

# Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America

ISSN: 2572-3626 (online)

---

Volume 10  
Issue 1 *Issues 1 & 2*

Article 2

---

2012

## La No-Frontera Pano: etnónimos como categorías alternativas y múltiples entre Matis y Korubo

Barbara Arisi

*Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA)*

Follow this and additional works at: <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti>

 Part of the [Anthropology Commons](#)

---

### Recommended Citation

Arisi, Barbara (2012). "La No-Frontera Pano: etnónimos como categorías alternativas y múltiples entre Matis y Korubo," *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 10: Iss. 1, Article 2, 19-36.

Available at: <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol10/iss1/2>

This Article is brought to you for free and open access by Digital Commons @ Trinity. It has been accepted for inclusion in Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America by an authorized editor of Digital Commons @ Trinity. For more information, please contact [jcostanz@trinity.edu](mailto:jcostanz@trinity.edu).

## La No-Frontera Pano: etnónimos como categorías alternativas y múltiples entre Matis y Korubo<sup>1</sup>

Barbara Arisi  
Universidade Federal da Integração  
Latino-Americana (UNILA)

### Abstract

This article is a result of research developed in 2006 about the contact between Matis and Korubo, two Indigenous people that belong to the Panoan speaking family and live in the Vale do Javari Indigenous Land, in the Amazonas, Brazil. My intention was to comprehend the relationship between them and not to study them as an “isolated” or an “ethnic” group, away from the other people around them. This article is about social organization and ethnonyms. I conclude that the way Matis use ethnonyms serve to identify the people around them, to identify parts of their own group or parts that form certain individuals that belong to the group. The use of certain ethnonyms is linked to a position adopted inside this continuum – from being an “isolated people” with many internal ethnonyms to a “mixed people”, when all ethnonyms are mixed under this one name “Matis”.

### Resumen

Este artículo es resultado de mi investigación, realizada en 2006 acerca del contacto entre los pueblos Matis y Korubo, de la familia lingüística Pano, que viven en la Tierra Indígena Vale do Javari, en el Amazonas, Brasil. Desde el principio, mi intención fue comprender la relación entre ellos y no estudiarlos como « etnia » o un grupo « aislado » de los demás pueblos de su entorno. Este artículo es sobre etnónimos y organización social. Concluyo que los etnónimos Matis sirven para identificar, según el contexto a los pueblos del entorno, a una parte del propio pueblo (el grupo hoy denominado Matis) o incluso a ciertos individuos del propio grupo. El uso de los etnónimos está vinculado a una posición adoptada dentro de este continuum - de cuando eran un « pueblo aislado » con muchos etnónimos internos a ser un « pueblo mezclado », cuando todos los etnónimos se quedan misturados bajo el único nombre Matis.

### UN OTRO MUY CERCANO

Este artículo es resultado de mi pesquisa, realizada en 2006, 2009 y 2011, acerca de economías e del contacto entre los pueblos Matis y Korubo, de la familia lingüística Pano<sup>2</sup>, que viven en la Tierra Indígena Vale do Javari, en el estado del Amazonas, Brasil. Desde el principio, mi intención fue comprender la relación entre ellos, a partir de los relatos Matis, y

no estudiarlos como “etnia” o “aislados” de los demás pueblos de su entorno. Mis datos de campo demuestran la existencia de una historia común entre los dos grupos, y evidencian como eran y son, hoy en día, sus relaciones. Los Matis trabajaron en el frente de atracción<sup>3</sup> del pequeño grupo Korubo contactado por el gobierno brasileiro en 1996 y son, desde entonces, los principales traductores e intermediarios entre ellos y los blancos. Los Matis sobrevivieron, a partir del año de 1976, a la experiencia por la cual pasan ahora los Korubo, transformaciones, enfermedades e informaciones nuevas sobrevenidas tras el contacto permanente. Para los Matis, los Korubo son un “otro” muy cercano que fluctúa entre tres categorías: 1) gente, nosotros/*matsë*; 2) nuestros parientes/nuestros otros/*nukun utsibo*; y 3) enemigos/*caceteiros*<sup>4</sup>.

Los Matis, como tantos grupos Pano, manejan una profusión de etnónimos. Calavia (2006)<sup>5</sup> llama la atención sobre la pertinencia de estudios que traten substantivamente acerca del uso de pluralizadores *-nawa*, *-bo* e *-wo*, en este caso- para construir etnónimos, y sobre el rendimiento que estos etnónimos tienen como una alternativa a las categorías de identidad y de parentesco. Tales etnónimos están presentes no solamente en conjunto Pano, pero también en otros grupos lingüísticos del Sudoeste Amazónico (*-djapá*, *-ineru*, *-madiba*, *-oro*), o del Rio Negro (*-masá*).

En este artículo, trabajo los etnónimos como un *stock* de gran flexibilidad y creatividad que los Matis usan para designar a partes de sí mismo o a sí propios, a familias, a residentes en una misma maloca o a pueblos vecinos. En el pasado, algunos de estos últimos eran incorporados— por raptó—al grupo<sup>6</sup>. Los etnónimos, antes en gran profusión, ahora tienen un uso más restricto, pero siguen siendo criados y transformándose. En esto me alejo de Erikson (1996:107) que afirma en su tesis que los etnónimos constituirían mitades de un sistema de parentesco Matis anterior al contacto. Según el antropólogo francés, *tsawësbo*—en una traducción literal del Matis sería “los del tatu”— sería una de las mitades de un antiguo sistema dual, hoy desaparecido. Los *Tsawësbo* formarían la mitad externa, hijos de mujer raptada, serían *Ayacobo*. La otra mitad estaría formada por los *Dëxannikitbo*, los *Tsatsibo*. Mi investigación ha estado más interesada en observar las relaciones de los Matis con el exterior y en los usos de etnónimos en el presente etnográfico que ~~y no~~ en hacer una arqueología de su organización social pretérita. Entiendo los etnónimos como marcadores externos e internos: sirven para nominar a pueblos del entorno (pueblos vecinos) y sirven para marcar a los hijos e hijas de miembros raptados de esos grupos. *Tsawësbo* sería el nombre usado por los Matis para nombrar a sus vecinos Mayoruna/Matsés. Pero también marcan un grupo y también alguna parte de los Matis. Esas parcialidades están en el mundo vecino, pueblos y animales que forman el “nosotros” matis y también pueden marcar una parte de cada uno o una de ellos.

Os etnônimos apareciam como nomes de grupo, como partes de um mesmo grupo, como aspectos de indivíduos, dependendo do olhar de cada enunciador. *Tsawësbo* (povo tatu), por exemplo, poderia ser um outro povo, uma parte de meu povo (Matis) ou uma parte de cada indivíduo de meu povo. O uso dos etnônimos está vinculado a uma posição adotada dentre deste continuum – de ‘povo isolado’ a ‘povo misturado’. De todos modos, os etnônimos são apenas algo do passado, eles seguem aparecendo e se transformando (...). (Arisi 2007: 121).

Los Matis, como tantos grupos Pano, apuntan para una multiplicación de seres y nombres de seres que pueblan el cosmos en sus diversos niveles, que les sirven de base para sus etnónimos (para el caso Marubo, ver Montagner 1996, 1985; Melatti 1985a, 1985b, 1992; Ruedas 2011, 2004; Cesarino 2011). Costa observa que los Kanamari (pueblo de lengua Katukina y vecino a los Matis, que vive en los ríos Itacoái y Curuçá) llaman a los “Flecheiros” (pueblo considerado “aislado” por la FUNAI que vive cerca del río Jandiatuba) de:

*Warikama-dyapa* (capivara-dyapa), aplicando a eles, desta forma, um nome idêntico aos nomes de seus subgrupos, a maior unidade sociológica reconhecida pelos Kanamari. Da perspectiva kanamari, isso significa que os Flecheiros são uma coletividade com a qual relações diferentes da guerra/predação podem ser vislumbradas, mesmo se permanecem não-atualizadas (Costa, com. pessoal 2011)

Los Kanamari, según Costa, usarían nombres de sus sub-grupos para nombrar también algunos grupos Pano en ciertos contextos. Por ejemplo, los Kanamari usan “*Paca-dyapa*” para referirse a los Matis (Costa, com. pessoal 2011). Tales informaciones corroboran

mi sugerencia, presentada adelante en ese artículo de que “*tsawëšbo*” (armadillo-*bo* o pueblo armadillo) puede ser comprendido como uno de los múltiples marcadores internos, pero también sirve para nombrar cierto pueblo que vivía en la región del río Curuçá, de donde los Matis robaron a una mujer en el pasado y que el viejo Txema sospecha ser los hoy denominados Mayoruna/Matsés. Los raptos de mujeres tienen relación directa con el uso de esos etnónimos para marcar las diferencias internas. Como veremos a seguir.

Pude observar en muchos momentos las relaciones que los Matis tienen con los Korubo: en el 2003, visité la aldea Korubo por 10 días; en 2006, durante 3 meses conviví con los Matis. En 2009, volví a vivir con los Matis en la Tierra Indígena Vale do Javari, donde hice más ocho meses en trabajo de campo para mi tesis de doctorado. Estuve con ellos también en el Foro Social Mundial en Belém do Pará en febrero de aquel año y nuevamente por un corto período en Atalaia do Norte en 2011. En total, son 12 meses de trabajo de campo.

### **CARÁCTER FLUIDO DE LAS FRONTERAS Y BREVÍSIMO PANORAMA HISTÓRICO**

En la introducción al volumen 2 de la Guía Etnográfica da Alta Amazonia— dedicado a los grupos Mayoruna (Pano Septentrionales), Uni e Yaminahua— Santos Granero llama la atención sobre la importancia de tenerse en cuenta el carácter fluido de las fronteras entre estos conglomerados sociales o conjuntos histórico-geográficos para no caer en la “reificación reductora impuesta por una visión externa a la que alude Erikson en relación a la noción ‘etnia’” (Santos Granero 1994: xxx). El autor se refiere al aporte que hizo Erikson al reunir un conglomerado de grupos Pano, entre ellos los Matis, bajo el nombre Pano Septentrionales. Santos Granero comenta también que, como todo grupo siempre mantiene relaciones con sus vecinos, las redes de relación podrían extenderse indefinidamente, por lo menos en teoría. Lo que vincularía un determinado número de “etnias” o, mejor dicho, de grupos locales entre sí sería la densidad y la intensidad de tales interrelaciones.

