del héroe mítico Kuwai, quién constantemente se recuerda gracias a las formaciones rocosas en mitad de la selva que se identifican como hábitat de este personaje<sup>16</sup>.

El desplazamiento mítico de la Anaconda ha sido correlacionado históricamente con las migraciones en el territorio, las cuales permitieron la generación de ordenes étnicos clasificatorios oscilantes, fenómenos repetitivos de fisión y fusión étnica, acompañados de asimilación étnica, social y cultural, ejemplificados en la dinámica de *sibs* o grupos lingüísticos. Refiriéndose al territorio, señala Reichel-Dolmatoff:

<sup>15.</sup> Podemos señalar que existen diferentes versiones de la historia-mito según cada grupo y su posición jerárquica frente a otros grupos o *sibs* del mismo. Indudablemente, en ella existe la necesidad de resaltar la alteridad ante los ojos de los egos.

<sup>16.</sup> Al igual que el anterior, las historias de Kuwai, héroe mítico compartido en el universo cubeo y curripaco, difieren entre los grupos como manera de señalar su ancestralidad. En ocasiones se crean genealogías, donde se usan nociones como “hermanos mayores” procedentes de territorios foráneos a la Amazonía (Valencia, s.f.).

In the Vaupés territory, they (the Tukano) first established contact with local sedentary Arawakan groups from whom they acquired manioc cultivation. After some initial conjugal unions with nomadic Makú bands, the Tukano began intermarry with Arawakan population. After overcoming their hostility and slow process of change from uxoriocal residence and matriliney to virilocal residence and patriliney, the Tukanoan groups assimilated and displaced most of the local Arawakans and established Tukonoan dominance in much of the Vaupés territory (Reichel-Dolmatoff, 1997: 18)<sup>17</sup>.

En este contexto migratorio general se destaca una primera imposición de usos y costumbres, como el sedentarismo y el cultivo de la yuca brava, *Manihot* sp, a la cual le sigue el tránsito hacia una nueva organización social, el *sib*, y la imposición lingüística al asimilado. Es así como los habitantes del Querarí destacan que su ubicación actual no constituye su territorio original. Comentando respecto a futuros viajes, Ramón Córdoba, *yuremawa* de Santa Rita, me transmitía su deseo por conocer su territorio de origen, que ubicaba en la región arawak del Brasil:

A mí Mitú no me gusta, si yo quisiera viajar, viajaría al *Aiari*. Allá es el origen de nosotros. Nosotros venimos de allá. Y la familia de nosotros se encuentra en ese río, por eso yo quiero conocerlo (*Yuremawa* de Santa Rita, 2003) .

---

17. “En el territorio del Vaupés, ellos (los tukano) establecieron relaciones inicialmente con los grupos sedentarios arawak, de los cuáles adquirieron el cultivo de mandioca (yuca brava). Después de algunas uniones conyugales con las bandas nómadas makú, los tukano comenzaron a establecer relaciones maritales con la población arawak. Luego de una serie de hostilidades y un lento proceso de cambio de la uxurolocalidad y matrilinealidad hacia la virilocalidad y patrilinealidad, los grupos tukano se asimilaron y desplazaron algunos de los grupos locales arawaks, y establecieron la dominación en buena parte del territorio del Vaupés”. Traducción por el autor.

A pesar de vivir en el alto Querarí, Ramón tiene presente su parentesco con los del bajo Querarí, a quienes considera “mayores”. Este problema de orden clasificatorio, de diferenciación y asimilación étnica y lingüística en el caso del *sib yuremawa*, ha sido señalado por Simón Valencia (s.f.). Él, un indígena procedente del asentamiento de Puerto Tolima, donde se encuentran los llamados “mayores” del *sib*, ha escrito:

Antiguamente el idioma del grupo étnico *yuremawa* fue el *inkachá*, que se trata de un idioma emparentado con el curripaco y el baniwa, es decir de la familia lingüística Arawak, con quienes establecieron relaciones exogámicas... Los *yuremawa* poco a poco fueron saliendo de la selva, se asentaron en el río Querarí y establecieron alianzas exogámicas con los grupos *hehenawa* y *biowa* de habla *pamie* (cubeo). Con la relación exogámica... adoptaron muchos elementos culturales, entre ellos la lengua *pamie*. En este proceso se presenta el fenómeno de asimilación lingüística que obedece a la necesidad de los hombres *yuremawa* de comunicarse con sus mujeres, quienes a su vez en los procesos de socialización enseñaron a sus hijos el *pamie*, entrando en desuso el *inkachá* (Valencia, s.f.: 17).

Este argumento podría sustentar las observaciones de Koch-Grümbert, quien identificó procesos migratorios de los *kaua* del Aiari, los cuales emigraron al Querarí y regresaron al parecer por una disputa con los cubeo del Cuduiarí. Esto hace pensar en un conflicto perpetuado y en hostilidades citadas por varios autores<sup>18</sup>, que podrían manifestarse en la actualidad, du-

---

18. El tema de “hostilidades” entre grupos amazónicos ha sido objeto de debate en las últimas décadas a partir de la crítica a la obra de Napoleón Chagnon, quién favoreció la representación de la violencia como elemento socio-cultural de los grupos del área (Chagnon, 1968). Ferguson ha señalado que la representación violenta atribuida a los nativos amazónicos no debe dibujarse como rasgo de los mismos, ya que mu-

rante un largo periodo entre habitantes del Querarí, que “inicialmente eran arawaks”, y los cubeo (Koch-Grümborg, 1995).

