

Crónicas del catolicismo cauchero: las *desobrigas* de fray Isidoro Irigoyen con indígenas del Purús (1938-1968, Amazonas, Brasil)

Chronicles of Catholicism in the Rubber Boom: Friar
Isidoro Irigoyen's *Desobrigas* with Indigenous People
from Purus River (1938-1968, Amazonas, Brazil)

MIGUEL APARICIO

Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, Brasil

mgl.aparicio@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2076-5214>

| Abstract: After an overview through the processes of implantation of missionary structures among Amazonian populations, this article directs attention to the process of establishment of the Catholic Church in the Purus basin (Amazonas, Brazil) and its consolidation at the beginning of the 20th century, in the middle of the rubber crisis. In this trajectory of interactions between missionary activities and indigenous populations, the figure of the Spanish religious Isidoro Irigoyen, who worked in the region for 30 years (1938-1968), stands out during the so-called “Second Rubber Boom” and the subsequent decline of the Amazonian rubber market. The access to his diaries and reports on *desobrigas* –catechizing expeditions of indigenous and riverine people in the inner rainforest communities–, together with the reading of ecclesial and journalistic records, lead us to some keys to understand the dynamics of Catholicism during the later rubber boom in the region of the Purus River.

Keywords: Rubber boom; Church; Missions and indigenous peoples; Amazonia; Purus River.

| Resumen: Tras un panorama a través de los procesos de instauración de estructuras misioneras entre las poblaciones amazónicas, este artículo dirige la atención al proceso de implantación de la Iglesia católica en la cuenca del Purús (Amazonas, Brasil) y a su consolidación a comienzos del siglo xx, en plena crisis cauchera. En esta trayectoria de interacciones entre actividades misione-

ras y poblaciones indígenas, destaca la figura del religioso español Isidoro Irigoyen, que actuó en la región a lo largo de 30 años (1938-1968), durante el denominado “Segundo Ciclo Cauchero” y en la posterior decadencia del mercado gomero en Amazonia. El acceso a sus diarios y relatos sobre *desobrigas* –expediciones de catequización de indígenas y ribereños en la floresta amazónica–, junto con la lectura de registros eclesiales y periodísticos, nos conduce a algunas claves de comprensión de las dinámicas del catolicismo cauchero en la región del río Purús.

Palabras clave: Época cauchera; Iglesia; Misiones y pueblos indígenas; Amazonia; río Purús.

INTRODUCCIÓN

La actuación de la Iglesia católica en la región del Purús estuvo marcada, desde finales del siglo XVII, por la inestabilidad y el fracaso reiterado de los proyectos de catequesis ya durante la época del jesuita de origen bohemio Samuel Fritz, que llegó al río Purús en 1689. Fritz –que tuvo encuentros episódicos con los cuchivaras, según relata en su *Diario*¹– actuó movido por una firme adhesión a los intereses de la Corona castellana, pero no logró implantar estructuras misioneras en la región del Purús. El paso del siglo XVII al XVIII estuvo marcado por tensiones sobre la definición de las fronteras amazónicas entre los agentes gubernamentales y eclesiásticos de España y Portugal, desde sus respectivos centros administrativos en Quito y en Belém. En este escenario –aunque no constituyó una región de interés prioritario–, el Purús fue una de las zonas de disputa entre los jesuitas españoles y sus rivales, los carmelitas portugueses.

En su estrategia de promover *descimentos*, los carmelitas contaban con el apoyo de “tropas de rescate” y así desplazaron a indígenas de la cuenca del Purús para instalarlos en *aldeamentos* del río Solimões.² Allí se les incorporaba de forma compulsiva como mano de obra en trabajos agrícolas y de manutención de las haciendas ganaderas de la orden carmelita. En sus viajes por la región, el científico y explorador francés La Condamine (1745) identificó seis *aldeamentos* promovidos por los religiosos portugueses a orillas del río Solimões, en los que residían trabajadores indígenas oriundos del Purús.

¹ El jesuita Samuel Fritz desarrolló durante 40 años su acción misionera en una amplia área, que se extendía desde el río Napo hasta el río Negro. En su *Diario*, Fritz hace referencia a dos encuentros con los Cuchivara. El primero, en julio de 1689: “logo que cheguei àquela paragem, vieram de suas aldeias muitos índios e índias Cuchivaras com seus filhos e ocupando aquelas casas desertas enquanto ali estive, que foi por oito dias, me assistiram com muita prontidão e amor, mais do que se fossem cristão trazendo-me muitíssimo pescado, tartarugas e plátanos, mostrando desejo que ficasse com eles” (Fritz [1689] en Pinto 2006, 83). En septiembre del mismo año encontró a los Cuchivara en una aldea quemada: “Fui com o alferes em busca dos Cuchivaras, porque todos estão retirados com medo, o que muito senti, porque em minha descida tinham me obsequiado assaz” (108). Sobre la actuación del P. Samuel Fritz, ver la elegante edición del *Diario* y los textos complementarios presentes en Pinto (2006).

² Las “tropas de rescate”, expediciones comerciales patrocinadas por el poder civil, adquirían *índios de corda* –“rescatados del canibalismo”– a los que se obligaba a trabajar durante años como pago por su compra; tras ese periodo, eran instalados en misiones. Los *descimentos* desplazaban indígenas de áreas remotas a centros misionales o *aldeamentos* próximos a los asentamientos portugueses más importantes, donde eran catequizados e introducidos en formas de trabajo asalariado (Sommer 2005, 406).