De alguna manera, la densidad y la intensidad de estas interrelaciones genera nódulos de relacionamiento social y cultural y campos de fuerza centrípetas que eventualmente pueden desarrollar una identidad propia—sea esta étnica o émica—que los distingue de otros nódulos semejantes. (Santos Granero 1994: xxxii)

Al tratar de las relaciones entre los pueblos hoy conocidos como Matis y Mayoruna—que el autor llama Matsés, como se dice en Perú—Erikson (1999) sostiene que ellos participaban de un sistema panmayoruna y que las discontinuidades étnicas que hoy verificamos son resultado de un desplazamiento de este sistema. Los Matis habrían reaccionado a la penetración de los caucheros de forma exactamente inversa a sus vecinos Matsés (Mayorunas). Mientras los Matsés (Mayorunas) intentaron exterminar o incorporar a la mayoría de sus vecinos con el objetivo de evitar la extinción, los Matis optaron por aislarse y eludir, de esa manera, cualquier enfrentamiento (Erikson 1999:80). “La existencia de unidades aisladas es un nuevo dato empírico al que no parecen todavía nada resignadas las representaciones tradicionales del sí mismo” (Erikson 1999:80). En el siglo XIX, todavía existían esas “parcialidades” que participaban de enormes redes de intercambio y de alianza matrimonial, material y política. Erikson considera que la fragmentación del pasado era compuesta de uniones y relaciones de interdependencia hoy desaparecidas (Erikson 1999:78). Yo pienso que las verificamos hoy día también.

### **TIERRA INDÍGENA VALE DO JAVARI: MATIS E KORUBO**

La Tierra Indígena Vale do Javari es considerada la segunda mayor de Brasil, está ubicada en el sur del río Solimões, llamado ya de Río Amazonas en el Perú. Está cerca de la tríplice frontera de Brasil, Perú y Colombia. Los Matis, cuando fueron contactados por el gobierno brasileiro, en 1976, se encontraban viviendo en el medio río Ituí, cerca de las cabeceras de las quebradas Jacurapá, Aurélio Grande y Boeiro y del río Coari. Los Korubo ocupan el área de confluencia entre los ríos Ituí e Itaquai, y el pequeño grupo contactado en 1996 actualmente tiene dos *malocas* en el bajo Ituí, una de ellas bien cercana a la Base de la FUNAI (*Fundação*

*Nacional do Índio*) y la otra en la antigua comunidad Mário Brasil. Hay un segundo grupo Korubo considerado por la FUNAI como “aislado” con cerca de 200 personas<sup>7</sup>, que vive en el río Coari, a más o menos diez kilómetros del río Ituí. Cada vez más, proliferan las narrativas de encuentros de Matis y Kanamary con esos Korubo<sup>8</sup>. Hasta 2011, los Matis vivían en el medio Ituí en dos aldeas: Aurélio y Beija Flor; en 2012, se trasladaron a dos nuevas comunidades en el río Coari. Los Matis fueron descritos brevemente por primera vez por Delvair Montagner (CEDI 1981:83-93) y recibieron su “acta de nacimiento etnográfico” escrita por Philippe Erikson (1999:18). Su tesis, defendida en octubre de 1990, fue publicada como libro en 1996 bajo el título *La griffe des Aïeux: Marquage du corp et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*. Además de excelente monografía descriptiva, Erikson tuvo como objetivo localizar sus observaciones de campo en el contexto etnográfico del oeste amazónico y situar el grupo Matis, no como un pueblo marginal dentro de la zona Pano (son los más septentrionales de esa familia etnolingüística), sino como un representante típico, cuya marginalidad geográfica también ofrece la riqueza de presentar las diferencias de forma marcada.

Erikson (2000:195) afirma que los Matis tuvieron sus primeros contactos con los blancos en el comienzo del siglo pasado, por intermedio de un joven Korubo cooptado por los blancos y bautizado como Antônio (o Anton Korubon), que cambiaba con los Matis mano de obra por objetos de metal. El autor comenta que esta información sería algo irónica puesto que, si así hubiese pasado, entonces los Matis habrían sido “pacificados” hace cerca de 60 o 100 años por este Korubo, un indio del pueblo que los Matis ayudarían a “contactar por primera vez” en 1996. Creo, sin embargo, que debemos dudar de este nombre *Korubon*, puesto que, como el propio Erikson comenta en otro texto, el etnónimo “*Korubo*” parece ser un etnónimo genérico utilizado para referirse a diversos enemigos (Erikson 1999:74). Sólo ahora, después de 1996, el nombre Korubo, dado por los Matis, ha pasado a designar al grupo de indígenas actualmente así identificados por el mundo exterior<sup>9</sup>.

En 2006, muchos Matis eran llamados internamente de Korubo. Uno de ellos es Binan Tuku, hijo de madre Korubo; el otro es un joven Matis. Hay, también, dos jóvenes cuyos nombres son “Korubo Tupá.” De todas formas, Korubo no es el único etnónimo presente en el stock de nombres usado por la onomástica matis, puesto que hay también un Matis llamado Kuini Marubo<sup>10</sup> y Marubo es el nombre de otro pueblo cuyo territorio es cercano y compartido con el de los Matis.

## VIEJOS NOMBRES

Las posibles respuestas a preguntas del tipo “quién es quién,” o mejor dicho “quiénes son ustedes y quiénes son sus otros,” son tema común en las etnografías, principalmente sobre grupos Pano<sup>11</sup>. Yo estaba interesada en conocer más acerca de las relaciones específicas que los Matis establecen con los Korubo y con los demás pueblos vecinos. Cuando yo preguntaba: “¿Cuáles eran los pueblos que vivían acá, cerca de ustedes?” una profusión de etnónimos era enumerada por los más viejos. “Usted me ha hecho recordar algo antiguo, chica,” exclamó Tumë Japonesa y prosiguió: “*Ënden, ënden kimon, abi* (Antiguamente, había) *Tsamësbo, Korubo, Txanpibo, Dëxan Nikitbo, Dubo, Txenkerebo, Muxábo, Ayáobo. Nëbi, bamá* (Ahora, ya no hay).” Iva Rapa, de la aldea Beija-Flor, me contó: “El padre de mi madre *Tsamësbo*, mi padre era *Dëxan Nikitbo*—de nuestra tribo mismo, había también Korubo. Ahora todo es misturado. Antes, mi padre contaba que había *Tantebó, Tëotan, Dubo*.”

## NUEVOS NOMBRES

Procuré también conocer quiénes son los “otros” de ahora y cuáles los términos Matis empleados para identificarlos. Los blancos son *nawa*<sup>12</sup>, los primeros citados en la lista de los otros por casi todos los Matis. Si imaginásemos una serie de círculos concéntricos, el central estaría ocupado por *Matsës* (palabra matis que podríamos traducir medio literalmente por “nosotros, gente”) y el más externo por *nawa*. Dentro de la categoría *nawa*, hay otras subdivisiones. Actualmente, los Matis utilizan *nawa wissu* (*nawa* negro) y *nawa wassá* (*nawa* blanco), y, también, *nawa* como un término genérico para designar a los no-indígenas y *nawa*

*kimon* (*kimo* es usado para enfatizar que es algo o alguien verdadero, auténtico, mucho y mismo, para enfatizar).

Algunos datos indican que los términos utilizados para clasificar a las personas en categorías distintas de acuerdo con su color de piel están presentes también en la onomástica. En la aldea Aurélio, los nombres de 14 Matis tienen en su composición este tipo de adjetivos. Aquellos cuyo nombre incluye el término *wassá* (color blanco, en Matis) tienen la piel más clara; los llamados *wissú* (color negro, en Matis), la tienen más oscura. También se emplea *matses wissu* para referirse a los pueblos negros habitantes en el continente africano<sup>13</sup>. Los Matis dividen también a los *nawa* entre los *nawa* cercanos y los *nawa* lejanos, que son llamados *nawa kimo*. En varias ocasiones se refirieron a los documentalistas de la BBC, que habían estado en la aldea en 2006<sup>14</sup>, como *nawa kimo*. Yo pertenecía a la categoría de *nawa*, pues, como me explicaron tres mujeres Matis: a ellas les gustaba el fútbol y a mí también; ellas hablaban portugués y vivían en Brasil, como yo. *Mibi nawa, nawa kimon pemem*. La traducción al español sería: usted es *nawa*, pero no es *nawa kimon*<sup>15</sup>. Al preguntar los nombres dados a los vecinos (o a otros) antiguamente—ese tiempo pasado que los Matis denominan con la expresión *ënden kimon*—tres Matis me dijeron que los blancos eran llamados antes del contacto de *ayacobó*. Acerca de este punto volveremos más adelante.

Los Korubo son llamados, dependiendo de la ocasión y del interlocutor, de *nukon utsibo* (creo que una buena traducción es “nuestros parientes;” una más literal sería “nuestros otros.” Cabe notar que *nukon* es utilizado como pronombre posesivo “mi” y “nuestro”); otras veces les llaman de “caceteros” (en alusión a su uso de macanas) nombre utilizado por la población local no indígena (*ribeirinha*), pero también por otros indígenas en las asambleas interétnicas. Refiriéndose al primer contacto oficial, ocurrido en 1996, los Matis cuentan que se aproximaron de los Korubo diciendo “*nukon utsibo, nukon txampi, nukon papi. Èbi, Matsë; nukon mamã, Matsë; nukon tita, Matsë; nuki, Matsë,*” cuya traducción sería “mi/nuestro pariente, mi hija, mi hijo. Yo soy *Matsë* (gente, autodenominación en Matis), mi/nuestro padre es *Matsë*, mi/nuestra madre es *Matsë*, nosotros somos *Matsë*.” Baritsika, ex-Agente Indígena de Salud de la aldea Aurélio, me hizo la siguiente traducción al portugués de esa frase: “Eu sou índio, meu pai é índio, minha mãe é índia, nós somos índios.” El término *Matsë* [gente] incluye a los Korubo. Desde 1996, cuando se produjeron el primer contacto entre el gobierno brasileño y los Korubo y el reencuentro entre los grupos Matis y Korubo, la relación entre estos dos pueblos indígenas ha tenido diversos momentos entre amistad y hostilidad (para conocer acerca de esa relación en más profundidad, ver Arisi 2007 e Arisi 2010).

