

**ПОСЛЕДНЯЯ МАЛОКА:  
ТРАНСФОРМАЦИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ РОЛИ  
ОБЩИННОГО ЖИЛИЩА У ПЕРУАНСКИХ МАЦЭС**

*Ключевые слова:* мацэс, малока, Амазония, Перу, р. Лобояку

До периода мирных контактов с перуанцами в конце 1960-х — начале 1970-х годов мацэс (*matsés*) жили в общинных домах — малоках — коллективных жилищах, в которых в недавнем прошлом располагались, как правило, все члены одной группы. В последующие десятилетия традиция строительства малок у мацэс была почти полностью утрачена. Сегодня большинство перуанских мацэс сконцентрированы в поселках без четкой планировки и проживают в хижинах, предназначенных для размещения отдельных семей. В коллективной памяти мацэс сохраняется особое отношение к малоке как к строению и пространству, маркирующему их этническую и культурную идентичность. Однако насколько эти представления соответствуют прежним восприятиям общинного жилища в социуме мацэс? В Перу сохранилась только одна группа мацэс, продолжающая жить в малоке. Почему эти люди сделали такой выбор, предпочтя малоку современным поселкам? В статье анализируется динамика внутренних и внешних социальных и культурных связей этой группы, позволяющая отследить трансформацию социокультурной роли общинного жилища у перуанских мацэс.

Сегодня большинство явлений и артефактов материальной и духовной культуры индиженгов Амазонии и Оринокии подробно описано и изучено. Антропологи имеют возможность сопоставлять и анализировать их, зачастую не выходя из кабинетов. Мы достаточно хорошо представляем, как функционирует та или иная локальная традиционная культура. В связи с этим в нашем профессиональном цеху в последнее время часто звучат скептические вопросы: что еще, в принципе, нового можно увидеть? и можно ли увидеть, если все зафиксировано и интерпретировано предшествующими поколениями искателей?

Поэтому, находясь в поле, автор статьи, как и другие исследователи, нередко сомневался относительно характеристики наблюдаемого явления. Что мы видим перед собой? Сохранившуюся до наших дней архаичность, описанную более ранними авторами, трансформацию устоявшихся канонов или современное подражание, имитацию некогда бытовавших обычаев и институтов? Не скрывает ли внешняя продолжающая существовать традиционная форма во многом или полностью изменившееся внутреннее наполнение, прежде характерное для нее? Подобные противоречия наиболее ярко проявились во время моей работы в перуанской Амазонии, когда у меня была возможность наблюдать социокультурные отношения мацэс (*matsés*) на примере отдельно взятого сообщества, проживавшего в общинном жилище на р. Лобояку, левом притоке р. Гальвес. Автор статьи

---

Андрей Александрович Матусовский | <http://orcid.org/0000-0003-0903-316X> | [AndreyMatusovskiy@rambler.ru](mailto:AndreyMatusovskiy@rambler.ru) | к. филос. н., руководитель документального научно-популярного проекта “Малые народы мира” (Москва, Россия)

посещал этих людей в течение трех полевых сезонов в 2017–2019 гг. (ПМА 2017, 2018, 2019).

Рассмотрение и анализ внутренних и внешних родственных, социальных и культурных связей этой локальной группы представлялись наиболее удачными, поскольку позволяли детализировать картину социокультурной динамики. Мацэс или майоруна, — индигенный народ группы пано, проживающий в Перу (на востоке и юго-востоке региона Лорето) и Бразилии (на юго-западе шт. Амазонас) в среднем и верхнем течении р. Жавари (участок реки, расположенный южнее шестой параллели в перуанской и бразильской Амазонии, называют Якуэрана), на берегах ее левых и правых притоков. Мацэс — самоназвание, в переводе с их языка означающее “человек” (ПМА 2018). Бразильцы называют мацэс “майоруна”. Этимология этого слова соотносится с языком кечуа, в котором “майо” означает “река”, а “руна” — “человек”; майоруна — “люди реки” (Ricardo 1981: 43–44). Сами мацэс это слово не любят и не используют (ПМА 2017, 2018). Численность мацэс оценивается примерно в 4 тыс. человек (Matos 2018), из которых 2,5–3 тыс. проживают в Перу (Matos 2018; Fleck Zuazo et al. 2012: 7). Приблизительность подсчетов связана с тем обстоятельством, что многие мацэс пересекают перуано-бразильскую границу, навещая своих родственников и подолгу оставаясь у них в гостях.

Традиционная культура мацэс типична для индигенов тропических лесов Южной Америки. Мацэс были разбиты на несколько субгрупп и вели полубродячий образ жизни. Основу хозяйства составляло подсечно-огневое земледелие (сладкий маниок, бананы, кукуруза, батат, папайя, сахарный тростник, хлопчатник, тыква), дополняемое охотой, рыболовством и собирательством. До периода первого контакта с национальными обществами Бразилии и Перу локальные группы мацэс проживали в общинных домах — малоках, удаленных друг от друга на расстояние в несколько километров (Ricardo 1981: 71–72). В среднем через 2–7 лет группа перемещалась в другое место, строился новый общинный дом (Fleck Zuazo 2016: 32). Соседями мацэс на востоке (в Бразилии) и на юге являются паноязычные группы марубо, матис, корубо, капанауа, исконауа, на севере и западе — в основном метисное население региона, с которым у мацэс вплоть до конца 1969 г. продолжался длительный период вооруженных конфликтов. Первыми в мирный контакт с национальным обществом вступили мацэс в Перу.

Происхождение слова “малока” не ясно. В глоссарии одного из томов справочника по индейцам Южной Америки, посвященного племенам тропических лесов, значится слово “малока”, по мнению составителей, пришедшее из испанского языка и имеющее несколько значений: а) хижина, маленький и плохо построенный дом; б) индейский лагерь или деревня; большое коммунальное жилище у некоторых индейских племен; в) загон для скота на ферме; г) сборище, группа людей (Steward 1948: 902). Однако авторы глав, описывая жилища коренных жителей Амазонии, предназначенные для коллективного проживания большой группы людей, не употребляют наименование “малока”, а называют их “коммунальными домами” (Там же: 669), “длинными домами” (Там же: 693) или “длинными домами для нескольких семей” (Там же: 752, 773). Слово “малока” стали использовать антропологи примерно со второй половины XX в. для обозначения общинного жилища индигенных групп Западной и Северо-Западной Амазонии, конструкция которого, экстерьер и интерьер имели сложную символику, связанную с местными мифологическими представлениями. Для антропологической науки, очевидно, было необходимо слово, охватывающее весь комплекс духовного, социального и кровнородственного взаимодействия членов наблюдаемого индигенного социума.

Одним из первых слово “малока” употребил Х. Райхель-Долматофф для описания и интерпретации культуры десано (Reichel-Dolmatoff 1971: 104–110). Сегодня специалистами, занимающимися антропологией Западной и Северо-Западной

Амазонии, слово “малока” повсеместно и широко используется, превратившись, по сути, в их профессиональный термин, обозначающий институт общинного жилища в определенном этнокультурном ареале Амазонии (для обозначения коммунальных домов коренных жителей других этнокультурных ареалов Амазонии и Оринокии этот термин, как правило, не применяется). “Малока” подразумевает устоявшиеся правила поведения людей, совместно проживающих в общинном жилище, транслируемые из поколения в поколение и регулируемые их мифологическим сознанием. В настоящее время в Западной и Северо-Западной Амазонии это слово также используется представителями различных индигенных групп в разговорах между собой, а также в общении с метисным населением региона. Таким образом, оно стало лингва франка идиомой, значение которой понятно всем.