Sin embargo, la iniciativa de los religiosos no consiguió estabilizarse: por un lado, debido a la resistencia de las comunidades indígenas; por otro, por el ambiente de rivalidad del poder civil, cada vez más inspirado en ideologías iluministas, que promovió la implantación de *Directores de indios* (1757) y debilitó, de esa forma, la influencia de los carmelitas sobre las poblaciones indígenas.³ En 1755 se elaboró, por iniciativa del marqués de Pombal, el *Directório de Índios que se deve observar nas Povações dos Índios do Pará, e Maranhão* (promulgado efectivamente en 1757). El *Directório* transfirió a los directores la administración de las aldeas,⁴ y anuló definitivamente el anterior *Regimento das Missões* de 1686, que había sustentado la tutela misionera sobre las poblaciones indígenas. En la práctica, los portugueses consiguieron un control monopolizado de la fuerza de trabajo indígena, y garantizaron la base social del desarrollo colonial y de la extracción y exportación de productos forestales, de hecho, la esclavitud indígena continuó presente durante todo el siglo XVIII. El gobierno y la Corona, al eliminar el control misionero sobre los indígenas, garantizaron que la administración de las poblaciones nativas permaneciese en manos de las autoridades civiles. Aunque las reformas pombalinas promovieron la dispersión de las tropas de rescate, no consiguieron poner fin a los *descimentos* ni a la incorporación de indígenas como fuerza de trabajo en los emprendimientos coloniales. Al mismo tiempo, y de forma reversa, estos mecanismos coloniales no impidieron que los indígenas amazónicos ampliaran sus redes sociales, estableciesen ámbitos de intercambio independientes y tuviesen formas propias de incidencia en la política económica imperante. Su participación en las actividades comerciales promovidas por el Estado fue, en efecto, “una de las varias estrategias que los nativos amazónicos desarrollaron para cumplir con sus obligaciones con el Estado colonial, al tiempo que buscaban agendas sociales y recursos materiales que de otro modo habrían permanecido inaccesibles” (Roller 2010, 466).

En esta coyuntura, en que las corrientes ilustradas inspiraban la política estatal, hubo de hecho un impacto eficaz en el desmantelamiento de la estructura de catequesis conducida por la iglesia entre la población amazónica. En un movimiento de transformación de los indígenas en vasallos, el *Directório* se convirtió en la práctica en instrumento de intervención del Estado en las comunidades indígenas, y de su incorporación al sistema económico colonial. Con él, “se buscaba ‘destribalizar’ y aculturar a los indígenas para, por un lado, crear un estrato campesino amerindio integrado en la economía de mercado como asalariado y, por otro, transformar a los indígenas en vehículos de la colonización portuguesa en el norte de Brasil” (Domingues 2000, 68).

³ Sobre las misiones carmelitas en la región, véanse Wermers (1965), Kroemer (1985), Perdigão (2013) y Carvalho Jr. (2015). Sobre el surgimiento de disputas por el control de las poblaciones indígenas entre las tropas de rescate y los carmelitas, véase Sommer (2005, 423).

⁴ “El *Directório* creó un sistema alternativo a la administración de los misioneros y de este nuevo sistema se pretendía que saliese fortalecido un poder central a través de una ‘reforma administrativa’ que buscaba transformar una entidad laica, el director, en un representante del poder colonial junto a la población” (Domingues 2000, 72). La obra de Domingues desarrolla un análisis minucioso, crítico, de la época de implantación del *Directório*, a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII.

El *Directório* se derogó en 1798, emancipando a los indígenas que, legalmente, adquirieron el status del resto de la población civil brasileña, aunque su real situación subalterna no presentó modificaciones. En el bajo Purús, la violencia de los *descimentos* y el impacto de los regimientos coloniales produjo un expresivo declive demográfico entre diversos grupos indígenas, cuya expresión más dramática fue la masacre de los Mura, perpetrada durante la década de 1780.

Las misiones carmelitas ya se encontraban en estado de decadencia en el Brasil independiente y se hallaban fuertemente desarticuladas en el momento en que irrumpió la rebelión de la Cabanagem (1835-1840).⁵ Dos hechos importantes deben considerarse al caracterizar el escenario posterior a dicha revolución, en el que confluyeron el desconocimiento de las poblaciones indígenas en las cuencas interiores del Amazonas por parte del Estado, y su dificultad para implantar estructuras comerciales y políticas efectivamente presentes: la publicación, en 1845, del Decreto 426, que contenía el *Regulamento acerca das Missões de Catequese e Civilização dos Índios*,⁶ y la instauración de la Provincia del Amazonas en 1852. La llegada de los barcos a vapor ofrecía nuevas posibilidades al capitalismo en expansión, en una coyuntura en la que “de forma concomitante a la implantación del nuevo aparato tecnológico y de los intentos de cambiar el perfil productivo, persistía la visión condenatoria y persecutoria de las poblaciones de la floresta” (Cardoso 2017, 45). Se consolidó, en este proceso, el reclutamiento de *Corpos de Trabalhadores*, enrolados de forma coercitiva como fuerza de trabajo que hizo posible el crecimiento de la actividad cauchera desde la instauración de la Provincia. Una matriz de economía extractiva, inspirada en ideales positivistas de “progreso y civilización”, conseguía de modo creciente su penetración en los ríos amazónicos y afianzaba sus conexiones con el mercado internacional.

En el Purús, el personaje más destacado en este movimiento de incursión fue, sin duda, Manoel Urbano da Encarnação, principal guía de navegación de expediciones militares, científicas y comerciales durante esta época de expansión colonial: un mediador regional, hábil en la interlocución con los indígenas, que estuvo presente en los viajes del coronel Henrique de Matos (1845), de los expedicionarios João Cametá (1847), Serafim Salgado (1852) y Clementino Carneiro da Cunha (1861), del ingeniero Silva Coutinho (1862), del geógrafo británico William Chandless (1864) y del estudiante norte-americano William James (1865), entre otros.⁷ Asociado a las iniciativas

⁵ La Cabanagem o Guerra de los Cabanos (1835-1840) fue un movimiento de insurrección de las poblaciones amazónicas contra los sectores hegemónicos del nuevo Brasil independiente, motivada por las condiciones sociales y económicas negativas de las poblaciones indígenas y ribereñas, así como por la resistencia a posiciones políticas subalternas en relación al gobierno central. Para un análisis más detallado, me remito al reciente estudio de Harris (2020).

⁶ El texto del Decreto está disponible en <http://legis.senado.leg.br/norma/387574/publicacao/15771126> (acceso 7 de abril de 2020).