## LAS NIÑAS KORUBO RAPTADAS

El primero de los varios relatos que presento del contacto entre indios Matis y Korubo, el que considero el más antiguo entre los que he escuchado, es la historia contada por varios hombres Matis—Binan Tuku, Txema, Iva Rapa, Txami y otros—sobre el rapto de dos niñas Korubo. Txami Matis se acuerda de haberla oído contar cuando, *ënden kimon*, cuatro hombres y una mujer fueron a “buscar mujer, porque no había más mujeres para casarse con los Matis.” Volvieron trayendo dos niñas Korubo: las dos se llamarían Mênke y una de ellas vendría a ser la madre de Binan Tuku. Él así lo cuenta:

*Papai contava assim. Há muito tempo atrás, já pegaram minha mãe pequeninha, trouxeram para cá, criaram no meio dos Matis. Por isso que eu tô aqui, filho de Korubo. Eu vi minha mãe pequeninha, só lembro de quando enterraram minha mãe. Do meu pai, esse sim, eu lembro bem.*  
(Binan Tuku)

Txema Matis, mayor que Txami y Binan Tuku, ha preferido no hablar de sus recuerdos acerca de esas niñas Korubo raptadas y terminó con mis preguntas con un comentario revelador del miedo a ser recriminado por ello, todavía presente.

*Não quero falar disso não. Faz muito tempo. Os Korubo são muitos, eles estão crescendo. Nós [Matis] somos poucos. Por que você não pergunta como é que eu faço zarabatana, como as mulheres fazem rede? Os Korubo são muitos, os Matis são poucos. Os Korubo podem vir aqui na nossa*

*aldeia para vingar que os Matis roubaram as mulheres deles. Pior ainda agora que o Txami abriu o varadouro [camino] que vai aqui da nossa aldeia para o Coari [donde vive el gran grupo Korubo em “aislamiento” y para donde cambiaron los Matis em 2012]. (Txema Matis)*

El rapto de las niñas Korubo es narrado por Iva Rapa, que hila también varias consideraciones sobre otros etnónimos.

[En aquel tiempo] *Não tem mulher, meu pai contava assim. Na cabeça do Coari, onde ele forquilha [probablemente con el río Coarizinho], foram cinco homens e só uma mulher. Eles disseram ‘vamos pegar filha de outro índio.’ Flecharam muito, mataram muito, pegaram para casar com Matis. Ai, misturado. [Yo pregunto: ¿y las personas saben hoy en día quién es hijo de Korubo?] Sabe. [Yo pregunto: ¿antes de hacer contacto con los Korubo, las personas hablaban acerca de esto? ¿Llamaban a alguien ‘Hijo de Korubo?'] Não, antes do contato com a FUNAI não, mas agora falam. Mataram muito. [¿Quién ha matado a quién?] Pai dos outros, quem é mais velbo. Eu pensava que era da nossa tribo mesmo, mas depois me ensinaram ‘esse aí é Korubo.’ Fiquei sabendo agora. Que outros brigaram, mataram, que carregaram as filhas deles, levaram, casaram com Matis. Meu pai contava de antes. Aqui [en la Asamblea de CIVAJA, en la aldea Volta Grande, en el río Curuçã], também, meu primo se refere a los Mayoruna como ‘primos’ sempre reclamam muito, vocês Korubo [aquí, los Mayoruna están llamando a los Matis de Korubo] não prestam vocês. Eles não mataram parentes dele não. Matis mesmo brigaram, mataram. Passaram pros Matis, agora misturado, Korubo, não sei. Pai da minha mãe era Tsavësbo, outra tribo. Korubo também misturado agora, antes era outra tribo também, meu pai contava. Nós somos misturados agora. Dëxan Nikitbo era Matis mesmo, nós mesmos. Já misturado agora, Korubo agora, misturado agora. Um já diz que parente dele é Korubo, já aumenta. Matis mesmo é muito pouco. O pai da minha mãe era Tsavësbo. Meu pai era Dëxan Nikitbo, minha mãe, minha avó. Agora não tem Dëxan Nikitbo, já misturado agora, Dëxan Nikitbo, Korubo, Tsavësbo, já misturado agora. (Iva Rapa)*

Los Mayoruna son tratados como “primos” por Iva Rapa cuando dice: “*meus primos sempre reclamam muito, vocês Korubo [aquí, los Mayoruna están llamando a los Matis de Korubo] não prestam vocês.*” Si los Mayoruna llaman a los Matis de Korubo, eso corrobora la sospecha ya levantada por Erikson (1999:74), y comentada anteriormente en este texto, de que Korubo es un etnónimo empleado para designar a alguien como enemigo. Cuando Iva Rapa dice “*eles mataram parente deles não, os Matis é que mataram,*” está diciendo que los Matis no han matado para vengar muertes de su grupo, sino que mataron para raptar mujeres que fueron incorporadas al grupo Matis.

## TUDO MISTURADO AGORA

Los etnónimos que antes marcaban diferencias internas quedaron fundidos bajo el término Matis, la nueva denominación a ellos atribuida por la FUNAI a partir del contacto. El recorte étnico, impuesto desde afuera, ha englobado todos los nombres de las familias, habitantes de una misma *maloca* bajo un único nombre, “Matis,” y desde entonces pasaron a ser *misturados*, mezclados, según clasificación de muchos de ellos. Los etnónimos siguen apareciendo y transformándose: en los partidos de fútbol, cuando los Matis llaman a algún otro Matis de Korubo o cuando, como observé, un Mayoruna quiere identificarse con un Matis y lo llama de *Tsavësbo* (pueblo del armadillo, como los Matis llaman a los Mayoruna). Algunos nuevos etnónimos fueron creados, como *Punaibo* para los funcionarios de la FUNAI, como apunta Erikson (2000:191). Makë Wassá, uno de los jóvenes solteros de la aldea Aurélio, dice que los Korubo son sus parientes porque su padre era Korubo y cuenta así la versión que conoce del rapto de las niñas Korubo:

*Meu irmão mais velbo contava uma história. Não tinha mulher não, só três mulheres Matis, só tem solteiro, igual a eu. ‘Eu vou para junto dos caceteiros,’ falou meu avó. Ele foi matar Korubo. Muitos caceteiros, eles mataram. Encontravam, flecha, matavam. Estavam brabos, os meus parentes Matis, matavam muito os parentes deles, os Korubo. Ai pegaram menina para criar e ter esposa. Ai, meu pai nasceu. (Makë Wassá)*

Makë Wassá no creía que los Korubo vieran por el varadero abierto por Txami (camino desde la Aurélio a la región del río Coari) para vengar el robo de aquellas niñas. Recuerda que Baritsika y Binan Tuku ya se habían encontrado con los Korubo del grupo grande del Coari—los que el gobierno brasileño llama de “Korubos aislados,” no contactados por la FUNAI—y que estos no quisieron batar a los Matis.

## HECHIZOS INTRA O INTERÉTNICOS

La muerte del joven maestro de la escuela indígena, Bëush Matis, era uno de los asuntos frecuentes en las conversaciones de los Matis conmigo. Varios vinieron espontáneamente a preguntarme si yo sabía que el maestro Bëush, hermano de Tëpi Wassá e hijo de Txema, había muerto por envenenamiento. Otros tantos me decían que no creían que eso fuera verdad. Más tarde, tras escuchar con más tranquilidad y en varias ocasiones las cintas grabadas en el comienzo de mi investigación en los ríos Javari y Curuçá, comprendí por qué, al hablar de los Korubo, decían cosas como “*é, gente diz, envenenado, eu não acredito não, morreu morrido mesmo;*” “*morreu de veneno de mato, uns dizem que Korubo matou;*” “*por causa de mulher morreu o Bëush;*” “*Korubo matou mandado, foi Matis mesmo que matou*”.

Finalmente, comprendí que se trataba de una acusación de envenenamiento, con dos versiones y dos sospechosos. Según la primera versión, un joven Korubo habría envenenado a Bëush con una hoja de la selva porque el joven maestro Matis estaría manteniendo relaciones sexuales con la mujer de ese Korubo. Según la segunda versión, un otro joven Matis habría pedido al hombre Korubo que envenenara a Bëush. La razón también sería una disputa por una mujer; pero, en ese caso, el joven Matis habría perdido a su novia Matis que se había ido con Bëush.

Acusaciones de envenenamiento son comunes también más arriba en el mismo río, entre los Marubo, también pueblo Pano. En un relato de viaje, Montagner afirma que los Marubo de la aldea Rio Novo atribuyen las últimas muertes ocurridas a la hechicería Kanamari: estos habrían enterrado una olla con hechizo. “*Para a cultura Marubo, a feitiçaria é a grande causadora de mortes e de cisões políticas de malocas. Primeiramente, a feitiçaria era intraétnico, agora com o estreito relacionamento com outras etnias, passou a ser interétnico*” (Montagner 2002:42). Para escapar del hechizo, los Marubo planearon cambiar su aldea para el Rio Negro, pero los líderes del Alto Ituí habrían desestimulado al líder Mário, pues el área pretendida era la de los Korubo (Montagner 2002).

## INCONTABLES ETNÓNIMOS

Por lo que entiendo al escuchar lo que dicen los Matis con quienes he hablado sobre ese tema, en la época en que los indígenas participaban de un sistema sociopolítico interétnico preexistente a la llegada de tantos no-indígenas al Vale do Javari, había una profusión de etnónimos que desobedecían a los criterios que hoy utilizamos para crear algún artículo enciclopédico referido al término “etnia.” En la aldea Aurélio, intenté comprender un poco las concepciones Matis acerca de esas clasificaciones antiguas, pero sobretodo observar cómo son empleadas todavía y en qué contextos. Como comenté anteriormente, cuando conversaba con los Matis sobre quién y cómo eran sus vecinos de antiguamente, ellos citaban una larga profusión de etnónimos terminados en *-bo*: *Tsavësbo, Korubo, Dubó, Txanpibo, Manaxixu Nawabo, Bissinbo, Kuesbanbo, Kamunbo, Xaëbo, Txipurapobo, Inaiabo, Txenkerebo, Muxábo, Dëxan Nikitbo, Ayacobo*. Iva Rapa, por ejemplo, se acordaba de haber oído de su padre el nombre de varios otros grupos que vivían cerca de los Matis: *Tëotan, Txanpibo, Dubó, Tsavësbo*. Los Matis me han explicado lo que querían decir algunos de esos nombres, a quienes atribuían esos etnónimos, y, también, cuáles de esos nombres están más presentes y cuáles pertenecen a un tiempo pasado, pues, en relación a varios de ellos, explicaban: “*Ënden kimon, abi. Nëbi, bamá* (Antes, había. Ahora, no hay más).”