Estas transiciones de fusión y fisión en algún momento constituyeron un verdadero conflicto. La voz Querarí, que traduce literalmente “río de mierda”, para los actuales habitantes “era el olor que expelía el río por la cantidad de muertos flotando en sus aguas”. En los alrededores del asentamiento de Puerto Lleras, Virgilio, indígena cubeo y mayor de la comunidad de Puerto Lleras, pudo mostrarme en el 2003 un foso de dos metros de profundidad cubierto por la maleza donde aún se encuentran vestigios de estacas afiladas, sistema de defensa de una antigua maloca. Goldman describió este sistema en el Cuduiarí:

En el pasado reciente, hace no más de una generación o dos, la zona interior de la comunidad estaba separada, en realidad virtualmente aislada, de las chagras de mandioca por un foso de tres metros de profundidad con estacas puntiaguadas. Tres troncos de árboles cruzaban sus acantiladas paredes para servir como angostas sendas para las mujeres (Goldman, 1968: 40).

Virgilio, cercano a los cuarenta años, lo relata dos generaciones atrás, es decir comienzos del siglo XX, lo cual apoyaría las hipótesis de una oleada migratoria, propuesta por Goldman (1968) y apoyada en las informaciones de Nimuendajü (1950) y Koch-Grumborg (1995), en la cual se produjeron estos enfrentamientos.

---

chos conflictos datan del periodo histórico correspondiente al inicio del contacto con occidente (Ferguson, 1990). En esta línea crítica respecto a la noción de “hostilidad nativa” deben citarse los trabajos encargados de desacreditar dicha representación (Taussig, 2002; Ramírez, 1997).

Este pasado es confuso y contradictorio ante la ausencia documental y la escasa población mayor del territorio. Sin embargo, al entablar conversación con la población actual, ella no reconoce su pertenencia ni su origen en el territorio, a diferencia de lo acontecido en otros territorios del Vaupés. Esto apoya la hipótesis del Querarí como zona de transición entre complejos culturales, donde una población continuamente desplazada, extraña en tierra extraña, solo recientemente ha podido estabilizarse.

Es de éstas, de las recientemente establecidas, de las cuáles poseemos mejor información.

### **El contacto y las bonanzas extractivas**

Las referencias al Querarí encontradas en la literatura nos llevan a relacionar el contacto de sus habitantes con las expediciones de reconocimiento lusitano-brasileras que ascendieron por el río Negro hasta llegar al Vaupés a partir del siglo XVIII (Hugh-Jones, 1981), donde probablemente observaron la desembocadura del Querarí. La creación de la provincia de Amazonas, y la elevación a la categoría de ciudad de Manaus hacia mediados del siglo XIX, llevó al nombramiento de fray Gregorio José María de Bene como vicario de la región del alto río Negro, quién ascendió desde Sao Gabriel y estableció las misiones de Cuerari, Macaquinha y Macurigaraparaná (Correa, 1996: 29). La primera de ellas parecería corresponder a la ubicación del actual puesto fronterizo de Montenegro, en la desembocadura del Querarí.

En su narración de viajes, Alfred Rusell Wallace hace referencia a los raudales ubicados en el territorio de la desembocadura del Querarí, lo que hace suponer que nunca ascendió por el río. Sin embargo, en los informes finales donde relaciona las poblaciones visitadas durante sus viajes, señala la existencia de algunos grupos en la región del “Quiriri” (Wallace, 1992).



**Fig. 6.** Mujer extrayendo el jugo de pupuña, comunidad de Tapurucuara. Departamento del Vaupés.



Mejores referencias son las de Koch-Grümbert en su diario de viajes por la región. Este autor es quien señala las posibles relaciones entre los grupos que habitaban la región del bajo Querarí con los de la región del Aiari. Refiriéndose a los habitantes de la primera señala:

Está poblado por grupos a quienes sus vecinos, los blancos, agrupan bajo el único nombre de Baniwa, y que hablaban originalmente dialectos arauak. Fueron subyugados por los kobéua invasores y adoptaron las lenguas de los vencedores. Sus parientes más cercanos son los káua-maúlliени del alto Aiary, hecho que yo ya había establecido con anterioridad (Koch-Grümbert, 1995: 68).

Este autor resalta la “mala fama” de estos indígenas por su agresividad frente a los comerciantes blancos y señala una interesante referencia a un supuesto recorrido por el Querarí realizado por Stradelli, que desafortunadamente no ha sido posible consultar.