⁷ Sobre el perfil de Manoel Urbano da Encarnação, véanse las investigaciones de Cardoso (2016; 2017) y el capítulo que le dedica el P. Ricardo Cornwall en su libro sobre el coronel Labre (Cornwall 2017, 55). Las *Cartas sobre os costumes e crenças dos índios do Purus* (Urbano 1882) son de sumo interés para percibir la visión del mundo indígena de este pionero de la colonización cauchera.

comerciales de Manoel Urbano —nombrado director de Indios del Purús en 1853⁸—, el italiano Pedro de Ceriana, de la orden de los capuchinos, fundó en 1854 la misión de São Luís Gonzaga en la localidad de Uamurá. Fracasó en poco tiempo debido a las tensiones causadas con patrones y comerciantes, que lo acusaban de controlar la mano de obra indígena. En el ambiente político que produjo el Decreto 426, había un esfuerzo notable del gobierno provincial para ejercer el control sobre los grupos indígenas y las misiones eclesiásticas, en un momento en que se intensificaba la navegación a vapor y en que la producción de látex y otros recursos forestales daba señales vigorosas de crecimiento. Tan solo dos años después de la fundación de São Luís Gonzaga, el presidente de la Provincia de Amazonas destituyó a fray Pedro de Ceriana de la misión y dirección de los indios del Purús.⁹ A diferencia de la economía extractiva del caucho, cuya dinámica se robustecía en la cuenca del Purús, las iniciativas de catequesis no conseguían estabilizarse.

LA CONSOLIDACIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA EN EL PURÚS CAUCHERO

En pleno apogeo de la actividad cauchera, encontramos aún un intento frustrado de misionalización a cargo de los franciscanos italianos, que en 1879 instauraron la Misión de Nossa Senhora da Conceição entre los apuriná del río Ituxi, afluente del Purús en su margen oriental. Conflictos entre los religiosos y los caucheros del coronel Labre inviabilizaron este proyecto misionero tan solo dos años después. Antonio Rodrigues Pereira Labre, oriundo del estado de Maranhão, fue uno de los principales propulsores del nuevo modelo de comercio extractivo y de colonización de la región. Labre, político y empresario incisivo, emerge como uno de los principales arquitectos de la consolidación del frente gomero en el Purús: su actuación coincide con el auge de los viajeros naturalistas y cimienta la inserción definitiva de la cuenca del Purús en el “boom cauchero”. Su proyecto de progreso y desarrollo creció vertiginosamente: fundó el núcleo poblacional de Lábrea —que adquirió la condición de villa en 1881 y de ciudad en 1894— y llegó inclusive a planificar carreteras y líneas de ferrocarril para conectar la producción extractiva del Purús con los mercados internacionales.¹⁰

⁸ En la década de 1860 llegó a haber, además de la jurisdicción de Urbano, otras Directorías de Índios en el Purús, en las regiones del Ituxi, Papaan, Ayapuá y Arimã (Loureiro 2007).

⁹ Respecto a la tensión entre las misiones eclesiásticas y las fuerzas político-económicas de la época, véase Sampaio y Erthal (2006). Sobre la inviabilidad de la misión promovida por fray Pedro de Ceriana, Kroemer (1985), Sampaio (2009), Henrique (2013) y Cardoso (2017).

¹⁰ Los escritos de Labre, además de ofrecer descripciones minuciosas sobre el Purús cauchero, muestran en detalle los planes de “progreso y civilización” que impulsó desde Lábrea. Destaquemos sus obras *Rio Purus* (1872), *A seringueira* (1880), *Itinerário de exploração do Amazonas a Bolívia* (1887) y *Vias de comunicação entre os rios Purus, Madeira e Beni* (1887). Véanse las biografías del coronel Labre escritas por Rocha (2016) y Cornwall (2017), en ambas encontramos, como anexos, las referidas obras de Labre. Sobre su viaje desde el río Madre de Dios hasta el río Acre, ver también Pessoa (2017). Respecto

Las iniciativas progresistas del coronel Labre y los intentos eclesiásticos de instaurar misiones permanentes en la región, a pesar de desarrollarse de manera conflictiva, constituyeron dos polos “civilizadores” en una paradójica tensión que tuvo efectos convergentes en el movimiento de integración del Purús indígena a favor del proyecto cauchero. Labre manifestaba críticas a la posición de la iglesia: “Onde está o poder da Igreja christã? Infelizmente para a humanidade, o christianismo desviou-se de seu caminho, esquecendo-se do apostolado, sua única e santa missão na terra, desvirtuando-se com a política profana do governo temporal” (Labre 1872, 15). Sin embargo, el impulsor del extractivismo del Purús, pionero en la dinámica que afianzó el mercado de producción de látex de *Hevea brasiliensis* (*seringa* en Brasil), no acaparó todas las iniciativas de “progreso y civilización”. Procedente de Ceará –así como la mayor parte del contingente de migrantes nordestinos que adensaron la nueva fuerza de trabajo para la producción de goma– y con apoyo del obispado de Belém, el padre Francisco Leite Barbosa tomó posesión de la recién fundada parroquia de Lábrea en 1878. Barbosa protagonizó durante 30 años la actividad pastoral de la Iglesia católica, en una acción que se extendió desde la frontera boliviana hasta el bajo Purús. La catequización de la población cauchera y la edificación de la catedral de Lábrea –que, con apoyo financiero de las élites comerciales, casi llegó a finalizar– fueron dos marcas de la actuación de Barbosa. En las entrelíneas de sus propios registros escritos¹¹ es posible percibir las convulsiones dramáticas que en esa época vivieron los grupos indígenas y los trabajadores cearenses.¹² Se le conoció también, a lo largo de la cuenca del Purús, por las elevadas tasas que exigía al administrar los sacramentos en las caucherías, y por la práctica de implantación de cruces en las comunidades, que garantizaban bendiciones y una presunta protección a cambio del pago del crucifijo de madera que el religioso ofrecía.¹³ Con las

a la consolidación del municipio de Lábrea en el marco de la política de la provincia de Amazonas, véase Silva (2010, 133-164).