*Tsavësbo* sería el pueblo del armadillo; los Matis creen que serían los ahora conocidos como Mayoruna/Matsés, y todavía utilizan aquel término para referirse a ellos. *Korubo* es el nombre de los que actualmente viven en el bajo Ituí y en los ríos Branco y Coari. *Dubo* son



aquellos que hablaban “*com palavras cheias de UUUU*,” pero mis interlocutores no han identificado el local donde vivieron. *Txanpibo* corresponde a un pueblo que la tradición oral designa como “*champi*,” langosta, según Erikson (1999:74)<sup>16</sup>. *Manaxixu Navabo* fue también mencionado, pero sin ninguna otra información. *Bissinbo* sería el pueblo de la abeja; *Kuesbanbo*, el pueblo del murciélago. *Kamunbo* es el pueblo del jaguar, que usaba collares hechos con dientes de jaguar, y era también denominado “*matsë uts?*” (otros indios, otra gente). *Xaëbo* era el pueblo del oso hormiguero gigante. *Txiapurapobo* eran los que tenían un cuerpo muy grande. *Inaiabo* era el pueblo de los que tienen rabo o cola. Los *Txenkerebo* hablaban como bichos y, antiguamente, vivían río abajo. *Muxábo* son los tatuados, los propios Matis y otros pueblos que para los Matis son Matsë, como los Mayoruna. El término *Tëotan* fue citado apenas una vez por Iva Rapa y no he conseguido ninguna otra información relacionada. Los *Ayacobo* cazaban solamente pequeños animales, no iban lejos para cazar y volvían antes del anochecer para casa; otros dijeron que *Ayacobo* era como se referían a los blancos. *Dëxan Nikitbo* era un término autorreferencial—“*nossa tribo mesmo*.” Trataré sobre algunos de esos etnónimos en más detalle.

### **DËXAN NIKITBO ES NUESTRA PROPIA TRIBU**

*Do lado político, alguns jovens acham que não devemos mais chamá-los ‘Matis’ e sim, de preferência, Deshan Mikitbo [sic], pois ‘Matis’ é uma imposição de fora. O fato de a noção de ‘etnia matis,’ mesmo rebatizada de ‘etnia deshan mikitbo [sic],’ ser também um empréstimo não os perturba muito. (Erikson 2002:194)*

Erikson observa también acerca de ese término, usado como un divisor interno, que *Dëxan Nikitbo* (*Deshan Mikitbo*, en el texto de Erikson) designaría a las gentes de aguas arriba<sup>17</sup>. El autor se apoya en la etimología: *Dëxan* = nariz; *-kit*, deíctico y *-bo*, pluralizador (Erikson 1999:96). Yo aprendí que *Nekitbo* es usado para decir “estos” y “ellos/ellas,” y la palabra *dëxan* significa nariz y se usa también para designar el agujero por donde sale el humo en la parte superior de la *maloca* y la cabecera del río. *Dëxan Nekitbo* sería algo como “aquellos de arriba” o “aquellos de enfrente.” Erikson explica que los Matis utilizan *Dëxan Nikitbo* cuando quieren diferenciarse de los Korubo (que viven más abajo en el río Ituí), y *Muxabo* (*muxá* = espina y también tatuaje) para marcar la diferencia con los *nawa* (los no-tatuados, ya que los demás *Matsë* están o estaban tatuados, como sus vecinos Mayoruna/Matsé, Marubo y otros). Creo que *Dëxan Nikitbo* sirve también para diferenciarse de los Mayoruna/Matsé. Hago notar que los Korubo no se tatúan, pero los Mayoruna/Matsés se tatuaban en el pasado.

Cuando solicité informaciones sobre quiénes eran y dónde vivían esos otros pueblos, oí de diversos interlocutores que “*Dëxan Nikitbo é a nossa tribo mesmo*.” Ese término venía acompañado de otros, por ejemplo: “*Tumi Preto*<sup>18</sup> é *Tsatsibo*, *Muxabo* e *Dëxan Nikitbo*.” Los términos no serían excluyentes, sino complementares. Tal vez eso pueda explicar por qué *Tumi Preto* era llamado, al mismo tiempo, *Tsatsibo*, por ser considerado excelente cazador, modelo de un Matis completo y hombre de poder; *Muxabo*, puesto que sin ninguna duda o ambigüedad no es un *nawa*; y es *Dëxan Nikitbo*, porque es hijo por línea materna de una mujer que era *Dëxan Nikitbo* y no cautiva. *Txema* es considerado a veces como *Tsamësbo*, porque su madre sería originaria de ese pueblo a quién los Matis llamaban de *Tsamësbo* y que yo argumento serían los que ahora está “*mesclados*” bajo el nombre Mayoruna/Matsés. Una de las marcas de origen passa a los/as hijos/as a partir de la origen considerada de la madre.

### **¿QUIÉN ES TSAWËSBO (PUEBLO DEL ARMADILLO)? TXEMA MATIS ES TSAWËSBO**

Muchas veces, presencié el uso contemporáneo de algunos de esos etnónimos. Mientras estábamos en la Asamblea del CIVAJA en 2006, durante un almuerzo, oí una broma cuando Antônio Mayoruna, jefe de la aldea Flores, llamó a *Txema Matis* de *Tsamësbo*. *Tsamës* significa armadillo; como ya referido anteriormente, *Tsamësbo* podría ser traducido por algo así como “los del armadillo.” Como yo había leído en la etnografía de Erikson que *Tsamësbo* sería el

nombre de una de las mitades Matis, presté atención y registré este uso. Un mes después, en la aldea Aurélio, pregunté a Txema quienes eran o habrían sido los ‘*Tsavësbo*’. Él respondió que los *Tsavësbo* son los que actualmente se llaman Mayorunas (Matsé en el lado peruano).

Recordé a Txema la broma de Antônio Mayoruna en la Asamblea y le pregunté si sabía por qué Antônio le llamó *Tsavësbo*. “*Porque minha avó era Tsavësbo. Ela foi raptada dos Tsavësbo ainda menina e foi criada pelos Matis,*” respondió Txema. Pregunté si sabía de dónde habría venido su abuela, de qué río. Él apuntó con la mano para el oeste, dijo “UUUU”<sup>19</sup>. Luego, Txema precisó: “*acho que minha avó era de algum lugar [UUU, apuntó con la mano hacia el oeste, para el otro lado del río Ituí] entre os rios Curuçá e Javari. Os Matis iam longe para buscar mulher.*” Algunos días más tarde, pregunté a Binan Tuku quiénes eran, o habrían sido, los *Tsavësbo*. Él también dijo que eran los Mayoruna. Los Mayoruna comen armadillo, animal que los Matis tatuados no comen. “*Tatu [armadillo] não se come, dá tosse. Nós não comemos ele, não presta... Nós temos medo. Falam que ele não presta*” (Alumnos y Profesores Matis 2005:56).

### QUIEN ES KORUBO? UN JOVEN MATIS ES KORUBO

Cuando estábamos yendo a la Asamblea del CIVAJA, uno de los jóvenes Matis abrió mi mochila para, sin autorización, agarrar dos lápices y unos caramelos de café que veníamos comiendo a lo largo del viaje. Yo me disgusté, hablé con Txema e Iva Rapa y les dije que, si los jóvenes iban a robar mis cosas, yo no iría a la aldea como maestra, para lo cual me habían invitado. Txema conversó con el joven Matis y este me devolvió los caramelos y los lápices. A partir de ese episodio, los otros Matis se burlaron de él, llamándole Korubo y ladrón. En la aldea Marubo, en Volta Grande, pregunté por qué le llamaban Korubo. “*Porque é ladrão,*” “*Ele mexeu na tua mochila e pegou a lanterna de cabeça dos jornalistas da BBC,*” “*Pegou o casaco do cara do CIMI,*” dijeron algunos. “*Porque ele é filho de Korubo,*” dijeron otros. Sin embargo, nunca registré que su padre, su madre o alguno de sus hermanos o hermanas fueran llamados Korubo o tuvieran ascendencia Korubo, como la que tiene Binan Tuku. El padre del joven es un Matis por todos considerado *Tsatsibo*, y no tengo información acerca de alguna posible ascendencia Korubo de la madre o alguna de las abuelas. En la aldea, a veces, durante los partidos de fútbol, escuché que le gritaban Korubo. La observación de que el etnónimo puede designar también aspectos morales de las personas fué anotada también por Calavia Saez (2006) y por Gow (2001) que observó que los Piro llamaban a sus propios niños de “Yaminawa” cuando esos se portaban mal.

¿Funcionará el término Korubo, además de como etnónimo, también como adjetivo para calificar a alguien? Como ya mencionado, Erikson (1999:74) levanta la hipótesis de que Korubo sería una designación genérica para “enemigo.” Al comentar los etnónimos de los Pano Septentrionales, escribe que los Kulina-Pano afirman haber exterminado a un grupo que vivía en la quebrada Esperança, afluente del río Curuçá, cuyo apodo sería “Korubo,” pero seguramente no se trata de los que hoy llamamos de ese modo. Vale recordar y registrar que los nombres de dos jóvenes Matis llamadas Korubo Tupá incorporan ese término. Les pregunté a ellas y a sus padres si sus nombres fueron dados a partir del nuevo encuentro con los Korubo, en 1996. Riéndose, dijeron que no, que Korubo es un nombre Matis. Otro dato sobre etnónimos (nombres de grupos) que son utilizados también en la onomástica (nombres propios), lo encontramos en el comentario de Kuini Marubo, quien me aseguró que no se llama así porque su familia tenga relación alguna con los Marubo, sino, simplemente, porque “Marubo’ es también una palabra Matis”.

### PARA SABER LO QUE QUIERE DECIR KORUBO

“Según el funcionario de la FUNAI Pedro Coelho (citado en Cavuscens y Neves, 1985:57), la autodenominación de los Korubo era igualmente ‘*matses*’, y la etiqueta de Korubos les fue colgada por los Matis” (Erikson 1999: 65).