Научный интерес исследователей к трансформации наблюдаемой ими автохтонной культуры аборигенного населения Южной Америки и реакция на эти изменения проявились в начале XX в. К примеру, А. Мэтро, работавший в 1920–1930-е годы среди индигенных групп Гран-Чако, воспринимал культурное влияние со стороны пришлого белого населения на аборигенную традицию как упадок, вырождение, стандартизацию и механизацию последней. Эти отрицательные характеристики он соотносил с необходимостью адаптации аборигенной культуры к внешним запросам. Как отмечает Д. Виляр, реакция А. Мэтро, столкнувшегося с необратимой потерей этнического разнообразия, была эмоциональной, сентиментальной, иногда почти истеричной. А. Мэтро не рассматривал инокультурные влияния со стороны белого населения в качестве предмета изучения, что негативно повлияло на объективность его исследований (Villar 2016: 106–107).

Альтернативный подход исповедовал Э. Норденшёльд. Наблюдаемая им культурная трансформация стала объектом целенаправленного интереса исследователя, использовавшего в своей работе сравнительно-исторический метод (*Nordenskiöld* 1920). Согласно историческим источникам раньше чиригуано (одна из индигенных групп, расселенных в Гран-Чако) жили в больших коммунальных домах круглой формы, возведение которых прекратилось с приходом миссионеров; аборигены стали строить прямоугольные хижины для отдельных семей. Исследователь заключает, что если жилища чиригуано не сохранили свои первоначальные формы, их бесполезно сравнивать с традиционными постройками других индигенных групп. Э. Норденшёльд считает, что в автохтонной культуре коренных жителей Южной Америки вряд ли есть другой артефакт, который меняется под влиянием белых столь быстро, как жилище. Как только в распоряжении аборигенов оказываются металлические орудия, они получают возможность ускорить процесс возведения своего дома и улучшить его конструкцию — поэтому им не надо было долго находиться в контакте с белыми, чтобы начал модифицироваться тип их жилища. Э. Норденшёльд резонно замечает, что данный подход к пониманию культурных изменений не является универсальным и применим не ко всем индигенным группам (Там же: 2). Он полагает, что под влиянием белых аборигенные ремесла постепенно исчезают, а не трансформируются, т.к. многие готовые вещи можно приобрести у пришлого населения (Там же: 201). Примечательно, что последующую формализацию произошедших культурных изменений исследователь связывает не только с усилением внешних влияний, но и с закреплением “консервативных идей” в головах аборигенов (Там же: 4). В целом столетие назад этнологи рассматривали культурную трансформацию только как грубое и поверхностное внешнее воздействие на канонический объект их исследования и не уделяли должного внимания анализу процессов, происходивших внутри аборигенного коллектива под ее влиянием. Сегодня методологический подход антропологического цеха к культурной трансформации иной, и изменения, активируемые ею, тщательно изучаются.

Подобную тенденцию демонстрирует исследование М.И. Смеляник, проводившееся среди яномами на севере Бразилии (*Smiljanic* 2002). В Амазонии и Оринокии широко распространена практика, когда миссионеры собирают вокруг своих баз аборигенное население, образуя таким образом новую деревню. М.И. Смеляник анализирует динамику социокультурной жизни одного из таких поселений, в котором совместно обитают несколько некогда разрозненных групп яномами, до этого проживавших в коммунальных домах — шабоно. Первое время яномами строили общинные жилища вокруг миссии. Вскоре под влиянием святых отцов они прекратили возведение шабоно и переселились в дома для индивидуальных семей. М.И. Смеляник анализирует, каким образом этот процесс привел к социокультурной трансформации пространственных, социальных и эсхатологических представлений яномами, живших при миссии. Так, со временем привилегированное социальное положение заняла группа, которая первой пришла на новое место и раньше других получила доступ к промышленным товарам (Там же: 144). Отказ от проживания в коммунальных домах и запрет похоронного обряда, основанного на эндоканнибализме, отрицательно сказались на межобщинных связях, базировавшихся на взаимных визитах групп (Там же: 146). Контакты с сообществами, находившимися вне зоны влияния миссионеров, стали спорадическими. Раньше группы, сегодня располагающиеся рядом с миссией, часто навещали своих родственников в Венесуэле, с которыми их связывали социальные и экономические отношения. В настоящее время только отдельные мужчины поддерживают эти контакты, и женщины больше их не сопровождают (Там же: 147). Произошло перераспределение социокультурных связей внутри сообщества, жившего вокруг миссии (Там же: 148).

В томе по племенам тропических лесов Южной Америки содержатся отрывочные сведения о жилище мацэс (майоруна); коммунальные дома как основной тип их поселения не упоминаются вовсе (*Steward* 1948: 553). Это неудивительно, поскольку до конца 1960-х годов мацэс находились во враждебных отношениях с метисным населением и у исследователей не было возможности детально изучить их быт. У каждой этнической группы, в недавнем прошлом жившей в коммунальных домах, для их обозначения имелось отдельное слово на своем языке. Так, мацэс называют свое общинное жилище *shubu* и *shubudapa* (*Fleck Zuazo et al.* 2012: 288; ПМА 2019).

С приходом в 1969 г. американских протестантских миссионеров из Летнего института лингвистики (*Summer Institute of Linguistics, SIL*), основанием на р. Чобаяку — левом притоке р. Жавари миссии и обустройством рядом с ней взлетно-посадочной полосы перуанские мацэс стали селиться поблизости, продолжая при этом строить малоки. Их привлекали возможность получения промышленных товаров и защита от вооруженных нападений метисов, а также других индигенных групп, в частности марубо (*Romanoff* 1984: 54). С 1980-х годов наметилась тенденция к рассеиванию населения, когда мацэс начали покидать поселения вокруг миссии и занимать берега р. Гальвес — другого левого притока р. Жавари, возводя жилища прямоугольной формы на сваях, с двускатными крышами, крытыми пальмовыми листьями, предназначенные для размещения нуклеарных или расширенных семей. Строительство малок прекратилось (*Matos* 2018). Сегодня большая часть перуанских мацэс проживает в больших поселках без четкой планировки, построенных на берегах рек Гальвес и Чобаяку. Как правило, в таких деревнях имеется электричество, аккумулируемое солнечными батареями. В наиболее крупных — Ремояку и Буэн-Перу на р. Гальвес находятся школа и евангелическая церковь (ПМА 2017, 2018, 2019).

Информант мацэс сообщил автору статьи, что считает своих бразильских родственников более традиционными. В качестве важного критерия традиционности он определял строительство и использование бразильскими мацэс малоки как общинного жилища (ПМА 2017: Пасай (Денис)<sup>1</sup>, 2018). Практика возведения малоки

у перуанских мацэс фактически сошла на нет (ПМА 2017, 2018, 2019), поэтому автор статьи в 2017 г. с энтузиазмом воспринял информацию о небольшой группе мацэс, продолжавшей жить в малоке на р. Лобояку, левом притоке р. Гальвес. Его исследовательская стратегия предполагала возможность наблюдения и последующий анализ социокультурных связей традиционной общины мацэс на примере этой малоки. В течение трех полевых сезонов 2017–2019 гг. автор статьи посещал жителей малоки на р. Лобояку (Там же). Однако результаты исследований оказались неожиданными. Несмотря на то что изучаемая группа вела традиционный образ жизни, анализ материалов свидетельствовал о трансформации социокультурной роли общинного жилища.

