

САКРАЛЬНЫЕ МЕСТА МЕЖДУРЕЧЬЯ ВАУПЕСА  
И АПАПОРИСА (КОЛУМБИЯ, АМАЗОНИЯ)  
И СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО  
КОРЕННЫХ НАРОДОВ РЕГИОНА

*Ключевые слова:* традиционная религия, тукано, таивано, общность тукано, амазонские культуры, Ваупес, колумбийская Амазония

Можно утверждать, что социокультурное пространство междуручья Ваупеса и Апапориса воспринимается коренными жителями колумбийской Амазонии как сакральное. Оно маркируется как локальными природными объектами, связанными с мифологической традицией конкретной этнической группы, так и масштабными объектами, знаковыми для всех автохтонных групп региона. К последним относится порог Хирихиримо на Апапорисе, к которому местное население совершает паломничества. Этот уникальный природный объект также стремятся увидеть люди, специально приезжающие к нему из других областей. Между общинами региона возникают разногласия по поводу контроля доступа чужаков к своим священным местам. Сакральные зоны междуручья Ваупеса и Апапориса являются частью сложной символической системы, характерной для культуры коренного населения колумбийской Амазонии. В статье рассматривается и анализируется роль таких мест в контексте формирования и функционирования социокультурного пространства этнических групп региона.

Интерес к организации и структурированию коренными жителями междуручья Ваупеса и Апапориса своего социокультурного пространства возник у исследователей региона относительно недавно, в 1970-х годах. Отправной точкой послужил выход книги Х. Райхеля-Долматоффа “Амазонский космос. Сексуальный и религиозный символизм индейцев тукано”, в которой он представил подробное описание и анализ культуры десана, одной из этнических групп, образующих общность ваупес, или тукано (*Reichel-Dolmatoff* 1971).

Сложный символизм, характерный для культуры народов региона, дал почву для многочисленных интерпретаций антропологов.

Райхель-Долматофф рассматривал социокультурное пространство междуручья Ваупеса и Апапориса, анализируя систему символических кодов, сформировавшихся в сознании представителей местных сообществ в результате практики приема галлюциногенов, в частности напитка яхе из лианы *Banisteriopsis caapi* (*Reichel-Dolmatoff* 1985). Он писал: «Путешествуя по бесчисленным местам, где есть петроглифы, индейцы говорят: “Здесь древние пили нашу жизнь; здесь они взяли наркотическую жидкость и видели такие-то и такие сцены”; “Здесь они нанесли на керамику рисунки, которые они видели в своих видениях”» (Там же: 297).

В структурировании социокультурного пространства населения междуручья Ваупеса и Апапориса важную роль играют петроглифы и наскальные рисунки,

---

Андрей Александрович Матусовский | <http://orcid.org/0000-0003-0903-316X> | [andreyatusovskiy@rambler.ru](mailto:andreyatusovskiy@rambler.ru) | к. филос. н., доцент | Учебно-научный центр социальной антропологии РГГУ (Миусская пл. 6, корп. 2, Москва, 125993, Россия)

в изобилии встречающиеся не только в данном регионе, но и по всей колумбийской Амазонии.

П.М. Аргюэло Гарсиа и А. Ботива Контрерас рассматривают такие заметные рукотворные объекты не только в качестве образцов древнего искусства, несущих в себе закодированную информацию для последующих поколений, но и в качестве маркеров, обозначающих места их расположения как священные. В этом представления антропологов коррелируют с традиционными верованиями коренных сообществ, согласно которым зоны нахождения петроглифов и наскальных рисунков и территория вокруг них населены сверхъестественными существами или являются порталами в мир этих существ, областью соприкосновения с ними (*Argüello García, Botiva Contreras* 2003: 81).

Альтернативный и весьма оригинальный, хотя во многом и спорный взгляд на социокультурное пространство Колумбии демонстрирует К.Н. Мурсио. Он общает огромный объем этнографических данных, собранных профессиональными антропологами, исследовавшими аборигенные культуры региона, но, будучи архитектором, а не антропологом, рассматривает всю территорию страны как единое архитектурное сооружение, все конструкции которого имеют строгую “шаманскую” символику (*Niño Murcia* 2015: 13). По мнению автора статьи, данная концепция вполне органично вписывается в научный антропологический дискурс о социокультурном пространстве колумбийской Амазонии.

Мурсио констатирует, что пространство для людей любой цивилизации и любого времени характеризуется тем, как их культура воспринимает, постулирует и структурирует окружающий мир, как она использует системы кодов. Любая умственная конструкция — это образ мира, и никакое человеческое построение не может избежать применения символов. Структуры времени и пространства и системы их классификации передаются с помощью мифа, и вместе с мифом эти структуры становятся архитектурой, конструируют окружающий мир. Пространства, созданные людьми, являются священными. Создать человеческое пространство — это сформировать мифическую территорию (*Ibid.*: 13).

Российские исследователи-американисты, разбирая и анализируя исторические источники, лишь констатировали: “Представления о том, что пещеры и скалы являются обителью первопредков или других божеств, а также умерших людей или их душ, широко распространены в разных местах Америки” (*Александренков* 2003: 20).

\* \* \*

В междуречье Ваупеса и Апапориса проживает несколько автохтонных этнических групп, говорящих на языках, относящихся к разным языковым семьям. Языки тукано восточной подгруппы используют народы бара, барасана (субгруппы таивано и эдурья), десана, гуанано, карапана, летуама, макуна, пиратапуйо, писамира, танимука, татуйо, тукано, туюка, сириано и юрути; аравакские языки — кабияри и тариано; языки маку-пуинаве — хюпда. Все эти этносы воспринимают социокультурное пространство своего региона как сакральное.

Этимология слова “сакральный” связана с латынью: *sacer* (*sacri*) означает священный, святой, относящийся к религиозному культу, обряду (*Егорова* 2014: 591). К сожалению, автор статьи не располагает данными относительно возможных схожих понятий в языках этнических групп, живущих на востоке колумбийской Амазонии.

В статье социокультурное пространство междуречья Ваупеса и Апапориса маркируется посредством объектов, как природно-географических, так и созданных руками человека, предстающих в мифологических воззрениях коренного населения колумбийской Амазонии сакральными местами.