Los Kulina-Panos mencionados anteriormente afirman haber exterminado a otro grupo, verosíblemente Mayoruna [en el sentido de Pano Septentrionales] también, localizado en el *igarapé* Esperança. Curiosamente, habían bautizado a este grupo como Korubos, aunque no se trata para nada del grupo designado hoy así (Cavuscens y Neves 1986:40). Quizás hay que

deducir de ello que, a imitación de Marubos/Morunawas, Korubos podría ser un sobrenombre tradicional conferido a sus enemigos por los Mayorunas, lo que tiende a confirmar su uso desde 1737, fecha en la cual un grupo Mayoruna designado como Corugos, reducido a 40 individuos por un conflicto con los portugueses, buscó la protección española (Zarate, citado en Grohs 1974:59). Hay que reconocer no obstante que no se conoce la etimología del término Korubo al rechazar los Matis los lexemas potencialmente peyorativos de consonancia cercana con kuru: ‘ceniciento; torcido.’ (Erikson 1999:74-75)

Pregunté muchas veces que significa Koru — para saber la etimología del término Korubo — y, siempre, recibía una sonrisa de Gioconda como respuesta. Finalmente, algunos Matis me dijeron que *Koru* quiere decir “sucio, con polvo, ceniza o barro.” Apenas una vez, uno de ellos, joven, se atrevió a relacionar explícitamente el término *Koru* al nombre Korubo. Iva Wassá, viendo el partido de fútbol sentado en un tronco al atardecer, agarró polvo y arena del suelo, los restregó contra su pierna y dijo: “*Koru é isso, coberto de areia, de cinza, sujo de barro. Os Korubo se tapam de barro para espantar os mosquitos, ficam assim sujos, cobertos de Koru.*” Cuando estuve con los Korubo en 2003, saqué una foto de Txixampi con el cuerpo cubierto por una fina capa de barro seco. El joven Korubo había pasado barro en sus brazos, hombros, tronco y piernas mientras pescaba. Apenas el cuello y la zona entre el ombligo y los genitales estaban sin cobertura de lodo, que seca y cubre la piel como una capa de polvo de barro color ceniza. Esta es sólo una hipótesis sobre la etimología de la palabra Korubo. De hecho, el término usado en diversas otras ocasiones, además de denominar un cierto grupo de enemigos/vecinos, parece tener una connotación peyorativa, utilizado cuando quieren desaprobar a alguien.

Así, también el término *Tsatsibo* parece marcar el paradigma de un modelo ideal de lo que es ser Matis. ¿Quién es *Tsatsibo*?, preguntaba yo. Es aquello que camina/caza lejos (*kapuek* en Matis es el verbo para cazar y caminar), quien va lejos en expedición de caza, quien no tiene *panema*<sup>20</sup>, es también quien es casado y trae mucha carne para sus mujeres e hijos. *Tsatsibo* es lo opuesto de *Ayacobo*, que se refiere al que caza cerca y sólo bichos pequeños. Cuando preguntaba quién era *Ayacobo*, nadie jamás apuntó a otro Matis. Como ya he comentado, respondíam también “*Ayacobo são os Nawa.*” Erikson registró, también, que los *Ayacobo* serían aquellos que cocinaban “el ridículo rendimiento de su caza” en grandes ollas, lo que resultaba en una sopa “absurdamente acuosa” (Erikson 1999:108). Algunos me dijeron: “*Ayacobo era como a gente chamava os brancos antes.*” A partir de entonces, comencé a pensar que *Ayacobo* es un modelo de alguien que no debe ser seguido o es lo que no se quiere ser. Tumi Preto era uno de los Matis más viejos en la aldea Aurélio, está casado con dos mujeres y es padre de una considerable prole, siendo apuntado por casi todos como excelente cazador y *Tsatsibo*.

Erikson (1999:113) afirma, siguiendo las conclusiones de Townsley en su investigación sobre los Yaminawa, que la abertura de los Pano al exterior responde a una exigencia objetiva: “facilitar la integración de los cautivos, necesaria en un medio social demasiado atomizado para permitirse la endogamia estricta” (Erikson 1999:114). Las marcas de los “adoptados” (los descendientes de cautivos) serían fruto de una necesidad de “búsqueda del equilibrio entre lo endógeno y lo alógeno,” tan cara a tantos pueblos Pano. Al tratar de la guerra Yawanawa, Carid muestra que era “um dos mecanismos pelos quais a fusão intertribal operava, existia um tráfico contínuo de mulheres e jovens, forçado no caso das guerras e promovido nas alianças pacíficas” (Carid 1999:95). Al estudiar y contraponer la guerra y el ritual (la fiesta del Mariri), Carid los considera como creadores de alianzas intergrupales oscilantes. Si en la guerra la alianza es negada en un primer momento, ello “*é mais uma forma de criar laços de parentesco no decorrer do tempo*” (Carid 1999:95).

En las relaciones Matis-Korubo, los Matis hijos de mujeres raptadas Korubo se sienten próximos y parientes de los vecinos Korubo y utilizan esa afinidad en diversos momentos cuando pretenden sacar de ella algún beneficio. En muchos casos, eso puede ser bastante palpable, como ser llamado por la FUNAI para trabajar en la Base por tres meses, colaborando en el frente de trabajo con los Korubo, lo que rinde tres salarios mínimos como pago. En otros, alardear de tener parentesco con los Korubo es usado para aproximarse del valor simbólico contenida en la noción de indios bravos y valientes, a quien se debe temer: los indígenas del Javari, que hasta poco tiempo atrás (menos de diez años) mataban a todos aquellos que consideraron enemigos a golpes de macana (*borduma o cacete*, en portugués)<sup>21</sup>. Esa imagen fue apreciada, por ejemplo, en la Asamblea del CIVAJA, cuando Clóvis Marubo,

electo en aquel entonces coordinador del CIVAJA, hizo un discurso en el cual decía que la Terra Indígena Vale do Javari debía parte de su territorio a los “parientes Korubo,” que defendieron la tierra a costa de mucha sangre, resistencia y lucha. En contextos como ese, los Matis hablan claramente de su proximidad y relación de parentesco y amistad con los Korubo (Arisi 2010).

En oposición a la guerra generadora de alianza futura, Carid observa que el ritual, “*lugar de encuentros múltiplos e proximidade física máxima, pode resultar em acusações de feitiçaria ou envenenamentos que terminem por tornar raras relações supostamente amistosas*” (Carid 1999:96). Al estudiar el ritual del Mariri, Carid contrasta las formas asociadas a la relación con la alteridad de afines potenciales de dos grupos Pano: Kaxinawa e Yawanawa. Los primeros son más cerrados al exterior, no existiendo entre ellos, prácticamente, matrimonios inter-tribales. En el ritual, una de las mitades del grupo sale a las afueras de la aldea para volver representando al enemigo. Los segundos, Yawanawa, se casan fuera del grupo, de forma que el exterior es incorporado por alianza; en el ritual, se representa para y con los otros (Carid 1999). Carid compara también la forma de incorporación de cautivos entre grupos Pano. Los Matsés (como son conocidos los Mayoruna en Perú), más guerreros, trajeron más cautivos al grupo sin marcar a sus descendientes con el estatus *amano* (adoptado). Ya los Matis, más aislados y menos guerreros, darían el nombre de *amano* a los incorporados, calificativo que se mantendría para sus descendientes, como muestran los casos que presento de los hijos de las mujeres raptadas. Carid cita a Erikson, quien ya habría llamado la atención sobre la incorporación de los cautivos. Cada grupo busca, a su manera, una “buena dosificación que permita el equilibrio indispensable entre ‘lo de adentro’ y ‘lo de afuera’” (cf. Erikson 1996).

Al escribir sobre la propensión de incorporar por medio de la guerra la alteridad, Coutinho Jr., autor del informe de identificación y delimitación de la TI Vale do Javari, subraya la importancia del distanciamiento territorial entre los pueblos que en ella viven. Coutinho Jr. escribe:

*Do ponto de vista prático, isso se traduz entre outras coisas pela propensão guerreira em atacar os grupos indígenas vizinhos ou os não-índios próximos como forma de conseguir mulheres e crianças, que são incorporadas ao seu próprio grupo social. A convivência entre os diversos grupos do Javari, portanto, está regulada por um necessário distanciamiento territorial, aliás nem sempre suficiente como provam os já citados ataques aos Marubo e Kulina (Pano) perpetrados pelos Mayoruna no início da década de 60. (FUNAI 1998:115)*

Para añadir otros ejemplos relativos a la necesidad de distanciamiento territorial, podemos citar los ataques de los Korubo sobre la población ribereña y la propia ruptura del pequeño grupo Korubo contactado con los que se mantienen aún aislados en 2008<sup>22</sup>. Por otro lado, al observar la realidad contemporánea de los pueblos en el Javari, es importante notar que, tal vez, la convivencia entre ellos propicie no apenas ataques entre sí, sino también nuevas alianzas, y, por lo tanto, una proximidad de parentesco que facilitaría la proximidad territorial. Si los Matis intercambiasen mujeres con los Marubo de Rio Novo, como cogitaron, podrían vivir todavía más cerca unos de otros. Lo mismo puede llegar a ocurrir si los Matis casasen en el futuro con alguna Korubo, como ya fue propuesto por Mayá, considerada por los Matis y por la FUNAI como la “jefa de los Korubo.” Los dos jóvenes Matis a quienes una joven Korubo fue ofrecida piensan que la FUNAI no dejaría que eso acontezca, ya que los jefes de la FUNAI son contrarios a los matrimonios intertribales entre los pueblos del Ituí.

## IDENTIDADES Y VECINOS

El impresionante grado de esparcimiento geopolítico de los Mayorunas [Pano Septentrionales] contemporáneos parece ser, a fin de cuentas, solo el pálido reflejo de una fragmentación anterior aún más marcada. La cuestión subyacente al puntillismo inherente de nuestros retratos de los Mayorunas—a saber qué impacto ejerce la multiplicidad de los otros similares sobre las representaciones matis—se plantea consecuentemente con una agudeza acrecentada (Erikson 1999:75).