В 2017 г. малока находилась в среднем течении р. Лобояку (ПМА 2017), но к концу года мацэс покинули ее и построили новую малоку в нескольких километрах от старой выше по реке. В этом месте она продолжала стоять в 2018 и 2019 гг. (ПМА 2018, 2019). Старая и новая малоки мацэс на р. Лобояку представляли собой полностью построенные из природных материалов традиционные общинные жилища в форме вытянутого шестиугольника (в “торцевых” вершинах которого располагались два противоположно ориентированных входа) и с крышей, спускающейся до земли (Ricardo 1981: 72; ПМА 2017, 2018, 2019). На ночь входы в малоку закрывались. Размеры старой малоки составляли около 15 м в длину, 8 м в ширину и 5–6 м в высоту (ПМА 2017). Габариты новой малоки были больше: 20×10×6 м (ПМА 2018, 2019). Рядом с малоками стояли вспомогательные постройки прямоугольной формы под двускатными крышами, крытыми пальмовыми листьями: в 2017 г. — гостевая хижина на сваях (ПМА 2017); в 2018 г. — две гостевых хижины и навес (ПМА 2018); в 2019 г. — гостевая хижина и навес (ПМА 2019). По форме и интерьеру малока мацэс идентична общинному жилищу марубо, их ближайших паноязычных соседей, проживающих в Бразилии в междуречье Куруса—Итуи, в верхнем течении рек (Ricardo 1981: 43–44).

Мацэс, жившие в 2017–2019 гг. в малоках на р. Лобояку, вели традиционное хозяйство: занимались подсечно-огневым земледелием, охотой, рыбалкой, в т.ч. с использованием яда барбаско (*Deguelia utilis* или *Lonchocarpus utilis*), и собирательством (ПМА 2017, 2018, 2019). В 2017 г. расчищенная под сельскохозяйственные культуры площадка (чакра — так ее называют в перуанской Амазонии) находилась примерно в 5–6 км от малоки на берегу р. Лобояку (ПМА 2017). Новую малоку мацэс построили на вершине холма, возвышавшегося над старой расчисткой, и, таким образом, в 2018–2019 гг. коммунальное жилище оказалось в центре плантации (ПМА 2018, 2019). Внутри малоки между центральными опорными столбами и внешними продольными стенами располагались семейные отсеки, в которых мацэс развесили гамаки. В старой малоке отсеки были открытыми, в новой их отгородили от главного коридора и соседей плетеными циновками. Со стороны центрального прохода одну из циновок можно было откинуть и зайти в отсек. Получалось что-то вроде общежития с длинным коридором и открывающимися дверями в отдельные комнаты (ПМА 2017, 2018, 2019).

Огонь разводили у торцевых сторон, слева и справа от каждого входа. Хозяйственная активность той или иной группы жителей малоки протекала у одного из входов, ближе к которому были развешены их гамаки. Хотя не существовало запрета находиться кому-либо у противоположного входа, по наблюдениям автора статьи, между собой больше общались люди, располагавшиеся у одного входа (Там же). В 2017, 2018 и 2019 гг. в малоках находилось незначительное число жителей, однако оба строения предназначались для большего количества людей. Традиционно мацэс развешивали гамаки ярусами: сверху находился гамак мужчины, под ним — гамак ребенка, на нижнем уровне располагалась женщина. Поэтому в старой и новой малоках могли разместиться около 60 человек (ПМА 2018: Хулио).



**Рис. 1.** Интерьер малоки мацэс (фото автора, 2018 г.)

Даже днем в малоке царит полумрак, но после нескольких минут пребывания внутри строения глаза привыкают к низкому уровню освещенности, что позволяет жильцам без дополнительной подсветки осуществлять необходимые хозяйственные работы и видеть детали интерьера. С наступлением темноты обитатели малоки зажигают самодельные факелы, которые крепят на опорных столбах или втыкают в плетеные циновки, разграничивающие семейные отсеки. Основа факелов — смола дерева, называемого мацэс “копара” (латинское название определить не удалось). Затвердевшие кусочки смолы крошат на широкий зеленый лист, который затем туго скручивают в трубку. Трубки-заготовки подсушивают на углях костра. Смолянистые факелы горят медленно, освещая небольшое пространство (ПМА 2018, 2019).

В 2017–2019 гг. в старой и новой малоках находилось небольшое число жителей; это была одна и та же группа людей за несколькими исключениями (Там же).

При подсчете числа жителей малоки автор статьи учитывал постоянно проживавших, как ему казалось, в ней людей и приходивших погостить, остававшихся на несколько дней.

Почему небольшая группа мацэс предпочитала жить в отдаленной малоке, а не в современных поселках, в которых имелась значительная часть бытовых удобств и находились их родственники? На этот вопрос обитатели малоки давали разные ответы: а) не нравится в крупных деревнях, где много людей и громкой музыки; ПМА 2017: Туми (Роберто); б) приятнее жить в малоке; ПМА 2017: Канэ; в) заберу своих трех жен из Ремояку и переберусь с ними в малоку; ПМА 2018: Хулио; г) три-четыре месяца в году я живу с женой в малоке, остальные провожу в Ремояку, где есть электричество и много людей; ПМА 2019: Андрес. Ответы респондентов находились вне смысловой нагрузки: “я родился в малоке”/“это мой дом”/“это место, где я должен жить”. В малоке люди оставались по другим причинам. Был проведен анализ трех факторов, по мнению автора статьи, влиявших на жизнь людей в старых и новых малоках: а) численности и динамики населения;

Таблица 1

## Жители малоки мацэс на р. Лобояку

2017 г. (12 человек)	2018 г. (13 человек)	2019 г. (16 человек)
1. Туми (Роберто), мужчина, 73 г.	1. Туми (Самуэль), мужчина, в 2017 г. жил в Ремояку, 75 лет.	1. Туми (Самуэль), мужчина.
2. Бысо (Анхела), женщина, ок. 60 лет.	2. Бысо (Тереза), жена Туми (Самуэля), ок. 60 лет.	2. Бысо (Тереза), жена Туми (Самуэля).
3. Тупа, жена Туми (Роберто), ок. 60 лет.	3. Бысо (Анхела), жена Туми (Самуэля), осталась без мужа в малоке, ок. 60 лет.	3. Бысо (Анхела), жена Туми (Самуэля).
4. Туми (Сегундо), мужчина, ок. 70 лет.	4. Туми (Сегундо), мужчина.	4. Туми (Сегундо), мужчина.
5. Ишко (Иннес), жена Туми (Сегундо), ок. 45–50 лет.	5. Ишко (Иннес), жена Туми (Сегундо).	5. Ишко (Иннес), жена Туми (Сегундо).
6. Даси, дочь Ишко (Иннес), 14 лет.	6. Хулио, мужчина ок. 50 лет, гостил в малоке несколько дней.	6. Кира (Сирина), жена Хулио, дочь Туми (Самуэля) и Бысо (Терезы).
7. Ныка, сын Ишко (Иннес), ок. 10 лет.	7. Кира (Сирина), жена Хулио, ок. 40 лет, дочь Туми (Самуэля) и Бысо (Терезы).	7. Сын Хулио и Кира (Сирины), ок. 2–3 лет.
8. Пымень, племянник Туми (Роберто), ок. 20 лет.	8. Дочь Хулио и Кира (Сирины), ок. 6 месяцев.	8. Бысо, дочь Хулио и Кира (Сирины).
9. Арина, жена Пыменя, 17 лет.	9. Бысо, дочь Хулио и Кира (Сирины), ок. 5–6 лет.	9. Тапас (Мирьян), женщина.
10. Внук Туми (Роберто), ок. 5 лет.	10. Тапас (Мирьян), женщина 46 лет, ее муж отсутствовал в малоке.	10. Чосимас (Томи), сын Тапас (Мирьян), 8 лет.
11. Внук Туми (Роберто), ок. 6 лет.	11. Чосимас (Томи), сын Тапас (Мирьян), 8 лет.	11. Бысо (Мэтью), дочь Тапас (Мирьян).
12. Канэ, женщина, больше 70 лет	12. Бысо (Мэтью), дочь Тапас (Мирьян), ок. 6–7 лет.	12. Миши (Кармен), женщина.
	13. Миши (Кармен), одинокая женщина, ок. 50–55 лет	13. Бысо (Марита), внучка Миши (Кармен), ок. 12–13 лет.
		14. Андрес, 35 лет, сын Туми (Самуэля).
		15. Жена Андреса, ок. 25 лет.
		16. Сын Андреса, 6 месяцев