Рис. 1. Карта междуречья Ваупеса и Апапориса (рисунок автора)

Наиболее значимые священные зоны региона находятся в бассейне Апапориса и его левых притоков – рек Пирапарана и Кананари. В ходе трех полевых сезонов в колумбийской Амазонии (ПМА 2014; ПМА 2015; ПМА 2019) автор статьи посетил несколько местных деревень: Сонанья (ее жители относятся к группе барасана-эдурья), Пуэрто-Ортега (таивано и татуйю), Моави и Голондринас (татуйю) (ПМА 2014), Буэнос-Айрес (Пакоа) (таивано, кабияри, татуйю и тукано), Пукуми (кабияри), Пуэрто-Мороко (таивано, кабияри, татуйю), Альтамира (таивано и татуйю), Сан-Хуан-де-Кананари (таивано) (ПМА 2019). Все селения располагаются либо в непосредственной близости от сакральных мест региона, либо в шаговой доступности от них, либо в одном-двух часах пути по реке на лодке с мотором: Сонанья, Пуэрто-Ортега, Буэнос-Айрес (Пакоа), Пукуми и Сан-Хуан-де-Кананари находятся рядом с порогами (ПМА 2014; ПМА 2019; Матусовский 2015: 138–140); Моави – рядом с порогом и петроглифами (Матусовский 2015: 138–140); Голондринас – вблизи священного водопада и петроглифов (Там же: 138–140); Пуэрто-Мороко и Альтамира – недалеко от наскальных рисунков в горных массивах Серро-Аси, Серро-Мороко и Серро-Гуакамайю (ПМА 2019).

Некоторые из перечисленных деревень стоят в нескольких десятках километров друг от друга. Однако такие расстояния не являются существенным препятствием для контактов между общинами, представители которых наносят друг другу визиты.

Важным мотивом для осуществления далекого путешествия являются приглашения на праздники, устраиваемые по различным поводам несколько раз в год. Такие приглашения делают куму – духовные лидеры региона, живущие не во всех селениях. Для того чтобы деревня могла пригласить много гостей на коллективный праздник, она должна располагать экономическими и административными ресурсами, в т.ч. для организации религиозных церемоний. Чем больше людей может принять община селения и куму, тем выше будет их авторитет. Поэтому духовные лидеры, имеющие большой авторитет, хорошо известны и уважаемы в различных деревнях, находящихся порой на значительном расстоянии друг от

друга. Так, таивано из Буэнос-Айреса (Пакоа) на р. Кананари отлично знали куму-таивано из Пуэрто-Ортега на Пирапаране (ПМА 2019). Дистанция между этими селениями составляет около 70 км (ПМА 2014).

Жители Буэнос-Айреса (Пакоа) также сообщали о своих визитах в Миту, административный центр департамента Ваупес, расстояние до которого, около 160 км, они проходили пешком за неделю (ПМА 2019). Однако данные путешествия носят исключительно экономический характер и связаны с желанием людей приобрести промышленные товары.

Порог Хирихирино, один из крупнейших в междуречье Ваупеса и Апапориса, является сакральным местом для коренных этнических групп региона, в т.ч. проживающих на значительном удалении от него. Он расположен в среднем течении Апапориса и, по сути, представляет собой небольшое плоское каменистое плато, встающее на пути следования реки. Его образует скопление огромных глыб. Примерно с октября по январь, в пик сезона дождей, когда уровень воды в реках колумбийской Амазонии поднимается до наивысшей отметки, каменное плато почти полностью скрыто водой и Хирихирино больше напоминает широкий мощный водопад. В остальное время года большинство глыб выступает из воды, и поток с ревом проходит между ними.

Соблюдая меры предосторожности, к Хирихирино не приближаются по реке. Следующие к сакральному месту пришвартовывают лодки у левого берега Апапориса и около километра идут по тропе через лес. В нескольких сотнях метров от порога в Апапорис впадает речушка, его левый приток. В ее нижнем течении путь воде преграждает скопление плоских валунов, с которых ниспадает небольшой водопад. Один из выступающих камней по форме напоминает голову гигантской змеи. Это место почитается кабияри как центр мира. Согласно их мифологическим представлениям, в этой точке остановилась, достигнув центра мира, прародительница-анаконда, поднимавшаяся вверх по Апапорису в виде гигантской змеи-каное, в котором находились первопродки кабияри (Там же).

Плоские камни, преграждающие речной поток, ассоциируются у данного народа с телом анаконды, свернувшейся кольцами и так застывшей навеки (Там же).

Интересно, что для описания этого места кабияри используют не только словосочетание “центр мира”, но и “сердце мира”. Появление второго названия связано с тем, что в прибрежных камнях есть характерное заполненное водой углубление в виде стилизованного сердца (Там же).

Данная символическая форма отсутствует в традиционной иконографии не только кабияри, но и других этнических групп междуречья Ваупеса и Апапориса, а восприятие этого знака как “сердца” возникло в регионе с приходом западной традиции. У автора статьи нет информации, каким словом углубление в камнях обозначалось кабияри в прежние времена, но очевидно, что сегодня, маркируя свое сакральное место, представители данного этноса стремятся придать ему дополнительную значимость, активно используя нетипичную для своей культуры символику. Такой незамысловатый прием позволяет кабияри вписать свою священную территорию в более широкое социокультурное пространство и, соответственно, поднять ее престиж в глазах визитеров, носителей другой культуры, приходящих на их земли.

Автор статьи анализировал ранее подобный поведенческий ход на примере соседей кабияри — аравакязычных юкуна, живущих на р. Миритипарана. Юкуна использовали чужие культурные коды для маркирования своего традиционного ритуала, так наз. танца кукол, и таким образом также выводили его за пределы своего социокультурного пространства (Матусовский 2019а: 170–174). Важно отметить, что потребность в семиотической легитимации возникает у жителей колумбийской Амазонии при общении с чужаками, носителями отличной от их



Рис. 2. Камень в форме головы змеи (фото автора, 2019 г.)

культуры (Матусовский 2016). Формально статусность собственного мира коррелирует с внешним позиционированием (Там же: 205).

Есть данные, что тукано рассматривали округлые углубления в камнях, окружавших сакральную территорию с петроглифами, как емкости, использовавшиеся их предками для приготовления первого галлюциногенного напитка (Reichel-Dolmatoff 1985: 306).

Место с камнем в виде головы змеи используется кабияри для обряда инициации. Перед посвящением мальчики живут несколько дней в лесу рядом с водопадом, соблюдая ритуальную изоляцию. Во время церемонии они стоят под ниспадающим потоком и, по представлениям кабияри, получают силу (ПМА 2019).