Erikson comenta que, probablemente, los Pano Septentrionales poseían, antiguamente, un sistema político de mayor cohesión al hoy existente, compuesto, inclusive de unidades—el autor utiliza también el término “parcialidades” en cursiva, como aparece en

las crónicas (Erikson 1999:76)—que, según todo lleva a pensar, tenían algún nombre terminado en *-nawa*.

Es totalmente verosímil que, como los otros Panos, los antiguos Mayorunas [Panos Septentrionais] se repartiesen en muchas unidades, cada una autocalificada como *X-nawa*. Juntos, estos grupos ocupaban un inmenso territorio, concentrado entre el Ucayali y el Javará, con extensiones hasta el Huallaga al oeste y al este probablemente hasta el Jutái. (Erikson 1999:77).

Perez, al estudiar los Yaminawa, también observa que “*embora não seja possível prová-lo, não é absurdo pensar que em algum momento do passado estes diversos grupos formassem parte do mesmo sistema social e que por diversas razões se fossem dispersando*” (Perez 2006: 16). Aparte de denominar a los Yaminawa de los ríos Juruá y Mapuya, ese etnónimo funciona como sustituto y categoría que reúne varios otros.

*Essa pléiade de etnônimos corresponde a um conjunto relativamente homogêneo, em termos lingüísticos e culturais, de grupos que integram um sistema sociopolítico no seio do qual as relações se caracterizam pela alternância entre o conflito e a aliança. Este sistema estava, em grande medida, sustentado pelos contínuos intercâmbios matrimoniais que criaram uma vasta e intrincada rede de parentesco entre os vários grupos incluídos. O fato de que, atualmente, as diferentes pessoas dentro do grupo se identifiquem com etnônimos distintos—o que não implica necessariamente que não se identifiquem também como yaminawa—reflete uma história comum de intercâmbios, fissões e fusões continuadas.* (Perez 2006:15)

Erikson cree que en el siglo XIX todavía existían esas “parcialidades” que participaban de enormes redes de intercambio y de alianza matrimonial, material y política; la fragmentación del pasado, pese a su carácter fragmentado, estaba compuesto por uniones y relaciones de interdependencia hoy desaparecidas (Erikson 1999:78). Yo entiendo que esas parcialidades siguen bien activas y son múltiples.

Entre los Matis, los etnónimos son evocados como algo del tiempo *enden kimon* (hace mucho tiempo), pero los observé siendo reutilizados actualmente y para muchos otros pueblos. El reconocimiento de indígenas que caben en esos etnónimos antiguos sigue siendo practicado. Por ejemplo, al volver de Brasília, donde había participado de la *Conferência Nacional de Povos Indígenas*, Txema me contó que encontró indígenas que podrían ser los que antiguamente ellos conocían como *Txípurapobo*: “*são os Xavante, eu os vi em Brasília.*” Txema considera que la característica física propia de los *Txípurapobo* y de los Xavante es tener el cuerpo grande. Txema también afirmó haber visto indígenas con collar de diente de jaguar y me explicó que “*talvez esses de Brasília fossem aqueles Kamunbo, o povo da onça [del jaguar].*” A partir de la observación de rasgos característicos que les hacen acordar a cuerpos de animales o a cuerpos que se mueven como los de ciertos animales, crean o reusan etnónimos. Lejos de ser una manera simplista, creo que esa observación acurada de los rasgos característicos denota una forma de conocimiento indígena profunda. Los Matis también utilizan la morfología de animales para nominar a muchas plantas (Arisi 2011: 299)

Además de ser usados para referirse a los pueblos vecinos, los etnónimos también marcan diferencias internas entre diversos Pano. Los Yaminawa se describen como conjunto de dos maneras que, conforme Calavia, se prestan a los dos modelos—dualista e pluralista—convertidos por las etnografías en referencia para el conjunto Pano.

El primero evoca, con algunas variaciones, el modelo que otras etnografías—preferentemente sobre los Kaxinawá, cf. Kensinger 1995, Deshayes y Keifenhein 1982, y también sobre los Matis, cf. Erikson 1996—han convertido en referencia para el conjunto pano: en síntesis, se trata de dos mitades unidas por los intercambios matrimoniales y exponentes polares de una dualidad de transcendencia general. En el caso de los Yaminawa del río Acre, son dos etnónimos, Xixinawa y Yawanawa, los que cumplen ese papel de mitades exogámicas. El segundo, también presente de forma más o menos explícita en la mayor parte de esa literatura—cf. por ejemplo Romanoff 1984 o Carid 1999—presenta a los Yaminawa como un conjunto interminable de bandos vagamente patrilineales (también formados con el sufijo *-nawa*), que se mezclan o agregan a lo largo de la historia...Pero, cumpliendo la misma paradoja que se encuentra en los mitos, es entre estos grupos convertidos en ‘extranjeros’ por una riña que se encuentran antes o después las esposas o los compañeros para un nuevo asentamiento. (Calavia 2004:129)

Pero esto no es todo; el asunto es aún más interesante, pues los Matis, así como otros grupos Pano, tienen una concepción acerca de la paternidad compartida que también

se refleja en la adscripción étnica<sup>23</sup>. Es también el caso de los Yaminawa, estudiados por Perez.

*Lembremos que o termo Yaminawa foi dado—segundo eles próprios—pelos mestiços durante o processo de contato, e abrange toda uma série de etnónimos prévios. Conforme os depoimentos das pessoas de Raya e das outras comunidades yaminawa do Juruá, o núcleo do grupo estava formado por Baxunawa e Nixinawa, cuja união parece não ter sido dissolvida por desavenças posteriores, como aconteceu em outros casos. A esse conjunto, foram se incorporando membros de outros grupos através de processos diversos, principalmente do rapto de mulheres e crianças, assim como de alianças que depois foram quebrantadas por conflitos e levaram à separação dessas unidades: Xaunawa, Txanênawa, Txitonawa, Amabuaca e Kununawa são os etnónimos mencionados com mais frequência. Assim, por exemplo, Hustuma se dizia baxunawa, porque sua mãe o era; txitonawa, por parte de pai (o homem casado com sua mãe e que a criou); mas também ashaninka, porque sua mãe teve relações sexuais continuadas com um homem ashaninka quando estava grávida dela. (Perez 2006:42).*

En el caso Matis, creo que se encuadraría más en un modelo también pluralista y, como en el ejemplo de los Yaminawa descrito por Perez, los Matis se comprenden como unidad compuesta de partes de otros. Como sugiere Calavia Saez (com. personal 2012) parece que los Matis, como los Yaminawa, cambiaran su énfasis de una diversidad “centrípeta” a una “centrífuga”. Para los Matis, creo que en el pasado ya lo era centrípeta y centrífuga, que ya tenían interés de marcar diferencias con los pueblos vecinos y también traer tales marcaciones (con las niñas o mujeres raptadas) para adentro del grupo.

### ¿CASAR DENTRO O FUERA DEL GRUPO?

A partir de mis datos de campo, puedo afirmar que los Matis, salvo rarísimas excepciones, actualmente no se casan fuera del grupo; son muy endogámicos. En 2006, el único matrimonio de un Matis con alguien considerado no-Matis (aparte de las chicas raptadas en el pasado) que he observado es el de Chapu, el joven AIS da aldea Beija-Flor, casado con una joven Tikuna que vino a vivir en la aldea Matis<sup>24</sup>. En 2009, solamente una mujer Matis estaba casada con un hombre no-Matis y sí con un indígena Mayoruna/Matsés. La endogamia está registrada también en los términos de parentesco. Por ejemplo, *bëntaro* es el término para el primo cruzado, con quien es preferible casarse, y es también el término para abuelo materno de ego femenino. Lo mismo ocurre con *xanun*, término utilizado para la hija del hermano de la madre de ego masculino<sup>25</sup> y también para la abuela paterna de ego masculino. Cuando pregunté si casaban con la *xanun*, madre del padre, algunos hombres me dijeron que antes sí, pero que ahora tenían suficientes mujeres y no necesitaban casarse con la abuela. Erikson ya había previsto el casamiento entre nietos y abuelos cruzados; pero, cuando realizó su trabajo de campo, los Matis estaban muy afectados por la despoblación (eran entonces un total de cerca de 80 personas) y él no registró la existencia de tales matrimonios. En 2006 y 2009, en total, vivían aproximadamente 300 Matis, verifiqué dos casamientos entre abuelos paternos y nietas, uno en cada una de las aldeas.

Estos casamientos, profundamente endogámicos, parecen tener su contrapartida en matrimonios con miembros de otros grupos con objetivo de incorporar una deseable alteridad. Los Matis practican su endogamia pero, al mismo tiempo, también intentan multiplicar sus ligaciones con grupos externos, buscando casarse con mujeres de sus vecinos. En ese sentido, el período en que vivían aislados—para huir de la presión de los no-indígenas—resolvía algunos problemas sociológicos. Las fronteras entre los grupos eran, en ese momento, indiscutibles. La endogamia constituía una alternativa eficiente a la creación de una frontera más definida, aunque algunos Matis parecen estar, ahora, más abiertos a multiplicar sus relaciones con el exterior y, de este modo, romper un poco con la endogamia característica del grupo, como demuestran un matrimonio entre un Matis y una joven Tikuna y otro de una mujer Matis con un Mayoruna/Matsés y ofertas de intercambio con los Marubo de Rio Novo, y con los Korubo del alto Ituí (Arisi 2010, 2011).

Muchos de los relatos sobre la convivencia entre Matis y Korubo que presenté hablan de cuestiones relativas al matrimonio y a agresiones que involucraron (y envuelven) mujeres. En el pasado, los Matis atacaron a los Korubo para robar mujeres; estos, ahora, se

vengan de los Matis mujeriegos y, por otro lado, ofrecen una chica Korubo a cambio de acceso a conocimientos y mercancías del mundo de los no-indios que los Matis tienen. El sistema clasificatorio interno sigue dando cuenta de esas transformaciones, es la marca de cierto ‘mestizaje’.

## PATRONES DE TOCADOS

Erikson presenta sus datos sobre lo que caracteriza como el “singular dualismo matis”, basado en datos de Romanoff acerca de los Matsés que viven en Peru y de Townsley sobre los Yaminawa (1996:104-106). El autor los reúne bajo un dualismo que opone fermentación de un lado y jaguares, del otro. Erikson presenta datos acerca de lo que considera como “sobrevivencias de un sistema dual mayoruna tal como aún subsiste entre los Matsés” (1996: 107). Y basa su análisis también en el estudio de esquemas de tocados matis, las fajas de hoja de palmera que los Matis utilizan en la cabeza en sus fiestas llamadas “*nëix tanek*” (fiestas de bichos).