б) социально-родственных связей внутри локальных групп; в) внешних контактов членов наблюдаемых сообществ с соплеменниками, проживавшими в Ремояку и Буэн-Перу.

Социально-родственные связи оказалось довольно сложно отследить ввиду высокой мобильности мацэс. К примеру, накануне Дня отца в Перу сыновья Туми (Самуэля) приплыли из Ремояку навестить отца, но, пробыв в малоке несколько часов, вскоре покинули ее, забрав с собой детей, гостивших у бабушки. Скорее всего, молодые люди просто придерживались календарной праздничной даты, отмечаемой в Перу, а для Туми (Самуэля) это был очередной визит взрослых сыновей с невестками (ПМА 2018).

Жители малок среднего и старшего возрастов находились на р. Лобояку относительно постоянно и лишь иногда гостили у своих детей в Ремояку и Буэн-Перу. Так, в 2018 и 2019 гг. Канэ длительное время проживала в Буэн-Перу у внуков, очевидно, ей, пожилому человеку, с ними было комфортнее. Туми (Роберто) отправился со своей женой Тупа в Колонию Ангамос на р. Жавари, где сначала лечился от малярии, а затем некоторое время гостил у своего сына. Хулио постоянно жил в Ремояку, а его жена Кира (Сирина) с маленькой дочкой большую часть времени проводила в общинном доме у своих родителей (ПМА 2017, 2018, 2019).

В лесах на берегах р. Лобояку, вдали от многолюдных поселков много дичи. С приходом Хулио, опытного охотника, все жители малоки были обеспечены мясом



**Рис. 2.** Туми (Сегундо) в своем гамаке (фото автора, 2017 г.)

диких животных (пекари, обезьян, кайманов) и птиц. Изобилие пищи, в свою очередь, дало возможность женщинам и старикам заняться другими не менее насущными, но второстепенными делами: плетением корзин и изготовлением украшений. Когда Хулио покинул через два дня малоку, забрав с собой остатки копченого мяса, ее обитатели вынуждены были вновь довольствоваться по большей части сладким маниоком, бананами и мелкой рыбешкой и женщинам пришлось чаще навещать плантацию (ПМА 2018). Каждая женщина сама выкапывала и приносила свою долю сладкого маниока, но после коллективной рыбалки или охоты добыча распределялась между всеми членами группы (ПМА 2017, 2018, 2019). В контексте совместного ведения хозяйства и распределения материальных благ показателен пример Миши (Кармен): этой незамужней женщине, очевидно, было проще жить в коллективе, поскольку мужчины группы обеспечивали ее мясом (ПМА 2018, 2019). Во время длительного отсутствия Ишко (Иннес), уходившей на целый день на дальнюю плантацию, ее мужа Туми (Сегундо) кормила Бисо (Анхела) (ПМА 2017).

Наблюдения выявили, что основными причинами ухода из малоки были физическая слабость и потребность в экстренной квалифицированной медицинской помощи (в случае укуса ядовитой змеи, перелома конечностей, а также тяжелого заболевания), которую мацэс региона могут получить в Колонии Ангамос на р. Жавари, где находится правительственный медицинский пост (ПМА 2017, 2018, 2019).

Автору статьи не удалось выяснить, кто возводил старую малоку. В строительстве новой, растянувшейся на два месяца, принимали участие Хулио, Туми (Самуэль), Туми (Сегундо) и его сын Андрес. Никто из молодежи, живущей в Буэн-Перу и Ремояку, не помогал представителям старшего и среднего поколений (ПМА 2018, 2019). В 2019 г. автор статьи получил информацию, что на месте новой малоки несколько лет назад стояла более крупная малока, в которой проживало около 200 человек (ПМА 2019: Андрес). Как уже отмечалось выше, новую малоку построили в центре старой плантации. С.А. Романофф отмечает, что такой способ



Рис. 3. Ишко (Иннес) и Бысо (Анхела) (фото автора, 2017 г.)

расположения малоки является традиционным для мацэс (Romanoff 1976: 105). Было очевидно, что хозяйственный фактор стал одним из важнейших при выборе места и свидетельствовал как о желании людей среднего и старшего возрастов минимизировать тяжелый физический труд, так и о возможности прокормить малое число жителей малоки урожаем со старой плантации. Имевшиеся посадки мацэс дополнили новыми, главным образом сладким маниоком и бананами (ПМА 2018, 2019).

Мацэс, проживавшие в старой и новой малоках, не позиционировали себя по отношению к остальным соплеменникам в качестве отдельной группы или рода и не имели названий для обозначения своих локальных сообществ. Мацэс из Ремояку и Буэн-Перу именовали общинный дом на р. Лобояку “малокой Туми (Роберто)” — по имени самого старшего, наиболее активного и уважаемого ее жителя (ПМА 2017) — или просто “малокой” (ПМА 2018), “малокой мацэс на р. Лобояку” (ПМА 2019: Туми [Самуэль]). Сообщество на р. Лобояку не является закрытым. К нему может присоединиться любой мацэс. В данном случае важны не родство человека с жителями малоки и не его социальный статус, а желание пришедшего вести другой образ жизни, отличный от того, который ведут мацэс в Ремояку и Буэн-Перу. Тем не менее многие обитатели и посетители малок были близкими или дальними родственниками: Туми (Роберто) и Шава (Армандо) (проводник, сопровождавший в малоку автора статьи) — сводные братья по отцу, Шава (Армандо) и Хулио — родные братья, Канэ — мать Шава (Армандо), Кира (Сирина) — дочь Туми (Самуэля) и Бысо (Терезы), Пымень — племянник Туми (Роберто) (ПМА 2017, 2018), Андрэс — сын Туми (Самуэля) и Бысо (Анхелы), Тапас (Мирьян) — сестра Андрэса (ПМА 2019). Костяк жителей старой и новой малок составляли люди среднего и старшего возрастов, однако вместе с ними всегда находилось много маленьких детей. Это были их внуки, гостившие у бабушек и дедушек на р. Лобояку, но постоянно проживавшие со своими родителями в Буэн-Перу и Ремояку (ПМА 2017, 2018, 2019).

Старая и новая малоки стояли на пути из Ремояку и Буэн-Перу к Матансе — перевалочному лагерю мацэс, получившему свое название от небольшого левого притока р. Лобояку, в устье которого он располагался. От Матансы начинается тропа, идущая через джунгли до перуанского поселения Рекена на р. Укаяли. Во время пребывания автора статьи на берегах р. Лобояку по ней часто следовали лодки с мацэс, направлявшимися в Матансу или возвращавшимися в Ремояку и Буэн-Перу (Там же).