*Debemos destacar la integración de la región en el contexto del “primer ciclo del caucho” durante las primeras décadas del siglo XX.*

Debemos destacar la integración de la región en el contexto del “primer ciclo del caucho” durante las primeras décadas del siglo XX. La referencia al “Kerari” puesta en labios de Clemente Silva, personaje en *La vorágine* de José Eustasio Rivera (1983), un “rumbero” experimentado<sup>19</sup> quien es atrapado por capataces de su patrón en una trocha que conduce del Querarí al Isana, constituye una de estas evidencias. Este argumento literario podría apoyarse en la relación conflictiva entre caucheros colombianos y brasileiros en territorio fronterizo, como deja ver el oficio del corregidor en el río Vaupés, Horacio Benjumea, en el año de 1922:

Mitú; mayo 11 de 1922 – Señores brasileiros. Ríos Cuduyarí y Kerary - Para los fines legales pongo en conocimiento a ustedes que el Gobierno prohíbe terminantemente la extracción de las gomas, de los bosques nacionales sin el debido permiso que tienen que solicitarlo en Bogotá al señor Ministro de Agricultura y Comercio (Citado en Cabrera, 2002: 133).

A pesar de estas manifestaciones de soberanía, la presencia brasileira seguía siendo constante en la década de los treinta. Hacia finales del año de 1932, Federico Augusto Rondón, quien llegaría a ser director del Servicio de Protección al Indio – SPI – del Brasil, recorrió durante diez y ocho días el Querarí, elaborando un censo poblacional en el que se registró una población de mil indígenas (Rondón, 1945).

---

19. El término “rumbero”, utilizado en la obra de Rivera en el contexto del primer ciclo del caucho, hacía referencia a aquellos encargados de abrir rutas para la explotación y el transporte del producto. Estos “rumbo”, trazados por estos personajes, constituyen el antecedente de los “varadores”, caminos interfluviales, de actual uso en el territorio.

Las generaciones recientes, con las cuales pude entablar conversación, refieren su integración a los ciclos extractivos a partir de los viajes pioneros realizados por un europeo, alemán o húngaro según cada informante, quien acompañado por indígenas recorrió el río hasta su nacimiento en busca de recursos para la explotación. Juanico y Bernardo, quienes hicieron parte de este grupo, recuerdan el desenlace de la historia en el cerro de Juansoco, lugar sagrado que aún causa temor en parte de los habitantes:

Nosotros le decíamos que no tomara ni comiera nada de este cerro porque era malo, es *maldadoso*, pero él no hizo caso y tomaba y comía de todo. Y nos decía que tomáramos y comiéramos sin miedo, que no pasaba nada. Algunas horas después se empezó a sentir malo, se enfermó, tocó que lo recogiera una avioneta porque se iba a morir. Yo creo que se murió pues no volvió más (Indígenas cubeos, mayor de la comunidad de Santa Rita y mayor de la comunidad de Pacú respectivamente, 2003).

Su nombre y su muerte aún son un misterio. Pero la causa de ésta sí tiene algunas explicaciones. Juanico explica que el lugar se encuentra “embrujaado” por los espíritus de los dueños de las cosas de la selva; pero para Faustino, su hijo, la causa se encuentra en que ese cerro “tiene mucho mineral”, ya que en el Querarí, complementa, “hay mucha riqueza parecida a la de Taraira”<sup>20</sup>.

---

20. Taraira, actualmente un municipio, se encuentra ubicado sobre el caño del mismo nombre, en territorio fronterizo con Brasil, cerca al río Apaporis. Durante la década de 1980 éste presentó un importante crecimiento debido al encuentro, casi azaroso, con una veta de extracción aurífera conocida como Cerro Rojo. Fue tal la fama que adquirió dicho asentamiento, que llegó a tener una población mayor que Mitú, y el Banco de la República incluso pensó en abrir una sucursal en el poblado (Correa, 2000). La historia de Taraira es una historia aún por contar, entre las múltiples historias de la colonización en la Amazonia.

Para Roque, en Puerto Asís, el “segundo ciclo del caucho”, aquel que se prolongó hasta finales de los setenta y se transformó con el *boom* de la coca, trae muy buenos recuerdos de su juventud. Él conoció en Mitú a quien llegó a ser su patrón:

Era paisa, y vino conmigo atravesando la trocha que hay desde el Cuduyarí con un motor fuera de borda, unas herramientas y otras cosas. Aquí, donde está Puerto Asís, funcionó la cauchería llamada Capibara, y la casa en la cual vivo, era la casa de él, que me la dejó cuando el negocio se puso malo y se tuvo que ir (Indígena cubeo, capitán de la comunidad de Puerto Asís para la fecha, 2003).

Esta segunda bonanza fue muy beneficiosa para los habitantes del territorio, tanto así que en este periodo se produce la entrada de algunos de los núcleos extranjeros que residen en el territorio. Algunos de ellos, tanto habitantes del territorio como foráneos recién llegados, no solo trabajaron, e incluso administraron, dichos puestos caucheros, sino que pudieron viajar a regiones tan alejadas como los ríos Paca y Apaporís a ejercer su labor.

No muy lejos de Tapurucuara, el Querarí presenta un tramo recto, una excepción en su curso, que ha sido denominado por los habitantes “la pista”. Este tramo de aproximadamente ochocientos metros, era el lugar de aterrizaje de hidroaviones, los conocidos Yunker o Catalina, que participaron en la recolección del caucho y facilitaron el acceso de la población a las mercancías necesarias.