Erikson registró 3 tipos de esquemas usados para los tocados/fajas de hoja de palmera:

con rumbos/losangulos que sería *ayacobo*

con *bëri* grande (puntos) *ayacobo*

con *bëri* pequeña (puntitos) *tsatsibo*

Yo registré a cuatro diferentes esquemas/dibujos en los tocados para fiestas, utilizados por los hombres en su ropa para la *ënavat tanek* (fiesta de capivara) en la tarde, y después reusados por las mujeres en la fiesta nocturna en la *tsirabo munurek* (danza de mujeres). Registré a los esquemas/dibujos:

*tsasibo* o *bëri* - puntitos o rosetas de jaguares

*kuará kuixak* – dibujo que hay abajo del papo del sapo *kuará*, hecho con líneas paralelas.

*tukuruakin* – dibujo de mariposa, triángulos en zigzag con puntitos adentro.

*ayakobo* – con triángulos completos adentro

Un hombre o una mujer que había usado un tocado con *bëri bëri* (puntitos) no siempre usaba el mismo en otra danza u ocasión. Como Erikson, registré que a los puntos pequeños se les llama *Tsasibo* o *bëri*, que traduzco como rosetas/marcas de jaguares. Registré a otro con líneas que es el de *kuará kuixak* – *kuará* es un sapo y es el mismo esquema que se ve cruzado pintado sobre el torso de las mujeres en fiestas. La tercera variación presenta dos mínimos esquemas: triángulos (zig zag) con una pequeña *bëri* (punto o pelotita) dentro de cada triángulo, dos viejos me la identificaron como siendo *tukuruakin* (de mariposa), mismo término usado para los estandartes (en falta de una mejor palabra) que los jóvenes hombres portan al entrar en la maloca para iniciar la ceremonia del tatuaje. Observé una cuarta manera de pintar el tocado, con triángulos no rellenos y no registré ninguno como lo primero dibujado por Erikson (1996:93) también identificado por él de *Ayakobo*<sup>26</sup>. Cuando solicité a un anciano en la aldea Beija-Flor como eran los *Tsatsibo* y los *Ayakobo*, el dibujo que él hizo contrarió esa división tan estricta, pues él los dibujó a los dos con tocados de *bëri*, la única diferencia estaría en el tamaño de las cabezas; mientras el *Tsatsibo* tendría la cabeza pequeña, el *Ayakobo* la tenía un poco más grande<sup>27</sup>. Creo que el mejor es simplemente no relacionar a los tocados a algo como mitades. Seguramente los esquemas se transforman también, pero propongo que siguen sobretodo la lógica de multiplicidad y no la dualidad<sup>28</sup>.

## CONCLUSIÓN

Antes (del contacto permanente), los Matis se identificaban con el término Matsës, palabra que, en Matis, se puede traducir como “gente,” pero también utilizaban para designarse a sí mismos y a sus vecinos lo que yo llamo de “un gran stock de etnónimos;” ahora los Matis se consideran en portugués “*tudo misturado*,” en español “todo mezclado.” Creo que el término Matis es el que ha englobado y mezclado a todos estos etnónimos que antes servían para marcar muchas diferencias internas y externas. El recorte étnico, nuestro, desde fuera, ha reunido todos los nombres de familias y moradores de *malocas* distintas bajo un mismo nombre — Matis. Los etnónimos quedaron *misturados*, mezclados.

Antes, en el período durante el cual vivieron aislados, las fronteras eran claras. Los etnónimos aparecían como nombres de grupos vecinos, y también como partes de un mismo grupo, o más interesante aún también como aspectos de individuos, dependiendo de la mirada e interés de cada enunciador. *Tsavësbo*, por ejemplo, podría ser otro pueblo, una parte de mi pueblo (el grupo hoy denominado Matis) o una parte de ciertos individuos de mi pueblo. Yo creo que es algo más complejo que la organización dual compuesta por dos mitades (*moieties*)<sup>28</sup>. El uso de los etnónimos está vinculado a una posición adoptada dentro de este continuum — de “*pueblo aislado*,” cuando se utilizaban estos marcadores internamente, a “*povo misturado*” o “pueblo mezclado,” cuando todos los etnónimos quedaron *misturados* bajo el nombre Matis. Da igual, pues los Matis, cuando necesitan o quieren diferenciarse, saben dónde encontrar en el *stock de viejos etnónimos* alguno que sirva de nuevo. Si los de afuera, como nosotros, nos confundimos, no entendemos, o preferimos creer en algo fijo y no múltiple, en permanente transformación y re-creación, paciencia. Como dicen los Matis, “los blancos no entienden nada”<sup>29</sup>.

Los etnónimos son ese stock disponible en diversos niveles, sirven para arreglos “alternativos” de las categorías sociales, son términos que traen en sí cierto bagaje histórico que denuncia su origen en eventos pasados para designar marcadores que van más allá de términos sociológicos fijos como “nosotros”, “nuestros otros”, “otros”, “muy otros”. Los etnónimos son adaptables a muy diferentes contextos, son más flexibles que categorías de identidad, no son fijos, son alternativos, cambiantes y múltiples.

## NOTES

1 La primera versión de ese artículo ha sido presentada como contribución al Grupo de Trabajo coordinado por Phillippe Erikson y Denise Fajardo acerca de fronteras grupales, étnicas y societarias en la Amazonía Indígena, el cual tuvo lugar en la VII Reunión de Antropología de Mercosur en Porto Alegre, Brasil, en junio de 2007. Ese artículo es escrito in memoriam del antropólogo Luis Fernando Peireira (participante del mismo GT y amigo que falleció en su trabajo de campo junto a los Yanomami en 2008). Aprovecho para agradecer a los dos coordinadores y a todos participantes por sus comentarios y ponencias interesantes, que fueron de gran valía para la redacción final de ese artículo. A Laura Perez Gil, amiga y colega, debo agradecerle por la corrección de mi primera traducción al español. He cambiado desde su ayuda hasta la presente versión, siendo así, si restan errores, son todos mi exclusiva responsabilidad. A Oscar Calavia Saez, por ser mi maestro. Agradezco a CAPES, CNPq, UFSC, IBP- Instituto Brasil Plural/INCT/MCT, por apoyo financiero a mi pesquisa. A la Uni of Oxford, por el estagio doctoral.

2 Hay presencia de grupos panohablantes en Perú, Brasil y Bolivia. Esta familia lingüística estaría relacionada con la Takana de Bolivia y su origen podría ser situado en el rincón sudoeste de la cuenca amazónica hace entre 2 y 3 mil años. El área de origen de los hablantes de proto Pano-Takana, que data de varios millares de años, se encuentra probablemente entre las cabeceras de los ríos Madre de Dios y Ucayali (Urban 1992:97). El arqueólogo Donald Lathrap, al analizar los resultados de excavaciones (coordinadas por él), considera los grupos Pano de esta cuenca y de los ríos Juruá y Purús como migrantes relativamente tardíos de la región sur (Lathrap 1970:80). En un artículo publicado en 1985, en co-autoría con Gebhart-Sayer y Mester, muestra que la llegada de los Pano—tradición cerámica Pacacocha—dio inicio a cambios demográficos y ecológicos en la cuenca del Ucayali, y que el conjunto mantuvo su homogeneidad cultural incluso dispersando-se. “*These riverine cultures*



show considerable homogeneity and presumably a high level of communication over long distances” (Lathrap, Gebhart-Sayer, y Mester 1985:51).

3 “Frente de Atração” es el nombre dado por el gobierno brasileño al grupo de funcionarios federales y otros (muchos de ellos indígenas) contractados para una expedición que va al encuentro de grupos indígenas con el fin de “contactarlos” con la sociedad nacional.

4 *Caceteiros* és una palabra en portugués para designar a los Korubo, ya que estos usan el *cacete*, o sea, la arma que en español se llama la macana, en Perú, o el garrote, en Colombia. En portugués también se llama *borduna* a ese bastón de madera, utilizado para muchas finalidades entre ellas, defensa y ataque.

5 Calavia sugiere la comparación de sufijos tales como *-ineru* (Piro), *-djapá* (Katukina), *-madi* ou *madiba* (Arawa), *-oro* (Txapakura), entre otros encontrados en el sudoeste amazónico, como un interesante objeto de estudio. Los sufijos acompañan un acervo de palabras casi siempre de origen zoológico y sirven para formar un “vasto catálogo de etnónimos de uso múltiple y frecuente, omnipresente en el discurso histórico y sociológico” (Calavia 2006:109).

6 Hoy en día, se buscan nuevas estrategias para continuar el movimiento. La situación actual es difícil, con los blancos por medio, decidiendo quién puede o no casarse con quién. De todos modos, hay propuestas de intercambio y ofertas de mujeres en curso.

7 Conforme estiman los funcionarios de la CGII, *Coordenação Geral de Índios Isolados*.

8 Para informaciones más actualizadas acerca de los pueblos considerados “aislados” por la FUNAI, buscar en diagnóstico de salud publicado (Arisi, Cesarino & Francisco 2011).

9 Anteriormente, fueron llamados por antropólogos como Montagner y Melatti de “aislados de la confluencia del río Ituí con el Itaquai” (CEDI 1981). Hoy, son también denominados “*caceteiros*” por parte de los “*ribeirinhos*”—en español, la población ribereña—y de otros indígenas, como los Matis.

10 Kuini Marubo tiene cerca de 40 años y es uno de los raros hombres que siempre usan todos sus ornamentos faciales, inclusive los de concha para las orejas y el pendiente nasal, utilizados por la mayoría sólo en ocasiones festivas o cuando hay fotógrafos profesionales de visita.

11 La cuestión de la autorepresentación Matis fue tratada en particular por Erikson, cuando experimentó poner en práctica la proposición hecha por Bruce Albert de examinar la interpretación indígena de los “*fatos e efeitos do contato por meio do crivo simbólico de sua teoria política dos poderes patogênicos*.” Erikson trató, entonces, sobre la noción de *sho* (substancia y fuente de poder propia de los chamanes y hombres importantes) y sobre el modo como esta “*preside a estruturação em curso de uma nova autorepresentação*” (Erikson 2002:180).