¹¹ Destaco el “Resumo histórico da Parochia” (incluido en el *Livro de Tombo da Freguesia de Nossa Senhora de Nazareth da Lábrea* (1902/1908), 217-231, que se encuentra en el archivo de la Casa Episcopal de Lábrea, Amazonas) y el *Relatório* que escribió para el obispo de Amazonas al retirarse definitivamente de la parroquia de Lábrea (Barbosa 1908).

¹² “Según los datos organizados por el sacerdote, entre 1878 y 1908 se bautizaron 23.149 niños, de los que 5.650 eran oriundos de uniones consideradas ilegítimas. A los niños ‘naturales’ se les inscribía en los registros solo con la designación de la madre. Para muchas de ellas constaba un primer nombre en portugués y un segundo que aludía a la ‘tribu’. En los inventarios matrimoniales, que en ese periodo alcanzaron la cifra de 4.174 uniones, llama la atención la ausencia de designaciones étnicas. La mayoría de los hombres aparece como originaria de localidades de Ceará [...]. Entre las mujeres, aparecen varias ‘amazonenses’, muchas sin informaciones sobre sus padres. La ausencia de datos sobre la filiación de mujeres consideradas ‘amazonenses’ puede tratarse como índice analítico del violento resultado de las *correrias*, que masacraban a los padres de los niños y a los maridos de las mujeres indígenas raptadas” (Cardoso 2017, 272).

¹³ Como registra el historiador Leandro Tocantins al referirse a “cruces puestas por el párroco en su viaje anual a pedido de algunos caucheros, pues cuando veían los terrenos junto a sus viviendas expuestos a la inundación o a ser derrumbados por la corriente, llamaban al cura para que los bendijera. El reverendo entonces les aconsejaba que pusiesen una cruz que él mismo plantaba en el lugar en peligro, encomendándola con oraciones especiales y con el pago anticipado de 300\$000 [sic] por sus derechos” (Tocantins 1963, 185 *apud* Cornwall 2017).

ventajas económicas de su misión y con la influencia que ejercía sobre las familias de patrones del caucho (los *seringalistas*), Barbosa formó parte también de la vida política local y llegó a ser concejal en 1886. Invertió parte de su patrimonio económico en la industria textil que su familia dirigía en la ciudad cearense de Aracati, apoyó el viaje de sus hermanos a Inglaterra para establecer negocios en ese sector y atrajo algunos familiares a Lábrea, donde adquirieron propiedades y se constituyeron como importantes patrones caucheros. En 1908, el sacerdote regresó a su tierra natal.¹⁴



Figura 1. Retrato del coronel Labre en la portada de la *Revista Illustrada* (Rio de Janeiro, 1888) (Fuente: Biblioteca Nacional Digital do Brasil. Hemeroteca Digital Brasileira).¹⁵

¹⁴ En su biografía sobre el coronel Labre, el P. Ricardo Cornwall —que actuó en la década de 1970 en la parroquia de Tapauá— dedica un capítulo al perfil del padre Francisco Leite Barbosa, con documentación interesante (Cornwall 2017, 123). También lo hace el P. Miguel Ángel Peralta, actual párroco de Lábrea (Peralta 1992, 58). Sobre la historia de la familia Leite Barbosa, véase Viana (2014).

¹⁵ *Revista Illustrada*, año 13, n.º 505. Rio de Janeiro, 1888. Disponible en: Biblioteca Nacional Digital do Brasil-Hemeroteca Digital Brasileira, http://memoria.bn.br/pdf/332747/per332747_1888_00506.pdf (acceso 1 de febrero de 2020).

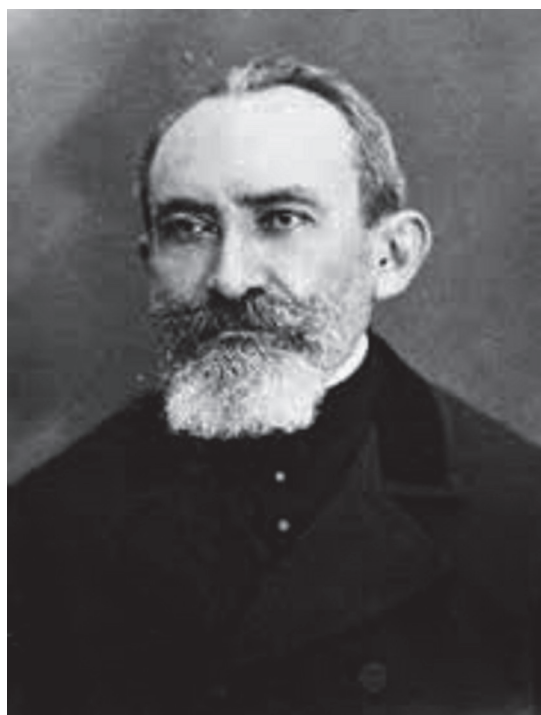


Figura 2. P. Francisco Leite Barbosa (Fuente: Instituto do Ceará *apud* Viana 2014).¹⁶

Tras los años de auge de la *belle époque* amazónica, el surgimiento de emprendimientos caucheros ingleses en África, Ceilán y Malasia en la década de 1910 puso fin al monopolio brasileño de la industria gomera (Weinstein 1983; Nugent 2018) e instaló una crisis aguda que afectó también al Purús. En ese momento, ante un contexto generalizado de depresión social y económica, la Iglesia católica desarrolló un plan de romanización (Hoornaert 1990; 1992) que, por un lado, pretendía afianzar el catolicismo frente al pensamiento liberal dominante en la esfera pública y, por otro, consolidaba las estructuras y jerarquías eclesiásticas, y depuraba la práctica cristiana desde el punto de vista doctrinal y disciplinar. Para ello, era imprescindible promover la implantación de clero, ausente en amplias regiones del interior amazónico. Tras un nuevo intervalo de inestabilidad pastoral en la región de Lábrea,¹⁷ en mayo de 1925 el papa

¹⁶ Disponible en https://www.institutodoceara.org.br/revista/Rev-apresentacao/RevPorAno/2014/08_AfamiliaLeiteBarbosa.pdf (acceso 12 de febrero de 2020).