Arriba de Bocoa, existían otros puestos de cauchería. Uno de ellos, *Macuana*, fue el lugar donde Gonzalo y Pablo trabajaron varios años. Cuando el caucho dejó de ser productivo, sus patrones, al parecer provenientes del altiplano cundiboyacense, se dedicaron al cultivo de coca, el cual aportó medios de comunicación como radioteléfonos y pistas de aterrizaje donde semana a semana llegaba mercancía para el intercambio. A comienzos de los ochenta, los patrones debieron abandonarlo, al parecer por un enfrentamiento entre mandamás

de la región. Gonzalo y Pablo se quedaron un tiempo con sus familias administrando los cultivos y negociando con otros pequeños comerciantes, pero cuando se prologó la espera, decidieron descender para estar cerca a otros asentamientos.

Andrés, uno de los primeros indígenas capacitados como promotor de salud, recuerda cómo en la parte alta del río, más allá de donde se ubica Bocoa, existían tres o cuatro asentamientos asociados a la explotación de caucho y de coca hacia comienzos de los años ochenta, los cuales empezaron a tener problemas, probablemente relacionados con el establecimiento de controles rígidos sobre el procesamiento y el comercio de la cocaína después del año 1983 (Correa, 1996). Esto llevó a una disminución en la población, parte de la cual migró a otras regiones como el alto río Vaupés, donde continuó la bonanza cocalera durante el final del siglo XX.

### Iglesia, misiones y otros demonios

*La evangelización y la “salvación de las almas” han repercutido directamente entre los habitantes del Querarí, lo que constituyó un hecho histórico que marcará su particular relación con el mundo occidental.*

La evangelización y la “salvación de las almas” han repercutido directamente entre los habitantes del Querarí, lo que constituyó un hecho histórico que marcará su particular relación con el mundo occidental. Hacia mediados de la década del cuarenta, en el territorio comprendido actualmente por los departamentos del Vaupés, Guaviare y Guainía, se encontraban dos misiones evangelizadoras protestantes: la Worldwide Evangelization Crusade y la New Tribes Mission. La primera, de muy limitada acción, duró poco tiempo. Por el contrario, la segunda ocupa un papel fundamental en la historia del Querarí, en especial una misionera: Sophie Müller (Cabrera, 2007 y 2016).

Durante la década de 1940 ella inició su misión evangelizadora en los territorios de los curripaco y los baniwa que habitan el río Isana en la frontera entre Brasil y Colombia, los cuales tienen una constante comunicación con los del río Querarí:

No final da década de 1940, Sophia Müller, uma missionária evangélica norteamericana da Missão Novas Tribas (MNT), iniciou a evangelização dos Kuripako na Colômbia, estendendo esse trabalho entre os Baniwa do Içana em 1949 e 1950. Pelo menos no início, a conversão dos Baniwa ao evangelismo tinha todos os sinais de um movimento milenarista. Com suas mensagens anticatólicas e pregando a redenção e o fim dos sofrimentos, converteu vários grupos indígenas do Içana. Muitos Baniwa consideravam a Müller como uma messias, vinham de todos os lados para ouvir a sua pregação e converter-se à nova fé (Federación de Organizaciones Indígenas del Río Negro FOIRN, 2000: 97)<sup>21</sup>.

Curiosamente, los indígenas de esta región de la Amazonia, en especial los de familia lingüística Arawak, han sido dados a los movimientos mesiánicos, los cuales remontan a la historia de Venancio Cristo en la década de 1850 (Hugh-Jones, 1981; Brown, 1991). En el caso de Müller<sup>22</sup>, su impacto es atribuido a que su llegada fue precedida por una epidemia de sarampión, lo que de alguna manera le valió ser recibida como “enviada del cielo” por parte de los grupos indígenas de la región:

---

21. “A final de la década de 1940, Sofía Müller, una misionera evangélica norteamericana de la Misión Nuevas Tribas, inició la evangelización de los Kurripako en Colombia, extendiendo este trabajo entre los Baniwa del Isana en 1949 y 1950. En el inicio, la conversión de los Baniwa al evangelio tenía todas las señas de un movimiento milenarista. Con sus mensajes anticatólicos, y predicando la redención y el fin de los sufrimientos, convirtió los grupos indígenas del Isana. Muchos Baniwa consideraban a Müller como una mesías, venían de todos lados para oír su predicación y se convertían a la nueva fe”. Traducción por el autor.

22. La naturaleza mesiánica de la acción de Sophie Müller es discutida en Roza Pabón (2010).

A juzgar por el relato de sus primeras conversiones masivas, su reputación mesiánica pan-tribal nació de un movimiento anti-brujería. Bajo la dirección de Müller, los primeros conversos curripaco tiraron al río sus bolsos de objetos sagrados, destrozaron con hachas las canoas donde preparaban su cerveza casera y, como temían la hechicería de sus vecinos, la llevaron a la próxima aldea para dar a los culpables un severo sermón. Sucedió así en aldea tras aldea, dijo Müller; flotillas de canoas la seguían de una a la otra, y los hechiceros curripaco se convirtieron en los ancianos de la nueva iglesia (Stöll; 1985: 252).