В недавнем прошлом мацэс были воинственным народом. До конца 1960-х годов они совершали набеги на перуанские и бразильские поселения по берегам рек Укаяли и Жавари, а также на деревни других индигов региона, похищая девочек и женщин, которые затем становились членами группы (*Romanoff* 1984: 69), как и их дети, родившиеся от браков с мужчинами мацэс (Там же). Даже сегодня среди мацэс можно встретить женщин, украденных в детстве во время набегов. К примеру, Канэ — по крови перуанка, которую пятилетней девочкой похитили в Рекене (ПМА 2017), а Бысо (Анхела) — этническая капанауа (ПМА 2019).

Тропа, идущая от Матансы до Укаяли, ранее использовалась мацэс для совершения набегов. Со временем она потеряла военное значение, ее семантическая нагрузка трансформировалась в своеобразную линию этнической памяти индигов, в воспоминание о тех временах, когда они были отважными воинами. В наши дни на тропе Матанса—Укаяли наблюдается интенсивное движение (ПМА 2017, 2018, 2019). Для молодежи мацэс путешествие через джунгли в Рекену (и при наличии финансовых возможностей дальше в Икитос) — это приключение и шанс увидеть перуанские города и окунуться в другую жизнь (*Матусовский* 2018: 55–56). В Рекене или Икитосе молодые люди заходят на своих мобильных телефонах в интернет, общаются в социальных сетях. Финский антрополог П.К. Виртанен, исследовавшая в бразильском штате Акри практику использования коренными народами социальных сетей, отмечает, что овладение интернетом предотвращает их дальнейшую культурную, политическую, религиозную или экономическую маргинализацию (*Virtanen* 2015: 360). Для среднего поколения посещение Рекены имеет больше экономическое значение (в городе мацэс продают или обменивают продукты леса на промышленные товары), хотя и взрослым мацэс также интересно увидеть город. Один из носильщиков, помогавший вместе со своей женой автору статьи нести вещи до Рекены, так ответил на вопрос, когда он собирается вернуться назад: “Мы останемся в Рекене два дня. Посмотрим на красивые парки, погуляем здесь, а потом отправимся обратно в Ремояку” (ПМА 2018: Марьяно). Поскольку тропа Матанса—Укаяли проходит по холмистой пересеченной местности, среднему поколению дорога через джунгли дается труднее, чем молодежи, а пожилые мацэс и вовсе не ходят к берегам Укаяли (ПМА 2017, 2018; *Матусовский* 2018: 55–56). Расстояние от Матансы до Укаяли составляет около 50 км, мацэс преодолевают его, как правило, за 2–3 дня. Мужчины и женщины несут груз, вес которого может достигать 25 кг. Большинство мацэс прошли по тропе Матанса—Укаяли еще в юном возрасте вместе с родителями. Все опрошенные вспоминали, что детьми им было очень тяжело в первом длительном походе через джунгли, они плакали от усталости и физических нагрузок (ПМА 2017, 2018). Автор статьи встретил на тропе семью мацэс, возвращавшуюся из Рекены. Отец семейства нес тяжелую ношу, а на его шее сидела маленькая спящая дочка (ПМА 2018).

Взрослые, отправлявшиеся к берегам Укаяли, нередко оставляли в малоке на р. Лобояку на время своего отсутствия маленьких детей. Возвращаясь назад, они забирали их у стариков. Именно так поступил Хулио. Его жена Кира (Сирина) вместе с грудной дочкой оставалась в малоке у своих родителей Туми (Самуэля) и Бысо (Терезы), пока муж посещал Рекену. В свою очередь, жители малоки пользуются попутными лодками, идущими по реке, если у них возникает потребность побывать в Ремояку или Буэн-Перу (ПМА 2017, 2018, 2019).



Рис. 4. Бысо (Тереза) с внучкой Бысо (фото автора, 2018 г.)

Анализ полученных материалов свидетельствовал о том, что, несмотря на, казалось бы, устойчивые внешние и внутренние проявления традиционности, социокультурные связи, ранее характеризовавшие уклад общинного жилища мацэс, подверглись значительной трансформации. Малока на р. Лобояку уже не отражала в полной мере общую динамику социокультурной парадигмы мацэс, расселенных в бассейне р. Гальвес, не являлась центром их мира, а, наоборот, находилась на периферии современной жизни и в конечном итоге несла другую функционально-смысловую нагрузку. Для ее характеристики больше подходили теперь такие определения, как “домик в деревне” или “дача”. Детям нравилось пребывание в малоках. Они были предоставлены самим себе и получали удовольствие от нахождения на лоне природы. Маленькие мацэс в один голос заявляли: “В малоке хорошо, потому что тут не надо ходить в школу” (ПМА 2017, 2018). Конечно, кому из детей хочется уезжать с “дачи”, от “бабушки в деревне”, снова учиться и делать уроки. При этом малоки на р. Лобояку становились для маленьких мацэс из Ремояку и Буэн-Перу школой традиционной жизни, которую не так давно вели их родители. Однако в суждениях детей мацэс не прослеживалось желание следовать укладу бабушек и дедушек, скорее, они отдыхали от привычных обязанностей и рутинного быта Ремояку и Буэн-Перу (Там же).

Богатые этнографические материалы, собранные исследователями за несколько десятилетий, свидетельствуют о важнейшем месте малоки в системе традиционных социокультурных отношений индигенов Западной и Северо-Западной Амазонии. Малока является не только домом для совместного проживания группы людей, но и центром религиозно-мифологических представлений. Ориентированное относительно сторон света расположение малоки на местности, элементы конструкции и интерьера этого жилища — все имеет свою символику. К примеру, для индигенов междуречья Ваупес—Какета малока — уменьшенная модель Вселенной, а пространство между центральными опорными столбами у них ассоциируется с центром Мира (Матусовский 2015: 132–134; Serje 2003).

Подобное отношение к малоке автор статьи предполагал зафиксировать и у перуанских мацэс, но ни ему, ни первым антропологам, посетившим мацэс в 1970-е годы, не удалось получить информацию о символизме их общинного жилища. Можно предположить, что во время первого контакта мацэс с миссионерами из Летнего института лингвистики могли быть сделаны записи относительно института малоки, однако по каким-то причинам они пропали в архивах или остались без внимания, не были систематизированы и введены в научный оборот. В дальнейшем — в ходе целенаправленного переселения мацэс из коммунальных жилищ в устроенные для них поселки с хижинами для отдельных семей — традиция религиозно-мифологического отношения к малоке была утрачена в течение двух-трех последующих поколений. Основания для подобного предположения дает схожая ситуация с мифологией мацэс. Несмотря на то что отдельные старики и учителя мацэс знают “истории”, как они говорят, своего народа, мифология мацэс остается плохо изученной. Французский антрополог Ф. Эриксон отмечает, что первые записи о верованиях мацэс осуществляли миссионеры, которые сочли такие сведения, очевидно, малозначимыми, и они до сих пор находятся в архивах Летнего института лингвистики, не будучи проанализированными учеными и опубликованными. Насильственная христианизация привела к тому, что устная традиция мацэс начала забываться, и сегодня антропологи располагают отрывочными сведениями о мифологии мацэс<sup>2</sup> (Erikson 1994: 79).