Исследователи давно обратили внимание на важную роль сакральных зон в передаче духовного знания и коммуникации поколений. Такие места представляют собой истинные точки соприкосновения с мифологическим прошлым (Reichel-Dolmatoff 1985: 306). Аргюэло Гарсиа и Ботива Контрерас, говоря о древнем наскальном искусстве Колумбии, отмечают, что нельзя игнорировать его образовательную функцию, т.к. места, где находятся рисунки, могли быть использованы для обучения шаманов или проведения обрядов инициации (Argüello Garcia, Botiva Contreras 2003: 82).

Выше Хирихиримо ширина Апапориса в сухой сезон составляет около километра. У порога река сужается до 200 м. После него ширина остается не столь большой, и через несколько километров воды реки проходят сквозь высокую узкую каменную арку, образованную возвышающимися по берегам скалами.

Для кабияри это сакральное место, ассоциируемое с первой малойкой — общим жилищем. У них существует поверье: если через арку на лодке проплывет неженатый мужчина, в скором времени он обязательно найдет себе жену. Аналогичным образом поверье работает по отношению к женщине: пройдя через расщелину, она обретет мужа (ПМА 2019).

Ассоциация знакового географического объекта с первой малокой также характерна для традиционных верований юкуна, этнической группы, которая проживает на реках Миритипарана и Какета, протекающих параллельно Апапорису, в непосредственной близости от него. Таковым в их мифологии предстает Серро-Юпати – высокий пологий холм, находящийся в окрестностях поселка Ла-Педра на берегу Какеты (ПМА 2015).

Чтобы посетить Хирихирино, приедем требуется разрешение местных общин, ближайшие из которых располагаются в мультиэтнической деревне Буэнос-Айрес (Пакоа) на р. Кананари, левом притоке Апапориса, и в селении Пукуми на правом берегу Апапориса, рядом с Хирихирино (ПМА 2019).

В настоящее время автохтонное население колумбийской Амазонии активно отстаивает свои права, создавая общественные организации, участвующие в диалоге с правительством. В Буэнос-Айресе (Пакоа) находится штаб-квартира организации АСТИВА (Asociación de Capitanes Tradicionales del Alto Apaporis) – Ассоциации глав коренных народов верхнего течения р. Апапорис, и проживает ее глава – мужчина-таивано. В Пукуми располагается объединение АСИУА (Asociación de Capitanes Indígenas del Yaigojé-Araporis) – Ассоциация глав коренных народов области Яйгохе-Апапорис, и дом ее лидера (Там же). Деятельность двух общественных организаций следует рассматривать не только с позиций их контактов с правительственными структурами, но и анализируя их соперничество между собой за право контроля над сакральным социокультурным пространством.

Апапорис служит естественной границей между двумя административно-территориальными единицами Колумбии – департаментами Ваупес и Амазонас. Коренное население запада Ваупеса, в частности таивано, открыло доступ туристам и научным экспедициям на свои земли, в т.ч. к Хирихирино. Представители общин, участвующие в приеме гостей извне, имеют возможность заработать деньги, предлагая свои услуги в качестве проводников, рулевых лодок или поваров.

Южнее Апапориса простирается Национальный природный парк Яйгохэ Апапорис (Parque Nacional Yaigojé Araporis), чья территория почти полностью совпадает с демаркированным районом проживания коренного населения. Одна из местных народностей, а именно кабияри, запретила проход на свои земли любым внешним посетителям. Несмотря на то что Хирихирино является сакральным местом для нескольких этнических групп, коренные жители запада департамента Ваупес были вынуждены согласиться с мнением кабияри, однако остались недовольными, т.к. лишились возможности зарабатывать на визитерах.

Члены АСТИВА считают, что АСИУА самовольно монополизировала привилегию распоряжаться посещениями порога. Как сказал глава АСТИВА, ему не ясно, по какому праву они это делают (Там же). Следует заметить, что Буэнос-Айрес (Пакоа) – крупное поселение, претендующее на роль административного центра района, в нем проживают более 400 чел., таивано и кабияри. От Буэнос-Айреса (Пакоа) до Хирихирино менее часа пути на лодке с мотором. В поселке находятся школа-интернат для детей из окрестных деревень, а также взлетно-посадочная полоса для легких одномоторных самолетов, прибывающих из Миту, столицы департамента Ваупес (Там же).

В Пукуми проживают кабияри. Здесь стоят малока, около десяти хижин для нуклеарных семей, школа и два домика для потенциальных туристов (судя по их внешнему виду, они никогда не использовались), общее число жителей селения не превышает 70 чел. (Там же). Расположение рядом с Хирихирино – из Пукуми слышен рев низвергающейся воды – очевидно, дает жителям деревни ощущение значимости, несмотря на то, что она не обладает значительными людскими и административными ресурсами.

Соперничество двух ассоциаций привело к следующей ситуации. Когда автор статьи получил от главы АСТИВА разрешение на посещение порога Хирихирино, он был вынужден ждать возвращения посыльного, специально отправленного на другой берег Апапориса, в Пукуми, где живут кабияри. Только после появления гонца с положительным ответом от лидера АСИУА автор смог отправиться к главному сакральному месту коренных народов региона. При этом моим лодочником стал таивано из Буэнос-Айреса (Пакоа), а сопровождающим в походе через джунгли к Хирихирино – взрослый сын главы АСИУА (Там же).

Фасад малоки в Пукуми украшает роспись из геометрических фигур (треугольников и полукругов) и узоров (стилизованных раскрытых цветов с четьрьмя лепестками), выполненная белой краской на черном фоне. Ее дополняет изображение ящерицы с двумя черными полосами на шее. Как пояснил выполнивший роспись кабияри, цветок – это символ галлюциногенного напитка яхе, употребляемого во время ритуальных церемоний, полукруги – это Апапорис, река яхе, треугольники – это малока, ящерица же нарисована именно такой, какой ее увидел мифологический предок кабияри, путешествуя по региону. По словам информанта, раньше фон рисунка был красным. Почему сейчас он стал черным, респондент не объяснил (Там же).