El éxito de esta evangelización, narrado por Sofía Müller, según lo retoman los misioneros católicos, se debe a múltiples factores:

Se estableció en una zona hasta donde no podía llegar la influencia de los misioneros católicos; logró entrarse hasta el alma del indígena, traduciéndoles apartes de la Biblia y cantos religiosos en su lengua; se armó de un buen equipo de catequistas indígenas que casi constantemente están recorriendo los ríos y permanecen en cada *maloka* hasta que los moradores aprendan a realizar solos un sencillo culto. Así cada tarde se reúnen a cantar himnos religiosos y a leer algún capítulo del Santo Evangelio o de otro libro del Nuevo Testamento. Para excluir la influencia de los misioneros católicos se dio a la tarea de desacreditarlos y aún se encuentran indígenas que al ver un sacerdote sienten tal temor como si se encontraran con el enemigo malo (Müller, 1952 citada en Prefectura Apostólica de Mitú, 1965: 13).

Apoyada por los indígenas que mantenían relación con el Querarí e implementando su particular metodología, descrita en *Jungle methods* (Müller, 1960), hacia finales de la década del cincuenta y comienzos de los sesenta, Müller inicia la evangelización en este territorio. El éxito de la metodología, apoyado en el interés por algunas mercancías que utilizaba como objeto

de intercambio, pudo establecer sencillos “cultos”, acompañados de una buena dosis de teatralidad que los mismos indígenas de la Amazonia le habían otorgado.

Hablando de estos años, Emilio, habitante de Puerto Lleras, recordaba su llegada:

Venía acompañada de un hombre largo, flaco, mono, blanco. Más alto que usted. Ella se bañaba vestida. El solo se bañaba una vez al día y no se quitaba una ropa blanca que tenía. Ella nos reunía a todos en la mañana, comíamos y nos ponía a rezar. Hablaba mucho de Jesucristo. Yo le pregunté a ella donde estaba Jesucristo y me señaló al flaco. Ese no comía, no tomaba nada de lo de nosotros (Indígena cubeo, mayor de la comunidad de Puerto Lleras, 2003).

El impacto fue enorme, y curiosamente mayor en los asentamientos de población cubeo del alto Querarí. Estos personajes, junto a otros menos recordados, lograron la “salvación de las almas” de la población y transformaron el Querarí en un fortín donde no se toleraba la Iglesia católica. Tapurucuara se convirtió en punto de referencia de la geografía evangélica de la Amazonia, e incluso persisten asentamientos completamente evangélicos, como es el caso de Laguna de Emaús en el caño Pirabotón, que cuenta con un hermoso templo de techo de palma, donde jóvenes entonan los himnos de alabanza en cubeo acompañados de guitarras y los jueves y sábados en la noche se ofrece un sermón por los educados para pastores. El Nuevo Testamento se lee versículo por versículo durante todo el año, en las horas del *mingao* o desayuno tradicional.

Los que no se convirtieron o abandonaron esta práctica han asumido que son católicos, más por diferenciación que por considerarse creyentes, lo cual da un carácter dual a buena parte de los asentamientos, donde algunos conflictos tienen un carácter religioso, y en muchos casos, es esta rivalidad la que da funcionalidad a los asentamientos. En Puerto Lleras, por ejemplo, las casas se ubican en filas separadas por una cancha de fútbol; una fila se encuentra habitada por evangélicos, la otra por católicos. Ambos grupos se turnan la caseta comunal para realizar las



actividades de su religión. Sin embargo, católicos y evangélicos se entrelazan étnicamente, por lo cual se han construido alianzas que hacen funcional el asentamiento. Tapurucuará presenta una configuración semejante, pero es una población mucho más grande, de cerca de 457 habitantes, de los cuales 300 o más se consideran evangélicos y el restante católicos. Antes, como ya comenté, éste constituía el asentamiento protestante más importante de la región, pero en los últimos años la recepción ha cambiado con la presencia constante de sacerdotes.

## Estado: educación, salud y desarrollo

*El Estado ha entrado tardíamente al Querarí debido a la ubicación geográfica del territorio, su carácter limítrofe entre complejos culturales y fronteras nacionales, la presencia de los explotadores del caucho y la coca y la presencia de New Tribes Mission.*

Derivado de lo anterior, podemos destacar algunas razones por las cuales el Estado ha entrado tardíamente al Querarí. La ubicación geográfica del territorio, su carácter limítrofe entre complejos culturales y fronteras nacionales relatado en las relaciones entre brasileros y colombianos, la presencia de los explotadores del caucho y la coca, verdaderas autoridades regionales durante parte del siglo XX, al igual que la presencia de New Tribes Mission, son hechos históricos que han permitido construir una particular relación con las ideas de “progreso” y “desarrollo”.

Si se debe destacar alguno, indudablemente la empresa evangelizadora podría ser la columna vertebral para entender este aspecto. La presencia de la Iglesia católica en el Vaupés, la cual se hace intensiva en la primera mitad del siglo XX, ejercía funciones mediadoras del Estado como resultado del Concordato de 1887. Sobre los territorios del río Papurí y de Mitú las misiones católicas iniciaron procesos educativos orientados, además del fuerte sentido religioso, al aprendizaje del conocimiento occidental y práctico en agricultura, carpintería y ganadería para los hombres y de costura para las mujeres (Cabrera, 2002).