Один из входов в малоку, очевидно, является “главным” и имеет представительские функции. В старой и новой малоках “главный” вход был ориентирован на тропу к р. Лобояку, к тому месту, где причаливали лодки (ПМА 2017, 2018, 2019); в новой он находился выше уровня противоположного входа, чтобы во время дождя вода не попадала в малоку, а стекала по склону холма, на котором стояла постройка (ПМА 2018, 2019). Внутри малоки рядом с “главным” входом устроены низкие лавки — очищенные от коры бревна среднего сечения длиной около трех метров, лежащие параллельно друг другу по обеим сторонам центрального коридора. На них принимают гостей, а вечером, после того как стемнеет и дверь в жилище закрывается, мужчины устраивают посиделки (ПМА 2017, 2018, 2019). Информант пояснял, что пространство между лавками одновременно является столом — сюда на земляной пол выставляют пищу. Таким образом, социокультурным центром коммунального дома мацэс является не точка в середине строения, а площадка между скамьями у “главного” входа (ПМА 2019: Андрес). Мацэс считают, что человек, позвавший родственников строить новую малоку, в дальнейшем становится ее “владельцем”, главой. Как правило, он занимает со своей семьей место рядом с “главным” входом (Ricardo 1981: 72). Противоположный “главному” вход малоки является хозяйственным, около него внутри жилища не устанавливают лавок, а снаружи рядом с ним чаще всего производят различные хозяйственные работы (Ricardo 1981: 72; ПМА 2017, 2018, 2019). Согласно традиции мацэс, на лавках у “главного” входа могли сидеть только взрослые мужчины и юноши. Для женщин и маленьких детей обоюго пола скамьи для сидения устанавливали в центре малоки (Ricardo 1981: 72). В старой и новой малоках на р. Лобояку лавки для женщин и маленьких детей отсутствовали. Как правило, женщины мацэс не садились на скамьи, предназначенные для мужчин, во время разговоров или при осуществлении хозяйственных работ внутри малоки они располагались на циновках, разбросанных на земле, или в подвешенных гамаках. Участница нашей экспедиции, не подозревая о подобных запретах, несколько раз садилась на лавки у “главного” входа. На ее действия не последовало никакой реакции мацэс (ПМА 2018). Этот случай показателен, поскольку служит дополнительным свидетельством трансформации социокультурной роли общинного жилища у перуанских мацэс. Для сравнения приведу подобную же ситуацию, произошедшую с другой участницей экспедиции в колумбийскую Амазонию

к индейцам юкуна: женщина, находящаяся в малоке в качестве гостя, также по незнанию, взяв в руки мужскую скамеечку, направилась с ней к центру, чтобы сесть вместе со всеми между четырьмя опорными столбами. В отличие от мацэс, реакция мужчин юкуна была мгновенной: тактично, но безапелляционно они объяснили ей, что женщинам запрещено располагаться вместе с мужчинами в центре малоки (ПМА 2015).

Сегодня на р. Лобояку мы фиксируем скудные сведения, относящиеся к социальному и религиозно-мифологическому устройству малоки мацэс: а) общинное жилище имеет два противоположно ориентированных входа, расположенных на торцевых, коротких, сторонах строения (ПМА 2017, 2018, 2019); б) раньше между центральными опорными столбами малоки проводились коллективные праздники; на вопросы, какие именно и по какому поводу они устраивались, информанты не могли ответить, поясняя только, что люди танцевали и пили чичу, приготовленную из кукурузы (ПМА 2018); автор статьи наблюдал, как женщина мацэс с горящим факелом в руках производила ритуальные действия (предположительно, очистительного характера): низко опустив факел к земляному полу малоки, она широко водила им из стороны в сторону в горизонтальной плоскости, медленно двигаясь от хозяйственного входа к “главному” (ПМА 2019); в) семечко семидха (*Salvia hispanica*) символизирует один из входов в малоку и охраняет его (какой именно, выяснить не удалось)<sup>3</sup>.

С.А. Романовф сообщил о зафиксированной им в 1976 г. у перуанских мацэс крупной малоке длиной 35 и высотой 10 м, в которой проживало 100 человек. Это строение имело два дополнительных входа, располагавшихся на длинных сторонах коммунального жилища (Matos 2018). Антрополог просто констатировал данный факт и никак его не прокомментировал. Другие авторы не сообщали о четырех входах в малоку мацэс (Там же), поэтому случай, описанный С.А. Романовф, следует признать единичным. Скорее всего, наблюдаемые им входы были вспомогательными, не несли какой-либо религиозно-мифологической нагрузки, а имели утилитарное значение, связанное с удобством перемещения большого числа людей. Однако традиционную малоку с четырьмя входами — по одному в центре каждой стены — строят матис, паноязычные родственники мацэс, живущие в Бразилии в междуречье Итуи—Бранку, в среднем течении рек. Коридор между входами на длинных сторонах жилища считается мужским, перпендикулярный ему — предназначен для прохода женщин и детей (Ricardo 1981: 88).

Сведения о защите семечком семидхи одного из входов малоки были получены из мифа, условно названного информантом “История Луны”<sup>4</sup>. Также в этой истории сообщалось, что герой повествования, совершая ритуальные действия, пил чичу, пел и играл на флейте, располагаясь поочередно у двух входов в малоку<sup>5</sup> (Там же).

Возможна ли ситуация, при которой в памяти современных мацэс отсутствует информация о религиозно-мифологической составляющей института малоки, учитывая, что всего несколько десятилетий назад они вели традиционный образ жизни? Можно ли в принципе говорить о религиозно-мифологическом символизме малоки у мацэс, подобном наблюдаемому у этнических групп междуречья Ваупес—Апапорис? Отрицательный ответ на последний вопрос предполагает, что в амазонской этнографии присутствуют два пересекающихся типа восприятия коренным населением Западной и Северо-Западной Амазонии своего общинного жилища: религиозно-мифологической и утилитарной, характеризуемый в большей степени бытовыми функциями, связанными с совместным проживанием группы людей. Впрочем, лишь утилитарное объяснение роли малоки в жизни общины слабо выдерживает критику. Вероятно, мы действительно не располагаем достаточными сведениями о религиозно-мифологическом символизме малоки у мацэс, и их восполнение — дело будущих исследований.

В культуре мацэс важное место занимает движение. Информанты с увлечением рассказывают о своих охотничьих экспедициях и путешествиях по лесу, во время которых они проходят десятки километров (ПМА 2017, 2018). С.А. Романовф отмечает, что даже после появления миссионеров и переселения мацэс в организованные для них поселки индигены сохраняли высокую мобильность, которую он обозначал как “центр/периферия”. В определенные периоды года мацэс перемещались из миссии в малоки, сохранявшиеся в верховьях р. Чобаяку, там они проводили некоторое время, а затем возвращались в поселки (*Romanoff* 1984: 180). Почему сегодня мацэс из Ремояку и Буэн-Перу периодически посещают малоку на р. Лобояку и живут в ней? Очевидно, социокультурная составляющая движения “центр/периферия” претерпела изменения. Осознают это или нет сами мацэс, но перемещения в малоку на р. Лобояку остаются для них не столько частью традиционного образа жизни, сколько “синонимом” традиционности, подразумевающим пребывание вдали от суеты, в окружении дикой природы, там, где можно найти покой и отдохновение. В визитах на берега Лобояку прослеживается не только желание навестить родственников и знакомых, но и ностальгия по уходящему укладу, прежней “настоящей” жизни, а также усталость от пребывания в крупных деревнях.