Иконография малоки – важнейшая составляющая традиции коренных народов колумбийской Амазонии. Когда в начале XX в. в область верхнего течения Апапориса прибыли первые миссионеры, они стали запрещать наносить роспись на фасады этих строений, т.к. быстро поняли, что ее сюжеты происходят из шаманских видений, возникающих во время приема яхе. Однако, как свидетельствуют многочисленные этнографические источники, запрет не слишком соблюдался местными общинами. Данная традиция сохранилась и сегодня по-прежнему широко распространена в регионе. Например, в деревне таивано Альтамира во время нашего визита стояла новая не достроенная до конца малока. Ее фасад не был расписан. На вопрос автора статьи, почему это так, внук шамана ответил, что дедушка раскрасит фасад строения, когда оно будет полностью готово. “Дедушка будет брать узоры из головы”, – уточнил подросток (Там же).

Часто шаманов региона можно застать за, казалось бы, странным занятием. Они целыми днями сидят в малоке на низких деревянных скамеечках, опустив голову вниз, и палочкой задумчиво вычерчивают на земле замысловатые линии и фигуры (Там же).

Дело в том, что у человека, употребившего яхе, через некоторое время возникают зрительные галлюцинации. Влияние отвара из лианы *Banisteriopsis saari* на мозг человека таково, что участник ритуала видит их даже с открытыми глазами. Зрительные фантазмагии усиливаются, если опустить голову вниз. Уже после ритуала, выйдя из-под воздействия галлюциногена, шаманы региона, восседая на низких скамеечках, склонив голову вниз, воспроизводят таким образом характерную для церемонии позу, вспоминают и фиксируют образы и знаки, виденные под влиянием яхе, осмысливают и трактуют их.

Рассуждая о возможности расшифровки и интерпретации иконографии древней наскальной живописи Колумбии, Аргюэло Гарсиа и Ботива Контрерас резонно замечают, что знаки понятны, если их отправитель и получатель обрабатывают одни и те же символические коды (*Argüello Garcia, Botiva Contreras* 2003: 85). С точки зрения нейрофизиологии происхождение наскальных рисунков объясняется тем, что существуют субъективные изображения, называемые фосфенами, ряд фигур (спирали, зигзаги, пульсирующие круги, ромбы), которые возникают внутри мозга человека независимо от присутствия внешнего источника света. Фосфены являются общими для всех людей. Употребление галлюциногенов приводит к их появлению (*Ibid.*: 81).

В полной мере данное утверждение относится к трактовке видений, возникающих под воздействием яхе, и у коренных народов междуречья Ваупеса и Апапориса существует объемный глоссарий образов и знаков, сформировавшийся в течение многовековой практики употребления этого галлюциногена (ПМА 2019; *Reichel-Dolmatoff* 1985: 295). Райхель-Долматофф писал, что местные жители интерпретируют видения как мифологические сцены, эти образы подтверждают правильность их представлений о мире (*Reichel-Dolmatoff* 1985: 293).

Поскольку практика приема яхе широко распространена среди коренного населения междуречья Ваупеса и Апапориса, символические коды иконографии фасадов малок, наскальной живописи, петроглифов, росписи лица и тела, напрямую связанные с видениями, вписаны в социокультурное пространство региона и свободно прочитываются представителями любой этнической группы, проживающей на востоке колумбийской Амазонии. Впрочем, это не означает, что в мифологии различных групп данные коды трактуются одинаково.

Глава Альтамиры, говоря о верованиях жителей деревни, сообщил, что все они католики. При этом на вопрос, как же совместить христианскую религию и традиционный амазонский обряд юрупари, регулярно, по его словам, проводящийся в Альтамире, заявил: “Католицизм – это наша религия, а юрупари – это наша культура, традиция” (ПМА 2019).

Фронтальный вход малоки в Пукуми ориентирован на Апапорис, а не на восток, как того требует традиция региона. Этот факт легко объясняется тем обстоятельством, что в этом месте Апапорис делает крутой поворот перед порогом Хирихиримо. Таким образом, фасад обращен к сакральной реке, несущей свои воды на восток, через Хирихиримо и дальше, сквозь каменную арку – символическую первую малоку, туда, откуда, согласно мифологическим преданиям, пришли предки кабияри. Все эти географические ориентиры сконцентрированы в одном месте, рядом с Пукуми, благодаря этому главное строение общины органично вписано в сакральное пространство области.

Рельеф местности в междуречье Ваупеса и Апапориса не однороден. Почти повсеместно господствует равнинный дождевой тропический лес, однако в центре ареала находятся обширные скальные образования с плоскими вершинами высотой в несколько сот метров: Серро-Аси, Серро-Гуакамайю, Серро-Мороко и Серро-Голондринас – крайняя западная часть Гвианского плоскогорья. На вершинах лес сменяется низкорослой растительностью. На большинстве мелкомасштабных карт эти скальные массивы даже не обозначены, что, вероятно, связано с их относительно небольшой высотой. Тем не менее все они хорошо знакомы местному населению и также маркируют сакральное пространство региона. Серро-Аси, Гуакамайю и Мороко обильно усеяны гротами и пещерами, стены которых украшают древние наскальные рисунки. К ним коренные жители совершают паломничества (Там же).

Если порог Хирихиримо представляет собой крупнейший центр притяжения, его стремятся увидеть люди даже из самых удаленных от него селений, то являются ли наскальные изображения в Серро-Аси, Гуакамайю и Мороко такими же общерегиональными объектами паломничества или только локальными – этот вопрос остался для автора статьи открытым. Вероятно, рисунки во всех трех горных массивах видело большинство населения близлежащих деревень. Другие жители области, скорее всего, получают информацию о наскальных изображениях через устные рассказы тех, кто посетил сакральные места, и объединяют эти знания с традиционными верованиями, согласно которым пещеры и гроты являются обиталищем Хозяина животных (*Reichel-Dolmatoff* 1971: 81).

В селении Пуэрто-Мороко, стоящем у подножия одноименного горного массива, совместно проживают таивано, кабияри и татуйю, однако информант-таивано



сообщил, что рисунки в пещерах массива сделали предки кабияри (ПМА 2019). Глава общины Пукуми, кабияри, подтвердил его слова (Там же). Райхель-Долматофф обращал внимание, что в разговорах о миграции, происхождении родословных или отношениях между соседними группами коренные жители региона всегда ссылаются на наскальное искусство (*Reichel-Dolmatoff* 1985: 306). Несмотря на то что от Пукуми до Пуэрто-Мороко нужно несколько часов добираться по реке на лодке с мотором, кабияри из Пукуми, по всей видимости, посещают горы Серро-Мороко на берегах Кананари.