¹⁷ “Después del padre Leite [Barbosa], otros tres sacerdotes seculares atendieron, sucesivamente, la parroquia de Lábrea: el padre Ulises Montesano, que acabó de construir la catedral; el padre Manuel Monteiro, nacido en la cauchería Carmo, municipio de Canutama, primer sacerdote del Purús, y el padre José Tito, que entregó la parroquia a los agustinos recoletos en 1926. Con un territorio que correspondía al estado de Acre se formó una nueva parroquia y más tarde una prelatura” (Peralta 1992, 60).

Pío XI promulgó la bula *Imperscrutabili Dei consilio*, que creó la Prelatura de Lábrea, encomendada en 1926 a la orden española de los agustinos recoletos (Belmonte 2000; Vicario 2006). La llegada de los frailes españoles al Purús estaba inscrita, por consiguiente, dentro del movimiento general de romanización del catolicismo brasileño en Amazonia. Esta operación, que también buscaba purificar la ritualidad católica frente a las prácticas del cristianismo popular cauchero, se construyó a través de negociaciones entre el Vaticano y varias congregaciones religiosas de Europa y Estados Unidos. De esta manera, cada región del Amazonas y cada cuenca hidrográfica permanecieron bajo la responsabilidad de una orden religiosa –se garantizó también la diversidad de nacionalidades entre los diversos institutos religiosos–. Con ello se superaron las insuficiencias de la Iglesia regional, ya que la diócesis de Manaus no tenía capacidad de administrar una región tan vasta. Las congregaciones extranjeras aportaron su propio clero, junto con los medios económicos oriundos de sus países de procedencia. De forma concomitante, se crearon parroquias en Manaus que sirvieron como base logística y administrativa para las instituciones religiosas instaladas en el interior del Amazonas.¹⁸

Como ocurrió de forma generalizada en los diversos valles del Amazonas, las congregaciones europeas y estadounidenses compaginaron su labor pastoral con un notable esfuerzo desarrollista que impulsó la creación de infraestructuras urbanas: edificando escuelas, hospitales, asilos, centros profesionalizantes, las nuevas prelaturas se convirtieron en agentes implementadores de la organización urbana y regional (Menezes 2002, 9). El poder público era consciente de ese potencial: en el momento de la llegada de los agustinos recoletos al Purús, el gobernador de Amazonas llegó a ofrecer el ayuntamiento de la ciudad a fray Marcelo Calvo, quien, no obstante, rechazó la propuesta. Los religiosos españoles erigieron nuevas parroquias en los pueblos de Tapauá, Canutama y Pauini. En ellos inauguraron escuelas (con el tiempo, llamaron a religiosas agustinas recoletas y a los hermanos maristas para asumir el trabajo educativo), construyeron fábricas de ladrillos, hospitales, aeropuertos e intervinieron de forma activa en la urbanización de estas localidades.¹⁹ Con un número suficiente de religiosos y estructuras cuya implanta-

¹⁸ La distribución geográfica de las congregaciones religiosas se llevó a cabo de la siguiente manera: a) Salesianos de Italia asumieron la prefectura apostólica del Alto Río Negro (convertida en prelatura en 1925) en São Gabriel da Cachoeira, con amplia jurisdicción sobre el río Negro; la sede de la provincia salesiana se estableció en el centro de Manaus; b) espiritanos franceses y holandeses se fijaron en la prelatura de Tefé (1910) con la parroquia de São Raimundo en Manaus como sede regional; los ríos Jutai y Juruá quedaron a cargo de esta prelatura; c) capuchinos italianos se establecieron en la prefectura apostólica del Alto Solimões (fundada en 1910) y en la parroquia de São Sebastião, instalada en el centro de Manaus, junto al famoso teatro Amazonas; los ríos Javari e Içá permanecieron también bajo su jurisdicción; d) redentoristas norteamericanos asumieron la prelatura de Coari (creada en 1910), la prelatura de Borba (fundada en 1963) y el Santuario de Aparecida, en Manaus, actuando a lo largo de la cuenca del río Madeira; e) agustinos recoletos de España asumieron la prelatura de Lábrea (fundada en 1925) y la parroquia de Santa Rita de Casia, en el barrio de Cachoeirinha en Manaus; f) misioneros italianos de la Consolata se hicieron cargo de la administración apostólica de Rio Branco (fundada en 1924), actual diócesis de Roraima.

¹⁹ Los libros del hermano marista Sebastião A. Ferrarini documentan en detalle esta actuación de la iglesia en el urbanismo del Purús: *Progresso e desenvolvimento no Purus* (1980); *Canutama: conquista e povoamento do Purus* (1980); *Tapauá: sua história, sua gente* (1980); y *Lábrea, 1881 ontem – hoje 1981* (1981).

ción avanzaba, los agustinos recoletos garantizaron en el Purús la realización del plano de romanización de la Iglesia católica en esos territorios, mediante la consolidación de la prelatura de Lábrea.²⁰ Su presencia continúa protagonizada, hasta la actualidad, por religiosos en su mayoría extranjeros establecidos en los núcleos urbanos del Purús.²¹



Figura 3. Fray Ignacio Martínez (de pie), primer obispo de la Prelatura de Lábrea, con los agustinos recoletos fray Benvindo Belmonte y fray Juan Altarejos (ca. 1935) (Fuente: Archivo de la Prelatura de Lábrea).²²

²⁰ Hubo un elemento adicional que contribuyó para que los agustinos recoletos asumiesen la misión del Purús: la revolución tagala. Al poner fin al dominio colonial de España, la emancipación filipina provocó la salida de clero español. La congregación recoleta tenía un numeroso cuadro de religiosos en Filipinas y encontró en la misión de Lábrea un destino oportuno para instaurar un nuevo frente misionero. Ese mismo movimiento también se produjo en otras congregaciones religiosas (Viforcós 1999; Pinheiro 2015).

²¹ Así lo reconoce el *Projeto de Ação Missionária - Lábrea 2020-2022* (Agustinianos Recoletos 2020).

²² Las figuras 3 y 4 son cortesía de fray Miguel Ángel Peralta, que me envió los archivos digitales por correo electrónico. No consta su signatura en el Archivo de la Prelatura de Lábrea.