**Fig. 4.** Niña indígena cubeo de la comunidad de Tapurucuara. Departamento del Vaupés.

El caso del Querarí constituye una muestra del grado de variación cultural, incluso en la relación con occidente. Al ser un territorio evangélico, los proyectos de construcción de escuelas y colegios se iniciaron tardíamente y se consolidaron con el apoyo de los Fondos Educativos Regionales en la década de 1980. Éstos implican una educación diferente a la fomentada por el Vicariato Apostólico, orientada esta última a la formación de maestros en la Escuela Normal Superior Indígena María Reina, ubicada en Mitú.

Al ser un territorio intervenido tardíamente, durante años no fue visible. Es así como la construcción de caminos o varaderos y de la infraestructura de salud y de vivienda se iniciaron en la década de los noventa con el tránsito al nuevo ordenamiento territorial y la aparición de entidades de control, que funcionaron con la incorporación del territorio a la cartografía política. Estos tres proyectos han favorecido el nacimiento de una “economía de servicios”, dada por la licitación de proyectos para mejoramiento, mantenimiento o construcción de éstos y en los cuales los indígenas ingresan al mercado laboral contractual. Esto ha causado dificultades a nivel interno, puesto que la asignación de estos contratos deteriora la estructura comunitaria planteada por las misiones evangelizadoras, pero se interpreta como promotora del progreso de la región.

De otra parte, la construcción de colegios e internados y la infraestructura de salud han llevado a la centralización de la población. Ante la presencia de profesores, con su papel intermedio entre el autoabastecimiento y la economía de mercado, los indígenas contemplan las facilidades de adquisición de mercancías con un valor de uso elevado en el medio selvático, como son las herramientas de horticultura, insumos para la caza y la pesca, elementos de aseo personal y ropa. Lo anterior, gracias al seguimiento municipal o departamental a estas instituciones, que por medio de envíos y visitas periódicas mensuales propician estas adquisiciones.

Algo semejante ocurre con el personal de salud, quienes son concebidos, además de su valor de uso, por su valor de cambio, dado que ellos mismos son agentes que favorecen el

intercambio y el comercio de mercancías a necesidad. El radioteléfono presente en la infraestructura de salud favoreció la consolidación de relaciones comerciales, “endeudes” con el comercio formal de Mitú, ya que por esta vía los indígenas realizan transacciones estructuradas en las relaciones de confianza y parentesco.

El panorama de la salud y su papel como proyecto de Estado se remontan a la década de los cuarenta, año en que se establece la Comisión Sanitaria, base del futuro hospital. Hacia 1960 se inició la construcción de una institución hospitalaria, que posteriormente fue modificada para dar paso al Hospital de Mitú. A partir de la propuesta internacional surgida en Alma Ata en 1978, “Salud para todos en el año 2000”, inicia en el país la implementación de la estrategia de Atención Primaria en Salud –APS. En el Vaupés, por las consideraciones étnicas y la influencia del pensamiento antropológico, la estrategia permitió la creación de un modelo para el sector salud, que ha sido continuado y modificado según los requerimientos y necesidades.

Para lograrlo, se inicia un trabajo metodológico orientado por la investigación-acción participativa, basada en el modelo clásico propuesto por Orlando Fals-Borda (1980). Esta metodología, enmarcada en el “etnodesarrollo” (Bonfil, 1982), permitió la distinción entre conceptos de salud y enfermedad en la población, acompañada de su interpretación “ecosófica”, donde se dibuja la tríada entorno-sociedad-individuo. Así, se realizó la gnoseología de la enfermedad según etnias, se priorizaron las acciones necesarias para lograr el ideal de salud mediante el uso de recursos propios y ajenos y se tomó la medicina tradicional indígena como estrategia, no solo para intervención en APS, sino como elemento de fortalecimiento cultural.

De esta época, siguiendo las premisas anteriores, data la capacitación de indígenas para ejercer las funciones de promotores de la salud o de auxiliares de enfermería (uso de los recursos ajenos), así como el diseño de la red de servicios de salud y la formación de escuelas de chamanes (fortalecimiento del recurso propio) (Jackson, 1995a). Junto a éstos y de la mano con

el componente “etnoeducativo”, se inicia el fortalecimiento de la estructura sanitaria con la construcción de “letrinas campesinas” y la dotación de tanques de agua lluvia.

Indudablemente, este sistema conceptual, apoyado en la red de servicios rural, transformó la forma de concebir lo institucional por la población y los funcionarios del Servicio Seccional de Salud del Vaupés. Pero los cambios en la década de los noventa, en especial el paso del Sistema Nacional de Salud al Sistema General de Seguridad Social, llevaron a realzar patrones administrativos, donde metodologías y procesos de larga duración debían modificarse por su costo hacia acciones e intervenciones puntuales, que aunque no producen un impacto real, sí ofrecen ilusiones inmediatistas.