Путешествия к сакральным местам, совершаемые представителями местных этнических групп, носят не ознакомительный (один раз в период инициации), а религиозный, паломнический характер. Перемещаясь между знаковыми для своей культуры точками, они вычерчивают определенную геометрию социокультурного пространства междуречья Ваупеса и Апапориса. Движение людей по территории, которую они считают родной, с экономическими, ритуальными или военными целями играет важную роль в формировании коллективной памяти каждой этнической группы. Автор статьи отмечал данную особенность в культуре автохтонных народов Южной Америки на примере перуанских мацэс (*Матусовский* 2019а: 161).

А.В. Головнев писал, что смысл передвижения кочевников заключается “не в преодолении расстояний, а в создании и поддержании ими своего жизненного пространства, включающего не только природные, но и культурные ресурсы...”: перемещаясь, люди ощущают себя в социокультурной схеме, выраженной в их мифологии (*Головнев* 2009: 15).

Из путешествий к сакральным местам паломники приносят в родную деревню кусочки минерала, встречающегося в горах и имеющего характерные хрупкую фактуру и цвет. Эти осколки хранят в маленьких квадратных плетеных коробочках в маломе, в той ее части, где проживает семья шамана. Минерал легко растирается руками в порошок, имеющий насыщенно-красный цвет (ПМА 2019). В междуречье Ваупеса и Апапориса местные жители используют эту краску для росписи лица перед ритуальными церемониями.

Важно отметить, что в селениях региона произрастает кустарник уруку (*Vixa orellana*). Коренные жители Амазонии и Оринокии повсеместно получают семена из его плодов-коробочек и применяют их для росписи лица и тела красной краской. Однако в междуречье Ваупеса и Апапориса для этих целей используется не уруку, а минерал, принесенный паломниками из сакральных гор. Так как население области активно практикует разрисовку лица и тела, краска, очевидно, быстро расходуется и требует постоянного пополнения, что служит дополнительным стимулом для совершения путешествия к скальным массивам.

Минерал из сакральных гор — неперменный реквизит шаманов: они хранят каменные кусочки в своих сумочках вперемешку с порошком из листьев коки — мамбе. Кока почитается коренными жителями междуречья Ваупеса и Апапориса как священное растение. Во время ритуалов шаман заговаривает смесь из мамбе и минералов, после чего мужчины, участники церемонии, должны опустить руку в мешочек, перемешать его содержимое и положить щепотку порошка себе в рот (Там же).

С похожим обычаем автор сталкивался в венесуэльской Амазонии, где горы также считаются местом обитания различных духов. На границе территории проживания яномамо возвышается массив Серро-Дуида, у подножия которого в больших количествах можно найти характерные шестигранные кристаллы кварца. У шамана из общины яномамо, живущей на значительном удалении от сакральных гор, в сумочке находились принесенные оттуда кристаллы (ПМА 2011).

Одним из священных водопадов междуречья Ваупеса и Апапориса считается Голондринас. Он находится в Серро-Голондринас на левом притоке р. Пирапарана, в области ее верхнего течения, где стоят селения бара, барасана-эдурья

и таивано, татуйо и карапана. Водопад состоит из двух каменных ярусов. Под падающей с верхнего яруса водой скрываются гроты, к которым можно подойти с берега и на камнях перед которыми нанесены петроглифы: геометрические фигуры (треугольники и зигзагообразные линии) и стилизованные солярные изображения (ПМА 2014).

Несмотря на то что ближайшей от Голондринас деревней является одноименная моноэтническая деревня татуйо, в паломнический путь к сакральному водопаду также отправляются жители более отдаленных поселений – представители бара, барасана, татуйо и карапана (Там же).

Петроглифы и наскальные рисунки – это объекты, органически включенные в систему религиозно-мифологических верований коренных народов региона, важные маркеры сакрального социокультурного пространства междуречья Ваупеса и Апапориса. В петроглифах местные жители прочитывают истории миграций, правила создания брачных союзов, последовательность проведения обрядов и разграничение территорий этнических групп (*Reichel-Dolmatoff* 1985: 306).

Пожалуй, самым значимым петроглифом на Пирапаране, левом притоке Апапориса, является изображение под названием Ньйи (Nyí), нанесенное на большом валуне, поднимающемся из реки (*Reichel-Dolmatoff* 1990: 138; *Gutiérrez, Torres* 2018: 176–184).

В мифе тукано о сотворении мира присутствует сюжет об их божественном первопредке. Он путешествовал по региону с копьем, под острием которого была устроена погремушка, в поисках места, где воткнутое в землю оружие не будет отбрасывать тени от солнца. Найдя такую точку, он породил здесь первого человека (*Reichel-Dolmatoff* 1985: 297–306). Коренные жители бассейна Пирапараны считают, что валун с петроглифом Ньйи – как раз то место, где произошло это мифологическое событие. Следует заметить, данный природно-географический объект располагается в непосредственной близости от пункта пересечения линии экватора и Пиарапараны. “Камень Ньйи находится практически в точке, где река Пирапарана пересекает линию равноденствия; в этом месте световой луч в то время, когда солнце находится в зените, не отбрасывает тени”, – писал Райхель-Долматофф (*Reichel-Dolmatoff* 1990: 138).

Копье со встроенной под острием погремушкой – важный ритуальный артефакт у народов междуречья Ваупеса и Апапориса, и весьма показательно, что оно занимает свое строго определенное место в центре каждой малоки региона (ПМА 2014; ПМА 2019).

У таивано, живущих на берегах Кананари, есть космогонический миф, согласно которому изначально на земле ничего не существовало, ни деревьев, ни рек, и всегда было светло. Но уже тогда на этой пустой земле жили четыре народа: таивано, эдурья, татуйо и кабияри. Боги научили людей всему, что они умеют сейчас делать (ПМА 2019). В мифе упоминаются только эдурья, татуйо и кабияри, и именно эти этнические группы таивано с берегов Кананари включают в свой ближний круг. Этот пример важен для понимания того, каким образом коренные жители региона формируют пространство вокруг себя.

Автохтонные группы междуречья Ваупеса и Апапориса осознают свое социокультурное единство, это прослеживается, в частности, в их отношении к общим местам ритуального поклонения и организации паломнических путешествий к ним. Данное понимание также базируется на многочисленных, во многом схожих элементах духовной и материальной культуры (*Матусовский* 2015). Однако в их общем социокультурном пространстве есть районы, жители которых включают в свой круг в основном ближайших соседей. На Кананари так поступают таивано, эдурья, татуйо и кабияри (ПМА 2019), в верхнем течении Пирапараны – бара,



макуна, расселенными в нижнем течении Пиарапараны. Важнейшими элементами, отличающими культуру макуна от культуры барасана, являются форма малоки, мифологическая символика, а также “танец кукол”, который отсутствует у барасана, но практикуется макуна и другими коренными группами, живущими южнее Апапориса (*Матусовский* 2019а: 170–173).