Figura 4. Fray Benvindo Belmonte y fray Ignacio Martínez con comerciantes de Lábrea (ca. 1935) (Fuente: Archivo de la Prelatura de Lábrea).

LAS *DESOBRIGAS* DE FRAY ISIDORO IRIGOYEN Y SUS ENCUENTROS CON EL PURÚS INDÍGENA

La actuación de los religiosos españoles en la región se desarrolló de modo prioritario en las ciudades de Tapauá, Canutama, Lábrea y Pauini, cuya demografía en aumento derivaba de la decadencia progresiva de la economía gomera, que despobló las caucherías. En las comunidades ribereñas la intervención misionera católica era menos activa que entre la población urbana, y no hubo una acción dirigida específicamente a las poblaciones indígenas, que mantuvieron siempre una posición marginal que no encajaba en las estrategias de catequesis de la iglesia regional.

Como contrapunto en la historia misionera del Purús, destacó la figura del religioso de origen navarro Isidoro Irigoyen, que capturaré nuestra atención a lo largo de las próximas páginas.²³ En efecto, entre los años de 1938 a 1968, fray Isidoro Irigoyen al-

²³ En la página web de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de los agustinos recoletos aparece la siguiente biografía: "Isidoro Irigoyen (1915-1985). Nació en Arzoz (Navarra) el 2 de marzo de 1915. Profesó en la Orden de agustinos recoletos en 1931 en la parroquia de Leblon (Río de Janeiro, Brasil) tras finalizar su año de noviciado en la casa de Villaviciosa de Odón (Madrid) y fue ordenado sacerdote en 1938 en Ribeirão Preto (São Paulo, Brasil) tras estudiar la teología en la cercana localidad de Franca. Su primer destino, a petición propia, fue la Misión de Lábrea. Prácticamente toda su vida ministerial la pasó en misiones: treinta años en la Prelatura de Lábrea, 23 de ellos en Canutama, y los últimos 17 años de su vida en la Parroquia de Santa Rita de Manaos, capital del estado brasileño de Amazonas. Además de colaborar en esta parroquia del barrio manauara de Cachoeirinha, misionaba en el territorio de Careiro, zona rural próxima a Manaos. Fue superior religioso de la Prelatura y Vicario General. En Canutama dejó una profunda huella con su trabajo, y buena parte de la modernización de este municipio estuvo en su mano.

canzó las regiones más remotas de la prelatura de Lábrea, en un esfuerzo de contactar y cristianizar a los pueblos indígenas más alejados de los núcleos urbanos y de las comunidades caucheras de la ribera del Purús. Hasta el día de hoy, personas ancianas a lo largo de todo el Purús manifiestan con orgullo su condición de ahijados del famoso “padrino Isidoro”. Informes parroquiales, libros de bautismo, diarios y documentos de archivo de la Orden de agustinos recoletos registran los numerosos viajes de *desobriga*²⁴ emprendidos por fray Isidoro en las aldeas del Purús, principalmente entre los apuriná y paumari.



Figura 5. Fray Isidoro Irigoyen (primero a la izquierda, arriba) en el Congreso Eucarístico de Belém (1953) con otros frailes y con los obispos de Lábrea y Marajó, Mons. José Álvarez Macua y Gregorio Alonso, ambos agustinos recoletos.²⁵

Él construyó la iglesia parroquial, la casa de las comunidades religiosas de los agustinos recoletos y de los maristas, y muchas otras obras civiles. Cuando falleció pertenecía a la Provincia de Santa Rita y fue un paro cardíaco por enfisema pulmonar lo que le llevó a la muerte en el año 1985. En su oficio de defunción se lee textualmente que fueron muchas ‘las obras que conocieron los sudores y entrega de este preclaro misionero, que ha quemado su vida a favor de los amazonenses’: <https://www.agustinosrecoletos.org/old/es/reportajes.php?carpeta=201310&reportaje=amazonia&cid=09> (acceso 9 de julio de 2020).

²⁴ El término *desobriga* se aplica a las expediciones pastorales de los religiosos en las zonas del interior, según la idea de que la participación de indígenas y ribereños en las celebraciones sacramentales promovidas por los sacerdotes en esos viajes “desobligaba” a los fieles del cumplimiento de los mandamientos de la iglesia, que prescribían “oír misa entera todos los domingos y fiestas de guardar; confesar los pecados mortales al menos una vez cada año, y en peligro de muerte, y si se ha de comulgar; y comulgar al menos por Pascua de Resurrección”. En la *desobriga* se bautizaba a los “niños paganos” y se regularizaba la unión matrimonial de las “parejas amancebadas”. Las *desobrigas* continúan practicándose en las parroquias del Purús, aunque con escasa repercusión entre los pueblos indígenas.

²⁵ Archivo General de la Orden de Agustinos Recoletos. Cortesía de fray Pablo Panedas, que me envió el archivo digital por correo electrónico. No consta su signatura en el Archivo General de la Orden de Agustinos Recoletos.



Figura 6. Fray Isidoro Irigoyen.²⁶

El impulso misionero de fray Isidoro le llevó, en un viaje realizado en 1961, hasta los banawá, pocos años después de las primeras aproximaciones de este grupo indígena —aislado durante años— al entorno del patrón comercial Firmino Cunha (Aparicio 2019). Los banawá más ancianos cuentan hasta el día de hoy detalles de la visita del P. Isidoro a su aldea, y los libros de bautismo de la parroquia de Canutama registran esta *desobriga* en la que los “recién contactados” banawá recibieron el bautismo cristiano: tuvieron como padrinos y madrinan al fraile, a su hermana (que pasaba una temporada

²⁶ Disponible en <https://www.agustinosrecoletos.org/old/es/reportajes.php?carpeta=201310&reportaje=amazonia&cid=09> (acceso 9 de julio de 2020).

en Brasil visitando a su hermano) y a patrones, ribereños y sus esposas, que habitaban en los ríos Piranhas y Cuniuá.²⁷