Hoy en día todos estos avances han desaparecido. Y el papel que ocupaban Figuras como el promotor de salud y el auxiliar de enfermería constituye un recuerdo en la memoria de los habitantes del Querarí.

## A manera de cierre

El presente texto constituye un primer esfuerzo por llenar el vacío etnográfico en torno a la gente del río Querarí, departamento del Vaupés. Para ello, opta por presentar algunas de las relaciones que han mediado la configuración de un “nosotros” por parte de la población de este territorio, lo cual ocurre mediante representaciones de unos “otros regionales”, del etnógrafo y de algunos miembros de la población a través de su historia. De esta configuración se desprende una construcción heterogénea, inestable y conflictiva, la cual puede entrar en debate con otras producciones antropológicas de la región.

Las representaciones de los otros sobre el Querarí se delimitan en tres elementos: la maldad, el protestantismo y la disponibilidad de alimentos. La primera de ellas, la maldad, constituye lo

*Las representaciones de los otros sobre el Querarí se delimitan en tres elementos: la maldad, el protestantismo y la disponibilidad de alimentos.*

visible de un “conocimiento social implícito” entre los otros y la gente de este territorio. Esta idea puede subsumir, de una parte, el señalamiento de la población como “evangélica”, la cual contrasta con una mayoría “católica”: la maldad de la diferencia. Por otra parte, la maldad puede ser igualmente demostrable con algún atributo del territorio, que en este caso sería la disponibilidad de alimentos en el territorio. Así, la representación de los otros sobre la gente del Querarí como “maldadosos” parece emerger en la encrucijada entre lo religioso y lo productivo.

En la mirada etnográfica, lo religioso y lo productivo de la representación de los otros adquiere más matices. A la generalización de la región como “evangélica” se contraponen hallazgos como la presencia de un espectro amplio de la práctica religiosa, que lleva a hablar de asentamientos predominantemente católicos, predominantemente protestantes y aquellos donde no existe la predominancia de una u otra. La existencia de éstos no solo afecta la cotidianidad, sino que puede afectar procesos organizativos de carácter territorial.

Por su parte, lo productivo se inserta en unas redes de intercambio local, regional y global, las cuales son resultado de procesos históricos. A nivel local, el Querarí es un punto intermedio entre pueblos y grupos diferenciados, entre los cuales se produce un comercio importante y un intercambio exogámico que se acompaña de lo simbólico. En lo regional, constituye un punto central en la transición entre familias lingüísticamente diferentes, Tukano Oriental y Arawak, que refleja un intercambio de usos, costumbres y vocablos que constituyen una realidad diferenciada. Finalmente, en lo global, la inserción a los distintos ciclos productivos con un Estado, muchas veces delegado a lo religioso, vincula a su gente de maneras fragmentarias que se reproducen en las formas habitar el territorio.

Por último, encontramos la forma en que ellos se representan en su historia. En ésta vemos una población que ha debido sacralizar el espacio a través de los héroes míticos debido a la ausencia de su mención en la narración original de la Anaconda-canoa. Esta sacralización se enmarca en

el encuentro del pueblo cubeo con algunos pueblos de las regiones colindantes de Brasil, que hacen que patrones de unos y otros aparezcan revestidos de nuevas maneras. Sumado al impacto del encuentro con el “blanco” a través de bonanzas extractivas, procesos evangelizadores y dinámicas de Estado, la gente del río Querarí parece construir una identidad que contiene múltiples alteridades en su interior, una profunda diversidad aún por investigar.

Las tres miradas presentadas en el texto se enmarcan en una de las tendencias actuales de la producción antropológica amazónica, la cual se pregunta por las relaciones sociales de un pueblo o grupo con el exterior y con otros grupos y pueblos. Éstas enuncian de manera general algunas mediaciones materiales y simbólicas de dichas relaciones que, indudablemente, deberán impactar en la manera como se construye la noción de persona en la gente del Querarí y que asimismo pueden aportar al debate entre los denominados perspectivismo y animismo (Cayón, 2013).

En este sentido, integrar al Querarí y su gente, al igual que áreas como el Isana y Papunahua, en los debates generales en torno al “complejo socio-cultural del Vaupés” y a la Amazonia noroccidental debería ser de interés principal para la antropología y la etnología nacional.

§

## Referencias

- Bonfil Batalla, Guillermo. 1982. *América Latina: Etnodesarrollo y Etnocidio*. San José de Costa Rica: Ediciones FLACSO.
- Brown, Michael. 1991. Beyond Resistance: A Comparative Study of Utopian Renewal in Amazonia. *Ethnohistory*, 38(4): 388-413.
- Cabrera Becerra, Gabriel. 2002. *La iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850-1950*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto de Investigaciones Amazónicas IMANI.
- Cabrera Becerra, Gabriel. 2007. *Las Nuevas Tribus y los indígenas de la Amazonia. Historia de una presencia protestante*. Bogotá: Lito Camargo Ltda
- Cabrera Becerra, Gabriel. 2016. Setenta años de misiones protestantes en el Vaupés, 1940-2010: el caso de la Misión Nuevas Tribus. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 69(89): 67-85.
- Cayón, Luis. 2013. *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH.
- Chagnon, Napoleon. 1968. *Yanomamo: The Fierce People*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Correa, François. 1987. Grupos Horticultores del Vaupés. *Introducción a la Colombia Amerindia*: 109-122. ICAN (Eds.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Correa, François. 1996. *Por el camino de la Anaconda Remedio: Dinámica de la organización social entre los Taiwano del Vaupés*. Bogotá: Universidad Nacional-Colciencias,

Correa, François. 2000. *Amazonía Amerindia. Territorio de diversidad cultural*. Serie Geografía Humana de Colombia. Amazonía-Caquetá. Tomo VII, Vol. I. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH.