Необходимо упомянуть, что куму Пуэрто-Ортега имел высокий авторитет не только среди местных барасана и татуйо, но и в целом в регионе и не упускал возможности поднять свой престиж. Поэтому в иконографии фасада малоки, стоявшей в его поселке, присутствовали не только мотивы, связанные с шаманскими видениями, возникающими при приеме яхе, но и существенные инновации, призванные, очевидно, подчеркнуть значимость ее местоположения. Нововведением стал рисунок, который ранее никогда не наносился на фасады малок. Рядом с дверным проемом красовалась вполне реалистичная антропоморфная фигура, державшая в руке копье со встроенной погребушкой, — мифологический персонаж, посланный Отцом-Солнцем найти центр мира. Несмотря на то что петроглиф Ныйи располагается от Пуэрто-Ортега на расстоянии почти 20 км, данный рисунок недвусмысленно демонстрировал, что центр мира находится в этом месте (ПМА 2014).

Поскольку ни одна этническая группа междуречья Ваупеса и Апапориса не может предъявить документальные свидетельства того, что авторство петроглифов или наскальных рисунков принадлежит ее предкам, коренные народы региона признают создание сакральных объектов коллективным творчеством. Ни одна из общин обычно не заявляет о том, что имеет больше прав на какое-либо священное место, чем другие сообщества. Пожалуй, исключением является ситуация с наскальными рисунками в Серро-Мороко и святилищем с камнем, похожим на голову змеи, рядом с Хирихиримо, когда кабияри соотносят их появление с деятельностью только своих предков и мифологических персонажей. Возражений по поводу подобной трактовки событий от других коренных жителей региона автору статьи слышать не приходилось (ПМА 2019).

При этом коренные народы междуречья Ваупеса и Апапориса старательно оберегают этническую самоидентификацию. Ее критериями становятся не только язык и территория, но и мельчайшие отличия в материальной культуре, сохранение и воспроизведение которых принципиально для самих этнофоров. В качестве примера можно привести способ курения табака. Так, таивано, эдурья, татуйо, кабияри курят сигары, просто держа их в руке, а макуна, летуама, танимука, живущие ниже по течению Апапориса, используют для этого деревянную вилку, между двумя зубьями которой вставляют сигару (Там же).

Для коренных жителей востока и юго-востока колумбийской Амазонии главным критерием этнической и социокультурной самоидентификации, разделения на “своих” и “чужих” служит отношение к малоке. Для носителей традиции важны внешний вид их коммунального жилища, его форма и конструкция, огромное значение имеет, расписан фасад строения или нет. Все эти характеристики малоки приобретают существенный смысл, т.к. несут сложную символику, подразумевающую характерные социальные отношения между членами локального человеческого сообщества.

Автор статьи решил провести эксперимент, показав таивано фото коммунального жилища мацэс, этнической группы, расселенной на востоке Перу, и назвав его малокой. Общинное жилище мацэс имеет форму вытянутого шестиугольника, в торцах которого располагаются два противоположно ориентированных входа, с крышей, спускающейся до земли (*Матусовский* 2019б: 155). Внешне оно напоминает большой стог сена. Несмотря на то что культура коренного населения востока Перу соотносится с западно-амазонским культурным



**Рис. 4.** Куму Пуэрто-Ортега показывает ритуальное копье со встроенной погремушкой на фоне фасада малоки, на котором изображен мифологический первопредок с аналогичным предметом (фото автора, 2019 г.)

ареалом и в научной литературе общинный дом мацэс обозначается словом “малока”, их коллективное жилище своим внешним видом разительно отличается от коммунальных строений коренных народов междуречья Ваупеса и Апапориса. Таивано выказали живой интерес к возможности увидеть “малоку” другого народа. Но как только взглянули на фото, категорично и пренебрежительно заявили: “Это не малока” (ПМА 2019).

Весьма показателен пример с разделением барасана на две субгруппы: таивано и эдурья. Следует отметить, что для самих представителей субгрупп это различие принципиально (ПМА 2014; ПМА 2019), в то время как большинство антропологов констатируют минимальные расхождения в их духовной и обыденной культуре<sup>1</sup>.

В одном из наиболее полных справочников по языкам мира, составленном миссионерской организацией SIL International (SIL – Summer Institute of Linguistics, Летний институт лингвистики), отсутствует информация о разделении барасана на две субгруппы. Этот народ обозначен в нем как барасана-эдурья, говорящий на языке, относящемся к языковой семье тукано, его восточной подгруппы, бара-туюка, и имеющем диалекты: барасана (комемаца, ханера, панероа, южные барасано, йебамаса) и эдурья (эдулиа, эрулиа, таивано). Лексическое сходство между диалектами оценивается в 98%, и между ними имеются только некоторые

фонологические различия. SIL International различает барасана по лингвистическому признаку как барасана, или южные барасано, и эдурья. В ее трактовке барасана-эдурья – это этноним, а таивано – другое имя барасана-эдурья<sup>2</sup>.

Несколько антропологических наблюдений позволяют предположить, что коренные народы междуречья Ваупеса и Апапориса очерчивают свое социокультурное пространство, маркируя его также с помощью знаков и предметов, до недавнего времени не входивших в их жизнь. Один из таких предметов – фотовспышка.

Сегодня жители региона хорошо представляют себе, какой резкий яркий выброс света дает это приспособление. Автор статьи, не желая потревожить людей, никогда не фотографировал со вспышкой внутри хижин для ядерных семей и малоки – сакрального пространства. Однако обитатели всех коммунальных строений предупреждали заранее, что вспышку использовать нельзя. В их просьбах ощущалась интонация наставления, поэтому сначала у меня сформировалось ложное представление, что жители малоки не желали таким образом нарушать покой ритуального помещения, каждый элемент которого имеет символическое значение (ПМА 2019).

Несмотря на то что автор статьи по-прежнему не выказывал намерения использовать дополнительное освещение, просьбы не применять вспышку при съемке продолжали звучать под крышами семейных хижин и хозяйственных построек. После этого стало понятно, что доминирующим фактором подобных запретов становилось обыденное желание людей оградить свое индивидуальное и коллективное пространство (Там же).