Иногда посетителями малоки на р. Лобояку становятся немногочисленные туристы, до этих отдаленных мест им помогают добраться мацэс из Колонии Ангамос, Ремояку и Буэн-Перу. Работая проводниками, мотористами и носильщиками, жители поселков имеют возможность заработать деньги, которыми они, по наблюдениям автора статьи, не делятся с обитателями малоки. Поскольку для жизни на Лобояку требуются не деньги, а только традиционные навыки выживания, каких-либо конфликтов из-за распределения финансовых средств между обитателями общинного жилища и другими мацэс, приходящими к ним с внешними посетителями, не возникает (ПМА 2017, 2018, 2019). Возможно, данное обстоятельство связано прежде всего с тем фактом, что большинство периодически появляющихся и постоянно присутствующих на Лобояку мацэс доводятся друг другу родственниками. Тем не менее иногда обитателям малоки достаются небольшие суммы. Сообщество на р. Лобояку не вовлечено напрямую в товарно-денежные отношения, поэтому, как правило, полученные средства местные мацэс передают живущим в Ремояку и Буэн-Перу детям и внукам, которые могут ими распорядиться. В Колонии Ангамос они покупают бензин, необходимый для подвесных лодочных моторов, и другие промышленные товары (ПМА 2017, 2018).

\* \* \*

Перуанские мацэс уже несколько десятилетий не живут в коммунальных домах, поэтому у них не было острой бытовой необходимости строить малоку на р. Лобояку. Обитатели общинного жилища могли бы находиться вместе со своими родственниками в современных поселках на р. Гальвес. Что в таком случае представляет собой малока на р. Лобояку? Что исследователи наблюдают на ее примере? Для этнографа важно увидеть традиционную жизнь изучаемого им сообщества, и такую возможность дает ему пребывание среди мацэс на р. Лобояку. Можно ли называть их малоку традиционной, характеризуя ее как функционирующий по устоявшимся социокультурным нормам институт? Номинально — да, но на практике эта формация претерпела значительные изменения, для ее понимания и характеристики требуются дополнительные сведения.

Информанты сообщали, что в истоках р. Жавари (Якуэраны) продолжают жить отдельные семьи мацэс, остающиеся в добровольной изоляции. Они подчеркивали, что речь не идет о многолюдных группах (ПМА 2018; *Matos* 2018). Поскольку у всех

информантов отсутствовал прямой контакт с этими мацэс и сведения базировались на рассказах третьих лиц, остаются сомнения относительно подлинности этих данных. Однако, если это так, интересно знать, какие жилища предпочитают подобные сообщества: коммунальные дома или хижины для отдельных семей.

Процесс переселения из коммунального жилища в дома-хижины для нуклеарных или расширенных семей типичен для всех индигенных групп Амазонии и Оринокии, в т.ч. и для мацэс. На этом фоне сохранение до настоящего времени одной-единственной малоки на р. Лобояку у перуанских мацэс, группы, несколько десятилетий подвергавшейся культурной ассимиляции, заслуживает пристального внимания исследователей. В Амазонии и Оринокии прослеживается широкая вариативность культурной трансформации. Ситуация с малокой мацэс отчасти напоминает ситуацию бразильских яномами, которую описала и проанализировала М.И. Смиляник (*Smiljanic* 2002). Ежегодно 3 августа в Колонии Ангамос проходит “большой” праздник мацэс, на который собираются люди из окрестных деревень. “В этот день в 1969 г. состоялся первый мирный контакт мацэс с христианскими миссионерами. Тогда мы обрели соль, спички и много что еще...”, — рассказывают информанты мацэс (ПМА 2019). Вокруг базы миссионеров расселились локальные группы, которые получили доступ к промышленным товарам и постепенно отказались от проживания в коммунальных жилищах и от похоронного обряда в традиции эндоканнибализма (ранее также характерного для мацэс). Межобщинные связи мацэс были нарушены, отпала необходимость в периодическом перемещении с целью поддержания экономических и социальных взаимоотношений между малоками.

Жители малоки на р. Лобояку имеют доступ к промышленным товарам, а их коммунальное жилище находится на периферии современной жизни мацэс географически (это крайний запад демаркированной аборигенной территории — *Comunidad Nativa Matsés/Reserva Nacional Matsés*) и социально. Мацэс больше не кочуют по лесам от малоки к малоке, социокультурные связи в случае с обитателями коммунального дома замыкаются на них самих, на узком круге их кровных родственников, живущих рядом или периодически приходящих к ним.

Своим существованием последняя малока перуанских мацэс демонстрирует не затянувшийся процесс отмирания архаической, бытовавшей у них в недавнем прошлом формы поселения, а скрывающийся под внешним фасадом уникальный случай, один из многочисленных вариантов культурной трансформации, анализ которого позволяет увидеть сегодняшние реалии жизни этой индигенной группы. Мацэс хотели бы построить большую малоку в Ремояку или Буэн-Перу. Они мечтают о традиционном коммунальном жилище, которое станет местом собраний, объединит народ и будет символизировать возрождение его культурных традиций (ПМА 2018). Сегодня не ясно, будет ли осуществлена эта мечта. Но в случае ее реализации антропологи получат шанс изучать новую социокультурную действительность; пока же мы имеем удовольствие наблюдать на р. Лобояку последнюю малоку перуанских мацэс.

### Примечания

<sup>1</sup> В статье у информантов мацэс указаны два имени — традиционное и христианское (в скобках); так представлялись люди. Христианские имена мацэс необходимы для получения документов, удостоверяющих личность, и для взаимодействия с перуанскими институтами и органами власти (ПМА 2017, 2018, 2019).

<sup>2</sup> См. в готовящейся статье: *Матусовский А.А.* Заметки по мифологии индейцев матсес // Сборник статей «Кнорозовские чтения» — IX: древние цивилизации Старого и Нового света». 2019.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.

*Источники и материалы*

- ПМА 2015 — Полевые материалы экспедиции автора к индейцам юкуна. Колумбия, департамент Амазонас, бассейн р. Миритипараны; ноябрь 2015 г. (тетрадь 1).
- ПМА 2017 — Полевые материалы экспедиции автора к мацэс в Перу, регион Лорето, бассейн р. Гальвес; февраль—март 2017 г. (тетрадь 1). Информанты: Туми (Роберто), 73 года; Шава (Армандо), 52 года; Пасай (Денис), ок. 30 лет; Марьяно, ок. 40 лет.
- ПМА 2018 — Полевые материалы экспедиции автора к мацэс в Перу, регион Лорето, бассейн р. Гальвес; июнь 2018 г. (тетрадь 1). Информанты: Туми (Самуэль), 75 лет; Хулио, ок. 50 лет; Бысо (Анхела), ок. 60 лет.
- ПМА 2019 — Полевые материалы экспедиции автора к мацэс в Перу, регион Лорето, бассейн р. Гальвес; июнь 2018 г. (тетрадь 1). Информант: Андрэс, 35 лет, сын главы малоки.
- Steward J.H.* 1948 — *Handbook of South American Indians. Vol. 3, The Tropical Forest Tribes / Ed. J.H. Steward.* Washington: United States Government Printing Office, 1948.
- Fleck Zuazo et al.* 2012 — *Fleck Zuazo D.W., Uaqui Bëso F.Sh., Jiménez Huanán D.M.* Com índice alfabético castellano-matsés e índice semantic castellano-matsés. Iquitos: Tierra Nueva Editores, 2012.
- Matos* 2018 — *Matos B. de A. Matsés // Povos Indígenas no Brasil.* <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo: Mats%C3%A9s> (дата обращения: 19.03.2019).