Junto a sus aspiraciones apostólicas, Irigoyen tenía una motivación especial en esta expedición: hallar a la niña que casi treinta años antes los banawá habían raptado en una cauchería del Purús, en los castañales del Aputuá.²⁸ Iva —así se llamaba la niña—²⁹ había inspirado leyendas incesantes sobre el salvajismo indígena en la imaginación de la población ribereña de Canutama. De hecho, en los años 1930 el rapto de Iva provocó la organización de una expedición de *vendetta* contra los banawá (“la Comitiva”, en los relatos orales del pueblo), que causó la muerte de algunos de ellos. Esa historia trágica despertó en el fraile el deseo de reencontrar a esa heroína cristiana que creció entre indígenas en la selva. Antes de encontrarla, Irigoyen había viajado por los ríos Cainá, Caiçama e Curiá —en las tierras firmes al oeste del Purús—, donde entró en contacto con los jamamadi, tal como lo registra un boletín de la Agencia de Misiones de los agustinos recoletos:

*“Bauticé a muchos y el Amazonas no echó en falta sus aguas. Para ver un misterio en la selva, golpean las piernas, miran los dientes y preguntan el nombre de la madre”*³⁰ — Durante muchos años alimenté la ilusión de llegar a esta tribu del Igarapé de las Piedras. Aparte del misterio impenetrable de la selva, andaba de por medio otro misterio...

El hijo mayor no estaba en casa y era la recolección de la almendra. Cayeron los indios, como riada, sobre aquella familia honrada y cristiana que vivía en aquellos cultivos. Al se-

²⁷ En el Libro de Bautismos de la Parroquia de Canutama del año 1961, fray Isidoro hizo un registro completo de su *desobriga* entre los banawá, y declaró también los nombres de padres y padrinos. El documento constituye un testimonio excepcional no solo acerca de la demografía del grupo indígena, sino también sobre la red de relaciones en la que estaban participando: patrones, castañeros, indígenas apuriná comparecen en el inventario. Treinta y dos banawá recibieron el bautismo en esa ocasión.

²⁸ Durante las primeras décadas del siglo xx la expansión gomera en el Purús, a partir de caucherías de la región de Santo Antônio do Aputuá, provocó conflictos territoriales con el grupo indígena banawá, en esa época conocidos como “jamamadis del Aputuá”. En una de las confrontaciones, los banawá mataron a algunos caucheros y raptaron a dos niñas; una de ellas murió al poco tiempo, la otra —Iva— pasó el resto de su vida entre los indígenas, transformada en uno de ellos. Los patrones del caucho y la policía de Canutama organizaron una expedición punitiva que causó la muerte de algunos banawá y la subsecuente migración de todo el grupo a zonas interfluviales al oeste, lejos de las tierras aluviales del Purús. Las versiones indígenas de estos acontecimientos están registradas con detalle en Aparicio (2019, 32-90). La prensa brasileña notició ampliamente estos hechos, ocurridos en 1937, con destaque especial para el rapto de Iva. Los siguientes titulares aparecen en periódicos regionales y nacionales: “Os índios da tribo Jamamabys [sic] mataram quatro crianças em plena selva! Abatidos pelos selvícolas, momentos antes, os paes das vítimas. Iva, uma menina de 10 anos, em poder dos ‘caboclos’ de Canutama” (*Diário da Tarde*, Recife, 11 de junio de 1937); “Os índios ferozes do Inferno verde” (*Diário Português*, Rio de Janeiro, 19 de junio de 1937); “Os índios em pé de guerra” (*A Pátria*, Rio de Janeiro, 20 de junio de 1937); “Canutama ameaçada pelos índios jamamandys” (*Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 20 de junio de 1937); “O Inferno Verde do Amazonas e seus índios ferozes” (*Estado de Minas*, Belo Horizonte, 9 de julio de 1937). Estos artículos están disponibles en la Biblioteca Virtual del Museu do Índio-FUNAI (Rio de Janeiro): <http://www.docvirt.com/docreader.net/docmulti.aspx?bib=museudoindio>.

²⁹ Diva, en los relatos de Isidoro Irigoyen. Los nombres de Iva y Diva se confunden en las diferentes versiones que circulan en la región de Canutama.

³⁰ Título del relato publicado por fray Isidoro Irigoyen en *A.M.A.R.-Agencia de Misiones Agustino Recoletas. Boletín de Información*, año II, n.º 20, p. 94-95 (Roma, diciembre de 1961).

ñor Bento lo mataron de un tiro y a Dña. María una flecha le destapó el cráneo. Mataron a los dos pequeños y llevaron consigo a las dos niñas, Diva de nueve años e Iva de siete, a quien también mataron porque entorpecía la fuga. Es voz común que se la comieron viva. Todos mis esfuerzos por abordar esa tribu fracasaban por falta de noticias. Se internaron selva adentro, y nadie supo ya más donde se hallaban. Visité un año el río Tapauá; otro año su afluente principal, el Cuñuá, sin conseguir nada. Haciendo la correría del Purús este año tuve las primeras noticias positivas.

Salí de Canutama el 16 de mayo. Subí a remo los fuertes rápidos del Coinaán y, por caminos nunca andados y sin bautizar, continué el viaje. En estos viajes hay que contar siempre con el diablo revoltoso. Un día uno de mis hombres se quedó con paludismo; otro vio su pierna atacada de fuerte erisipela. Y el único que me quedaba amaneció un buen día con una insoportable jaqueca. Yo entre reír o rabiar, reí abundantemente por no rabiar.

La región que fray Isidoro recorrió en 1961 es una zona interfluvial distante del río Purús, eje central de las actividades comerciales del mercado cauchero. Las aldeas indígenas jamamadi con las que entró en contacto mantenían bastante autonomía respecto a las grandes caucherías situadas entre Lábrea y Canutama, aunque vivían interacciones conflictivas con un extractivismo marginal de trabajadores de látex de sorva (*Couma utilis*), aceite de copaiba y traficantes de pieles silvestres. La crónica del misionero revela detalles etnográficos muy interesantes sobre la lengua indígena, las prácticas rituales de iniciación femenina, las concepciones regionales que trataban el chamanismo como “hechicería” y las toponimias que nos permiten conocer mejor los flujos de territorialidad de los jamamadi y de otros grupos indígenas locales.