Fals-Borda, Orlando. 1980. *Mompox y Loba: Historia doble de la Costa*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

Federación de Organizaciones Indígenas del Río Negro FOIRN. 2000. *Povos indígenas do alto e médio Río Negro*. Brasilia: FOIRN, ISA, MEC.

Ferguson, Brian. 1990. Blood of Leviathan: Western Contact and Warfare in Amazonia. *American Ethnologist*, 17(2): 237-257.

Garcés, Joan. 1969. La explotación económica y la aculturación de los indígenas de la cuenca amazónica: el caso del Vaupés, Colombia. *Cuadernos Hispánicos*, 229: 131-148.

Goldman, Irving. 1968. *Los Cubeo: indios del Noroeste del Amazonas*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Hugh-Jones, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades: Initiation and cosmology in Northwest Amazonian*. London: Cambridge University Press.

Hugh-Jones, Stephen. 1981. Historia del Vaupés. *Maguaré*, 1(1): 29-51.

Hugh-Jones, Christine. 1983. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in North-west Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.



Hugh-Jones, Stephen. 1988. Lujos de ayer, necesidades de mañana; comercio y trueque en la Amazonia noroccidental. *Boletín del Museo del Oro*, 21: 77-103. Bogotá: Banco de la República.

Jackson, Jean Elizabeth. 1995a. Preserving Indian Culture: Shaman Schools and Ethno-education in the Vaupés, Colombia. *Cultural Anthropology*, 10(3): 302-329.

Jackson, Jean Elizabeth. 1995b. Culture, Genuine and Spurious: the Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia. *American Ethnologist*, 22(1): 3-27.

Koch-Grumberg, Theodor. 1995. *Dos años entre los indios*. Vol. 2. Bogotá: Editorial de la Universidad Nacional de Colombia.

Müller, Sophie. 1952. *Beyond Civilization*. Woodsworth, Wisconsin: Brown Gold Publications.

Müller, Sophie. 1960. *Jungle Methods*. Woodsworth, Wisconsin: Brown Gold Publications.

Nimuendajú, Curt. 1950. Reconhecimento dos rios Içána, Ayarí e Uaupés. Relatório apresentado ao Serviço de Proteção aos Índios do Amazonas e Acre, 1927. *Journal de la Société des Américanistes*, Nouvelle Série, Tomo 39: 125-182.

Prefectura Apostólica de Mitú. 1965. *Misiones del Vaupés 1914 - 1964*. Mitú.

Ramírez, María Clemencia. 1997. El chamanismo, un campo de articulación de colonizadores y colonizados en la región amazónica colombiana. *Revista Colombiana de Antropología*, 32: 165-184.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1968. *Desana. Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Universidad de Los Andes.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1978. *El chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. México D.F: Siglo XXI Editores.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1997. *The Forest Within. The World-View of the Tukano Amazonian Indians*. Devon, United Kingdom: Themis Books.

Rivera, José Eustasio. 1983. *La Vorágine*. Bogotá: Editorial la Oveja Negra.

Rojas, Tulio. 2002. Plan de Vida. *Palabras para desarmar. Una aproximación crítica al vocabulario del reconocimiento cultural en Colombia*: 341-350. Margarita Serje, María Cristina Suaza y Roberto Pineda Camacho (Eds.). Bogotá: Ministerio de Cultura – Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Rondón, Federico. 1945. *Vaupés: Hidrografía, demografía, geopolítica*. Río de Janeiro: Imprenta Militar.

Rozo Pabón, Esteban. 2010. Transformaciones y posesiones inciertas. Construcción de indios cristianos en el noroeste amazónico. *Perspectivas antropológicas de la Amazonía contemporánea*: 391-412. Margarita Chaves y Carlos Del Cairo (Eds.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, Pontificia Universidad Javeriana.

Stöll, David. 1985. ¿Pescadores de hombres o fundadores de Imperio? El Instituto *Linguístico de Verano en América Latina*. Quito: Editorial Abya-Yala.

Taussig, Michael. 2002. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Editorial Norma.

Valencia, Simón. s.f. *Los Yuremawa: un grupo indígena del Vaupés*. Mitú: Fondo Educativo Regional, Secretaría de Educación del Vaupés.

Wallace, Alfred Russel. 1992. *Una narración de viajes por el Amazonas y el Río Negro*. Serie D. No. 2. Quito: IIAP CETA.

#### CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

Martínez Silva, Pablo Andrés. 2016. La gente del río Querarí: una aproximación. *Boletín Museo del Oro*, 56: 52-102. Bogotá: Banco de la República. Consultado en: <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo> (fecha)