Получить разрешение общины на фото- и видеосъемку в малоке во время проведения ритуальных церемоний, даже без использования вспышки, практически невозможно. Прослеживаются два мотива отказа, один из них связан с традиционными верованиями, а другой условно можно обозначить как коммерческо-мотивационный. В первом случае местные жители верят, что если фото или видео запретного для непосвященных предмета, действия или пространства увидят женщины белых, это навлечет беду на общину (ПМА 2014; Матусовский 2015: 143). Во втором, когда церемония не связана со строго табуированными предметами, главы общин могут разрешить стороннему наблюдателю (антропологу) съемку с оговоркой: “Если только для себя” (ПМА 2019). Как правило, ее удается провести на безвозмездной основе после длительных объяснений, чем занимается антрополог и для чего ему необходимо зафиксировать данное событие. Однако под этим неохотным разрешением скрывается стойкое убеждение коренных жителей, что белые, фиксируя на камеру местную традиционную культуру, привозят потом материал в свои города, монтируют фильмы, вывешивают видеоролики в интернете, пишут книги и продают все это за большие деньги, а им, носителям культуры, ничего не достается (ПМА 2011; ПМА 2014; ПМА 2019).

В сакральном месте возле Хирихиримо с камнем, похожим на голову змеи, произошел не менее показательный случай. Когда один из колумбийцев, сопровождавших автора статьи, решил искупаться в водах священного водопада, не снимая походной обуви, кабияри остановил его и попросил снять ботинки (ПМА 2019). Традиционно кабияри ходили босыми, и сегодня обувь незнакомца, предмет из чужой культуры, воспринимается ими как “грязная”, способная осквернить сакральное место.

Приведенные выше примеры демонстрируют, что коренные народы региона осознанно раздвигают границы своего сакрального пространства, осмысляя его в рамках *цифрового* поля и в контексте взаимодействия с чужими социокультурными кодами. Это обстоятельство позволяет антропологу расширить область исследовательских интересов и рассматривать и анализировать междуречье Ваупеса и Апапориса, не привязываясь только к географическим ориентирам. Вписанное

в мировой контекст посредством цифровых технологий социокультурное пространство региона становится актором кросскультурной коммуникации. Провозглашая запреты на фото- и видеосъемку сакральных мест (в частности, петроглифов) и ритуальных действий, жители междуречья Ваупеса и Апапориса влияют, сами того не осознавая, на направленность антропологического дискурса и способствуют формированию норм корпоративной этики.

\* \* \*

Сакральные места междуречья Ваупеса и Апапориса играют важную роль в поддержании связей и структурировании социокультурного пространства коренных народов региона.

Расстояния в несколько десятков или даже сотни километров не являются препятствием для межобщинных контактов и налаживания культурного взаимодействия местных этнических групп. Коренные жители региона охотно путешествуют по своей стране. Их желание мотивировано не только жадой открытий и общения, но также возможностью таким образом осуществлять паломничество к священным местам, в т.ч. расположенным на территории других этнических групп. Перемещаясь по землям своих соседей, паломники остаются тем не менее в границах общего социокультурного пространства, объединяющего несколько сообществ.

При этом в междуречье Ваупеса и Апапориса существуют области (верхнее течение Пирапараны, Тикие и Папури и нижнее течение Пирапараны, бассейны Апапориса и Кананари), жители которых формируют свой круг общения, ориентируясь на ближайшие сакральные места. Этот круг, однако, включен в более широкое социокультурное единство.

Другой не менее значимый объект, маркирующий сакральное пространство на востоке колумбийской Амазонии, – малока, которая в мифологических представлениях коренного населения области является центром мироздания. Священные места региона и коммунальные жилища общин в совокупности формируют разветвленную социокультурную сеть, охватывающую значительную территорию на востоке и юго-востоке колумбийской Амазонии.

Благодаря активной жизненной позиции коренных сообществ междуречья Ваупеса и Апапориса в деле защиты своей традиционной культуры и этнической самобытности их сакральная территория становится невольным актором мирового культурного дискурса, влияющего, в свою очередь, на формирование антропологической этики.

### *Примечания*

<sup>1</sup> См. в готовящейся статье: *Матусовский А.А.* К вопросу о самоидентификации барасана р. Пирапараны (Колумбийская Амазония) // Четвертый международный форум “Россия и Иberoамерика в глобализирующемся мире: история и современность”. Доклады и материалы. СПб.: Скифия-принт, 2020. С. 2024–2032.

<sup>2</sup> A language of Colombia. Barasana-Eduria // Ethnologue. <https://www.ethnologue.com/language/bsn> (дата обращения: 03.09.2019).

### *Источники и материалы*

Егорова 2014 – Словарь иностранных слов современного русского языка / Сост. Т.В. Егорова. М.: Аделант, 2014.

ПМА 2011 – Полевые материалы экспедиции автора к яномамо. Венесуэла, штат Амазонас, бассейны рек Ориноко, Окамо, Путако, январь 2011 г. (тетрадь 1).

- ПМА 2014 – Полевые материалы экспедиции автора к барасана и татуйо. Колумбия, департамент Ваупес, ноябрь 2014 г. (тетрадь 1).
- ПМА 2015 – Полевые материалы экспедиции автора к юкуна. Колумбия, департамент Амазонас, бассейн р. Миритипараны, ноябрь 2015 г. (тетрадь 1).
- ПМА 2019 – Полевые материалы экспедиции автора к таэвано. Колумбия, департамент Ваупес, бассейн рек Апапорис и Кананари, октябрь–ноябрь 2019 г. (тетрадь 1).