*Научная литература*

- Матусовский А.А.* Социокультурный облик индейцев верхней Пира-Параны // Вестник антропологии. 2015. № 4 (32). С. 129–149.
- Матусовский А.А.* Антропология движения: амазонский контекст // VIII Международный научный американистский симпозиум “Слияние двух миров: история, мобильность, статус жителей Нового Света до и после Колумба”. Санкт-Петербург, 3–4 декабря 2018 г.: тезисы докладов и материалы симпозиума. СПб.: МАЭ РАН, 2018. С. 55–56.
- Erikson Ph.* Los Mayoruna // *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. Vol. II / Eds. F. Santos, F. Barclay.* Quito: FLACSO/IEFA, 1994. P. 1–127.
- Fleck Zuazo D.W.* (ed.) *Tesoro de nombres matsés.* Lima: Registro Nacional de Identificación y Estado Civil, 2016.
- Nordenskiöld E.* The Changes in the Material Culture of Two Indian Tribes under the Influence of New Surroundings. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1920.
- Ricardo C.A.* (ed.) *Povos Indígenas no Brasil. Vol. 5, Javari.* São Paulo: CEDI, 1981.
- Reichel-Dolmatoff G.* *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians.* Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- Romanoff S.A.* Informe sobre el uso de la tierra por los Matsés en la selva baja peruana // *Amazonia Peruana.* 1976. No. 1 (1). P. 97–130.
- Romanoff S.A.* *Matsés Adaptations in the Peruvian Amazon.* PhD diss., Columbia University, N.Y., 1984.
- Serje M.* Malocas y Barracones: Tradición, Biodiversidad y Participación en la Amazonía Colombiana // *Revista Internacional de Ciencias Sociales.* 2003. No. 178 (Diciembre). P. 561–571. [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000133131\\_spa](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000133131_spa)
- Smiljanic M.I.* Os enviados de Dom Bosco entre os Masiripiwëiteri. O impacto missionário sobre o sistema social e cultural dos Yanomami ocidentais (Amazonas, Brasil) // *Journal de la société des américanistes.* 2002. T. 88. P. 137–158. <https://doi.org/10.4000/jsa.2763>
- Villar D.* Culture matérielle et changement: Alfred Métraux chez les Chiriguano // *Journal de la société des américanistes.* 2016. T. 102–2. P. 99–119. <https://doi.org/10.4000/jsa.14758>
- Virtanen P.K.* Indigenous Social Media Practices in Southwestern Amazonia // *Alternative.* 2015. Vol. 11. No. 4. P. 350–362.

**Research Article**

**Matusovskiy, A.A. The Last Maloca: Transformation of the Communal Dwelling's Sociocultural Role among the Matsés of Peru [Posledniia maloka: transformatsiia sotsiokul'turnoi roli obshchinnogo**

zhilishcha u peruanskikh matses]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2019, no. 5, pp. 151–168. <https://doi.org/10.31857/S086954150007384-2> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Andrey Matusovskiy | <http://orcid.org/0000-0003-0903-316X> | [AndreyMatusovskiy@rambler.ru](mailto:AndreyMatusovskiy@rambler.ru) | independent researcher (Moscow, Russia)

### Keywords

Matsés, maloca, Amazonia, Peru, Loboyacu river

### Abstract

Until the period of peaceful contacts with the Peruvian society in the late 1960s and early 1970s, Matsés lived in communal houses — *maloca* — collective dwellings, in which in the recent past all members of one group were usually located. In the following decades, the tradition of constructing maloca among the Matsés was almost completely lost. Today, most Peruvian Matsés are concentrated in villages with a scattered layout and live in huts designed to house individual families. In the collective memory of Matsés, a special attitude is still maintained towards the maloca as a construction type and space that marks their ethnic and cultural identity. However, to what extent do these ideas correspond to the previous perceptions of communal housing in the society of Matsés? In Peru, there remains only one group of Matsés continuing to live in maloca. Why did these people make such a choice, preferring maloca to modern types of settlements? The article analyzes the dynamics of the internal and external social and cultural relations of this group, which helps us trace the transformation of the sociocultural role of the communal dwelling among the Peruvian Matsés.

### References

- Erikson, Ph. 1994. Los Mayoruna [The Mayoruna]. In *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía* [Ethnographic Guide of the Upper Amazon], edited by F. Santos and F. Barclay, II: 1–127. Quito: FLACSO/IEFA.
- Fleck Zuazo, D.W., ed. 2016. *Tesoro de nombres matsés* [Treasure of Names Matsés]. Lima: Registro Nacional de Identificación y Estado Civil.
- Matusovskiy, A.A. 2015. Sotsiokul'turnyi oblik indeitsev verkhnei Pira-Parany [Sociocultural Face of the Indians of the Upper Pira-Parana]. *Vestnik antropologii* 4: 129–149.
- Matusovskii, A.A. 2018. Antropologiya dvizheniya: amazonskii kontekst [Anthropology of Movement: The Amazonian Context]. In *VIII Mezhdunarodnyi nauchnyi amerikanistskii simpozium "Sliianie dvukh mirov: istoriya, mobil'nost', status zhitelei Novogo Sveta do i posle Kolumba"*. Sankt-Peterburg, 3–4 dekabria 2018 g.: tezisy dokladov i materialy simpoziuma [The Confluence of Two Worlds: History, Mobility, Status of the Population of America before and after Columbus]. St. Petersburg: MAE RAN: 55–56.
- Nordenskiöld, E. 1920. *The Changes in the Material Culture of Two Indian Tribes Under the Influence of New Surroundings*. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag.
- Reichel-Dolmatoff, G. 1971. *Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ricardo, C.A., ed. 1981. *Povos Indígenas no Brasil* [Indigenous Peoples in Brazil]. Vol. 5, *Javari*. São Paulo: CEDI.
- Romanoff, S.A. 1976. Informe sobre el uso de la tierra por los Matsés en la selva baja peruana [Report on the Use of Land by the Matsés in the Peruvian Lower Jungle]. *Amazonia Peruana* 1 (1): 97–130.
- Romanoff, S.A. 1984. Matsés Adaptations in the Peruvian Amazon. PhD diss., Columbia University, New York.
- Serje, M. 2003. Malocas y Barracones: Tradición, Biodiversidad y Participación en la Amazonía Colombiana [Malocas and Barracks: Tradition, Biodiversity and Participation in the Colombian Amazon]. *Revista Internacional de Ciencias Sociales* 178 (Diciembre): 561–571. [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000133131\\_spa](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000133131_spa)
- Smiljanic, M.I. 2002. Os enviados de Dom Bosco entre os Masiripiwëiteri. O impacto missionário sobre o sistema social e cultural dos Yanomami ocidentais (Amazonas, Brasil) [Don Bosco's

- Messengers Among The Masiripiwëiteri: Missionary Impact on the Social and Cultural System of the Western Yanomami (State of Amazonas, Brazil)]. *Journal de la société des américanistes* 88: 137–158. <https://doi.org/10.4000/jsa.2763>
- Villar, D. 2016. Culture matérielle et changement: Alfred Métraux chez les Chiriguano [Change and Material Culture: Alfred Métraux among the Chiriguano]. *Journal de la société des américanistes* 102 (2): 99–119. <https://doi.org/10.4000/jsa.14758>
- Virtanen, P.K. 2015. Indigenous Social Media Practices in Southwestern Amazonia. *Alternative* 11 (4): 350–362.