12 Calavia (2006) elige traducir *nawa* como extranjero.

13 Los Matis aprendieron acerca de otros pueblos del mundo en un libro didáctico organizado por el educador de la ONG Centro de Trabalho Indigenista, Hilton Nascimento, cuyo título es *Baka, outros povos*, donde los pueblos negros de origen africano son llamados de *Matsë wissu*.

14 El equipo de Bruce Parry para filmar la serie televisiva *Tribe*, exhibida en 2007 por la BBC.

15 Esta fue una de las frases que me llevé a mi hamaca para reflexionar. Yo, que ni siquiera me siento bien en esta categoría tan englobante de “brasileiro,” fui incluida en la categoría y, es más, he descubierto que era una categoría que me convertía en una “*nawa, pero no nawa kimon*” para mis amigas Matis. Otras veces, los hombres jóvenes Matis también me dijeron que yo no era “*nawa kimo*.” Al ver las fotos de mi hija, que tiene el pelo rubio y la piel muy clara, dijeron que ella era “*wassá, wassá kimon*” (muy blanca), pero no “*nawa kimon*.”

16 Erikson relaciona Champi a un pueblo que sería llamado Kapishtos (langostas), según el dato recogido por Fields. Ellos usarían pendientes de oreja de concha nacarada (aruá), concha en el orificio nasal y no tendrían tatuajes (Erikson 1999).

17 Erikson (1999) muestra que “*águas acima*,” para os Matis, é chamado de *dëxan*, cuja tradução muito literal poderia ser “*nariç do rio*,” ou o lado de onde vem a água, la “*cabeceira*” del río, en portugués (Erikson 1999:97). O autor trata em maior detalhe do uso de termos anatómicos na língua Matis no artigo “Les Matis de la tête aux pieds” (Erikson 1989). Erikson apunta que, para los Matis, “*aguas arriba*” representa la dirección de los antepasados, del porvenir y del progreso (Erikson 1999:97).

18 En 2012, murió Tumi Béchuru [Tumi Preto], probablemente al caer del barco que transportaba a los Matis que cambiaban la aldea del río Ituí al río Branco. Muchas buscas fueron hechas, sin suceso, y su cuerpo no fué jamás encontrado. El rostro de Tumi es el

que aparece en el emblema de la AIMA – *Tsasibon Wintê*, Associação Indígena Matis, coração é inteligência de herança Korúbo-Matis. A própria tradução de *tsasibon wintê* como herança Korubo e Matis. A marca do *tsasibon* trazendo em si sua ascendência também Korubo.

19 Cuando los Matis quieren expresar que algo está lejos, normalmente hacen un gesto con la mano, acompañando el sonido de UUUU, apuntando hacia la dirección a que se refieren: hacia Atalaia (norte), Manaus (este), Cruzeiro do Sul (sul), del río Javari o del río Curuçá (oeste), por ejemplo.

20 En el Norte de Brasil, *panema* significa “pereza.” Como me apuntó Laura Perez Gil (comunicación personal 2009) los indígenas Yaminawa relacionan panema a la “mala suerte en la caza.” También los Matis relacionan panema a pereza y mala suerte en la caza.

21 Incluso el jefe de la *Frente de Proteção Etnoambiental do Vale do Javari (Coordenação Geral de Índios Isolados da FUNAI)* nombró “KORUBO” a una de sus embarcaciones camufladas, así que se ve que hasta los blancos intentan ponerse la denominación de los Korubo cuando quieren enseñarse como aguerridos y bravos.

22 En 2009, hubo una reunión en la *Frente de Proteção* con líderes de los pueblos del Javari para discutir, a pedido de la FUNAI, acerca de “compartir territorios.” El motivo principal del encuentro era hablar con los Kanamary para convencerlos a no mantener relaciones con el grupo Korubo, llamado “aislado” por la FUNAI, que vive entre el río Coari y río Itacoai.

23 El tema paternidad compartida será tratado en detalle mi tesis.

24 El matrimonio no duró mucho, en 2009 Chapu estaba casado con una Matis con quien tenía un hijo de casi dos años.

25 *Xanun* es la prima mayor que ego, pues la menor es *kanivá*.

26 Possuelo, ex-sertanista da FUNAI, fue durante décadas *Coordenador-geral do Departamento de Índios Isolados*, después nombrada *Coordenação Geral de Índios Isolados de la FUNAI*.

27 Por lo que escuché de los más viejos, fue la primera vez, desde que la FUNAI empezó en 1996 a controlar el acceso al río Ituí y a registrar a todos que entran en el Ituí, que una mujer indígena no-Matis se ha casado con un Matis. En 2009, el mismo hombre se ha separado de esa mujer Tikuna y se ha casado con una mujer Matis.

28 Es otro debate sobre esa marcación de Ayakobo. Erikson la trata como la mitad relacionada al exterior (1996:93). Prefiero usar la explicación literal matis de que “es aquél que no caza lejos, no trae carne grande para casa, come sopa aguada pues no es buen cazador”. En su libro, Erikson utiliza observaciones hechas por Romanoff entre los Matsés peruanos que tienen un dibujo similar a ese de los rombos/losangulos al cual llaman macu (fermento), a partir de ese dato, Erikson elabora un análisis estructural “*losange : macu :: rond [puntitos/pelotitas]: bëri?*” y sigue *losange : ayakobo :: rond : tsasibo* entonces sugiere que *macu : ayakobo :: bëri : ayakobo* (1996: 93). Nunca escuché la palabra macu relacionada a ningún padrón y a marcación de etnónimos entre los Matis. Creo que comparar datos Matsés con Matis es interesante pero considero que exige más cautela, especialmente porque los Matis no utilizan tal término macu para padrones o etnónimos.

29 Acá valdría buscar a otras formas de clasificaciones de organización social que se aplicarían mejor a los Matis en particular y a los demás grupos de lengua Pano, en general. Tal vez “*fuzzy sets*,” como propuesto por Seeger (1989), pero sería tema para otro texto.

## REFERENCES

- Alunos e professores da Escola Matis 2005 *Matsesên txu darawakit. Palavras Matis*. Brasília: Centro de Trabalho Indigenista (CTI).
- Arisi, Barbara M 2007 *Matis e Korubo: contato e índios isolados no Vale do Javari, Amazônia*. Dissertação de Mestrado, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.
- 2010 “Matis y Korubo: Contacto y Pueblos Aislados: Narrativas Nativas y Etnografía en la Amazonia Brasileira.” *Mundo Amazónico*, 1:41-64.
- 2011 A Dádiva, a Sovinice e a Beleza: economia da cultura matis, Vale do Javari, Amazônia. Tese de Doutorado, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.
- Arisi, Barbara; Cesarino, Pedro & Francisco, Deise 2011 Saúde na Terra Indígena Vale do

- Javari: diagnóstico médico-antropológico: subsídios e recomendações para uma política de assistência. São Paulo: CTI (Centro de Trabalho Indigenista), ISA (Instituto Socioambiental)
- Calavia Saez, Oscar 2004 “Mapas Carnales: el Territorio y la Sociedad Yaminawa.” In *Tierra Adentro: Território Indígena y Percepción del Entorno*. Alexandre Surrallés and Pedro Garcia Hierro, editors, pp. 121-136. Copenhagen: IWGIA.
- 2006 *O Nome e o Tempo dos Yaminawa: Etnologia e História dos Yaminawa do Rio Acre*. São Paulo: UNESP.
- Carid Naveira, Miguel 1999 *Yawanawa: da Guerra à Festa*. Dissertação de Mestrado, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.
- CEDI 1981 *Povos Indígenas no Brasil, Vol. 5: Javari*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação.
- Erikson, Philippe 1989 “Les Matis de la Tête aux Pieds et du Nez aux Fesses.” In *Les Figures du Corps*. M.-L. Beffa and R. Hamayon, editors, pp. 287-295. Paris: Publications du Laboratoire d’Ethnologie et des Sociologie Comparative de l’Université de Paris X Nanterre.
- 1996 *La griffe des Aïeux: Marquage du corp et démarquages ethniques chez les Matis d’Amazonie*. Paris: Peeters-Louvain.
- 1999 *El Sello de los Antepasados: Marcado del Cuerpo y demarcación étnica entre los Matis de la Amazonia*. Quito: Abya Yala/IFEA.
- 2002 “Reflexos de Si, Ecos de Outrem: Efeitos do Contato sobre a Auto-representação Matis.” In *Pacificando o Branco: Cosmologias do Contato no Norte Amazônico*. Bruce Albert and Alcida Ramos, editors, pp. 179-204. São Paulo: Editora UNESP.FUNAI (Fundação Nacional do Índio) 1998 *Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Vale do Javari, GT Portarias No. 174/95 e 158/96*. Brasília: FUNAI.
- Gow, Peter 2001 *An Amazonian Myth and its History*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Lathrap, Donald 1970 *The Upper Amazon: Ancient Peoples and Places*. London: Thames and Hudson.
- Lathrap, Donald, Angelika Gebhart-Sayer, and Ann M. Mester 1985 “The Roots of the Shipibo Art Style: Three Waves on Imiriácocha, or, There Were ‘Incas’ before the Incas.” *Journal of Latin American Lore*, 11(1):31-119.
- Montagner, Delvai 2002 *Marubo: Continuum os Eternos Esquecidos*. Relatório da Viagem Feita em outubro de 2002. Nascimento, Hilton and Erikson, Philippe 2006 “Matis: Desastre Sanitário.” In *Povos Indígenas no Brasil 2001/2005*. Pp. 446-448. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Perez Gil, Laura 2006 *Metamorfoses Yaminawa: Xamanismo e Socialidade na Amazônia Peruana*. Tese de Doutorado, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.
- Urban, Greg 1992 “A História da Cultura Brasileira Segundo as Línguas Nativas.” In *História dos Índios no Brasil*. Manuela Carneiro da Cunha, organizer, pp. 87-102. São Paulo: Companhia das Letras.
- Seeger, Anthony 1989 “Dualism: Fuzzy Thinking or Fuzzy Sets?” In *The Attraction of Opposites: Thought and Society in the Dualistic Mode*. David Maybury-Lewis and Uri Almagor, editors, pp. 191-208. Ann Arbor, MI: University of Michigan.