### Научная литература

- Александренков Э.Г.* Скала и пещера в мировоззрении аборигенов Антильских островов // Древние цивилизации Старого и Нового Света: культурное своеобразие и диалог интерпретаций / Под науч. ред. Г.Г. Ершовой, Д.Д. Беляева. М.: Издательство Ипполитова, 2003. С. 14–25.
- Головнев А.В.* Антропология движения (древности Северной Евразии). Екатеринбург: УРО РАН; Волот, 2009.
- Матусовский А.А.* Социокультурный облик индейцев верхней Пира-Параны // Вестник антропологии. 2015. № 4 (32). С. 129–149.
- Матусовский А.А.* Макана и 50 000 колумбийских песо. Эпизод экспедиции к юкуна // Вестник антропологии. 2016. № 4 (36). С. 200–209.
- Матусовский А.А.* Юкуна р. Миритипараны: аспекты культурного пограничья // Этнографическое обозрение. 2019а. № 2. С. 167–184. <https://doi.org/10.31857/S086954150004874-1>
- Матусовский А.А.* Последняя малочка: трансформация социокультурной роли общинного жилища у перуанских мацэс // Этнографическое обозрение. 2019б. № 5. С. 151–168. <https://doi.org/10.31857/S086954150007384-2>
- Argüello García P.M., Botiva Contreras A.* El arte rupestre en Colombia // La Tadeo. 2003. Vol. 68 (Primer Semestre). P. 79–87.
- Gutiérrez L.M., Torres M.A.* Vuelo mágico de Orión y los animales mitológicos. Un estudio del arte simbólico precolombiano de Colombia. Bogotá: Viento Ediciones, 2018.
- Ñiño Murcia C.* Territorio chamánico: Una mirada desde la arquitectura a la manera indígena de construir y ocupar su entorno. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2015.
- Reichel-Dolmatoff G.* Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.
- Reichel-Dolmatoff G.* Aspectos chamanísticos y neurofisiológicos del arte indígena // Estudios en arte rupestre / C. Aldunate del Solar, J. Berenguer R., V. Castro R. Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino, 1985. P. 291–307.
- Reichel-Dolmatoff G.* Orfebrería y chamanismo. Medellín: Editorial Colina, 1990.

### Research Article

**Matusovskiy, A.A. Sacred Places in the Vaupes–Aporis Interfluvium (Colombia, Amazonia) and the Sociocultural Space of Indigenous Peoples of the Region [Sakral'nye mesta mezhdurech'ia Vaupes i Aporisa (Kolumbiia, Amazoniia) i sotsiokul'turnoe prostranstvo korennykh narodov regiona]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 1, pp. 179–195. <https://doi.org/10.31857/S086954150013134-7> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS**

**Andrey A. Matusovskiy** | <https://orcid.org/0000-0003-0903-316X> | [andreymatusovskiy@rambler.ru](mailto:andreymatusovskiy@rambler.ru) | Center for Social Anthropology, Russian State University for the Humanities (6-2 Miusskaia Square, Moscow, 125993, Russia)

### Keywords

Amazonian cultures, Vaupés, Colombian Amazon, Tukano, Taiwano, traditional religion, community



## Abstract

It can be argued that the sociocultural space of the Vaupes–Aparoris interfluvium is perceived by the indigenous people of the Colombian Amazon as sacred. It is marked both with local natural objects related to the mythological tradition of a particular ethnic group, and with large-scale objects having symbolic significance for all autochthonous groups in the region. The latter include the Hirihirimo threshold on Aparoris, which is a pilgrimage destination for the indigenous population. Hirihirimo is a unique natural object which also draws people from other regions, who come specifically to see it. There are disagreements among the local communities over the control of strangers' access to their sacred sites. The sacred places of the Vaupes–Aparoris interfluvium are part of the complex symbolism characteristic of the culture of indigenous population of the Colombian Amazon. The article discusses and examines the part that these places and sites play in the shaping and functioning of the sociocultural space of indigenous groups in the region.

## References

- Aleksandrenkov, E.G. 2003. Skala i peshchera v mirovozzrenii aborigenov Antil'skikh ostrovov [Rock and Cave in the Worldview of the Indigenous People of Antilles Islands]. In *Drevnie tsivilizatsii Starogo i Novogo Sveta: kul'turnoe svoeobrazie i dialog interpretatsii* [Ancient Civilizations of the Old and New World: Cultural Identity and Dialogue of Interpretation], edited by G.G. Ershova and D.D. Beliaev, 14–25. Moscow: Izdatel'stvo Ippolitova.
- Argüello García, P.M., and A. Botiva Contreras. 2003. El arte rupestre en Colombia [Rock Art in Colombia]. *La Tadeo* 68 (Primer Semestre): 79–87.
- Golovnev, A.V. 2009. *Antropologiya dvizheniya (drevnosti Severnoi Evrazii)* [Anthropology of Movement (Antiquities of Northern Eurasia)]. Ekaterinburg: UrO RAN; Volot'.
- Gutiérrez, L.M., and M.A. Torres. 2018. *Vuelo mágico de Orión y los animales mitológicos. Un estudio del arte simbólico precolombiano de Colombia* [Magical Flight of Orion and Mythological Animals. A Study of Colombian Pre-Colombian Symbolic Art]. Bogotá: Viento Ediciones.
- Matusovskiy, A.A. 2015. Sotsiokul'turnyi oblik indeitsev verkhnei Pira-Parany [Sociocultural Face of the Indians of the Upper Pira-Parana]. *Vestnik antropologii* 4 (32): 129–149.
- Matusovskiy, A.A. 2016. Makana i 50 000 kolumbiiskikh peso. Epizod ekspeditsii k yukuna [Makaná and 50,000 Colombian Pesos. One Episode of the Expedition to Yukuna]. *Vestnik antropologii* 4 (36): 200–209.
- Matusovskiy, A.A. 2019a. Yukuna reki Miritiparany: aspekty kul'turnogo pogranich'ia [The Yukuna of the Miritiparana River: Aspects of Cultural Transbordering]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 167–184. <https://doi.org/10.31857/S086954150004874-1>
- Matusovskiy, A.A. 2019b. Posledniaia maloka: transformatsiya sotsiokul'turnoi roli obshchinnogo zhilishcha u peruanskikh matses [The Last Maloca: Transformation of the Communal Dwelling's Sociocultural Role Among the Matses of Peru]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 151–168. <https://doi.org/10.31857/S086954150007384-2>
- Niño Murcia, C. 2015. *Territorio chamánico: Una mirada desde la arquitectura a la manera indígena de construir y ocupar su entorno* [Shamanic Territory: A Look from Architecture to the Indigenous Way of Building and Occupying its Environment]. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Reichel-Dolmatoff, G. 1971. *Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Reichel-Dolmatoff, G. 1985. Aspectos chamanísticos y neurofisiológicos del arte indígena [Shamanistic and Neurophysiological Aspects of Indigenous Art]. In *Estudios en arte rupestre* [Studies in Rock Art], edited by C. Aldunate del Solar, J. Berenguer R., V. Castro R., 291–307. Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino.
- Reichel-Dolmatoff, G. 1990. *Orfebrería y chamanismo* [Goldsmithing and Shamanism]. Medellín: Editorial Colina.