A las dos de la tarde hicimos la única parada con el fin de comer... “raspadura” con harina de yuca. Al atardecer llegábamos a Caisama, a orillas del río Curié, de negras aguas. Me enteré que estaba la tribu seis días de remo. Pero el señor Alcides me prestó su motora de 5 HP. Llovió mucho, terriblemente, pero llegamos al bohío. Antes de llegar gritamos para que amarrasen los perros. Oímos silbidos de simpática bienvenida por todos los lados. Fuimos bien recibidos. Con buenos cigarros, abrí la boca de dos viejos que me contaron su historia. Cada viejo tiene la suya. Empleé todo el santo día en aprender la lengua e instruirlos. Sólo había tres bautizados que, al verme, arrodillados me pidieron la bendición. Al anochecer los bauticé a todos, y hablando, hablando de nuestras “cosas” de Dios, de la Virgen, del cielo, llegué a la puerta de nuestros ojos el sueño de la media noche. Y nos acostamos.

Sólo una pobre muchacha se quedó sin bautizar. No me dejaron verla, porque estaba en el “nanasa”. Cuando la chica se hace mujer, se la encierra hasta que se casa. Es un rito muy interesante que se realiza allí por la luna llena de agosto. Al otro día, antes de despedirme, pude ver con mis ojos un “misterio” de la selva, curioso y deplorable. Yo he visto el “arabani”. Me hicieron quitar los zapatos, me golpearon las piernas, hube de mostrarles la dentadura y decir un ciento de veces mi nombre y el de mi madre. Se llama Dña. Eulalia. ¿A qué les sonaría? Al fin me quedé queriéndoles en el alma, como a unos niños grandes, y me despedí en su lengua: “¡Tucumini!” Respondieron todos: “¡Tucumini!” y me marché. Por dentro pedía a Dios que no fuese un adiós para siempre.³¹

³¹ Relato de Irigoyen en Irigoyen en *A.M.A.R.-Agencia de Misiones Agustino Recoletas. Boletín de Información, año II, n.º 20*, p. 95 (Roma, diciembre de 1961).

En junio de 1961, fray Irigoyen realizaba la *desobriga* entre los banawá, grupo indígena hablante de la misma lengua que los jamamadi. Entró en contacto con ellos en la maloca de Yatifa, donde encontró finalmente a Iva (Diva, en su relato):

*Viagem de frei Isidoro em procura de Diva e dos índios raptos*³² – El R. P. Isidoro Irigoyen O.R.S.A., misionero de la Prelatura Nullius de Lábrea, Brasil, acaba de regresar de una expedición apostólica arriesgada, emprendida para entrar en contacto con los selvícolas de la cuenca del Tapauá. Más de uno había juzgado temerario este viaje del misionero, pero el apostolado exige a veces santa audacia y el P. Isidoro Irigoyen no descansaba pensando en romper el aislamiento de los selvícolas de la zona, en entablar contacto pacífico con ellos y en convertirlos, evitando así el constante peligro que ellos constituían, pues una de las irrupciones de aquellos le había impresionado fuertemente: hace años, después de matar a los padres de Diva, raptaron a esta y a una hermanita suya, matando luego a esta última, porque no les podía seguir selva adentro. La expedición del misionero agustino recoleto ha dado frutos inesperados: el P. Irigoyen encontró a Diva y bendijo su matrimonio, bautizó la tribu en que ella vive cautiva y en donde había constituido ya familia, pasó un día y una noche con otra tribu y allí se enteró del paradero de otras dos tribus de selvícolas.

De esa forma Irigoyen consigue los dos objetivos principales que se había propuesto en el viaje: encontrar a la mujer raptada hacía años por los indígenas y expandir la fe cristiana a través de la administración de los principales sacramentos católicos a los indígenas de zonas más remotas. Llama la atención el hecho de que el misionero atribuye a Iva una especie de “poder civilizador”, como si su sola presencia fuera un vehículo de propagación de la fe cristiana entre los indígenas. De alguna forma, él ve a Iva como una especie de aliada de su acción catequizadora:

En total, durante su gira, administró 108 bautismos, 29 confirmaciones, 40 comuniones y bendijo 11 matrimonios. Muchos de los civilizados del Pirañas, a los que fueron administradas las comuniones y confirmaciones, no habían visto sacerdote desde que se instalaron allí. La presencia de Diva en la nueva tribu, afirma el misionero, parece providencial, pues ha suavizado un poco la dura actitud de los miembros de la tribu. Diva se casó con el hijo del Tucháua, que ha heredado el comando de la tribu. Los hijos de Diva se muestran dispuestos para la instrucción y, una vez instruidos, les imitarán los demás.³³

Otro manuscrito especialmente significativo nos permite identificar con exactitud la presencia indígena en el entorno del río Piranhas y sus afluentes, con referencias minuciosas que contribuyen a la recomposición de la historia indígena regional. El nivel de información que Irigoyen ofrece confiere una especial relevancia al manuscrito, dada la escasez documental de la época acerca de etnonimias e toponimias indígenas

³² En el *Livro de Tombo IV* de la Parroquia de São João Batista de Canutama, hojas 41-42 (1961). Se transcribe a mano este texto publicado en el Boletín de la Agencia de Misiones Agustino Recoletas del 12 de agosto de 1961. Irigoyen escribía sus registros tanto en español como en portugués. A lo largo de este artículo, mantendremos el idioma original en el que escribió sus crónicas.

³³ *Livro de Tombo IV* de la Parroquia de São João Batista de Canutama, hoja 42 (1961).

en la región interfluvial Purús-Juruá. El religioso hace referencia a “casi todos los *Pau-marís*, los cuales viven ya dispersos; los *Jamamadís* de las nacientes del río Cunhuá; los *Jimarimás* del río Banauá (Igarapé das Pedras); los *Catuquinas* del río Cunhuá; los *Mamorís* del río Cunhuá; los *Canamadís* del río Sabogún; los *Mocuradanís* de las cabeceras del río Cunhuá; los *Araçadanís*; los *Tapijádanís*”³⁴, estos últimos, colectivos del pueblo deni:

*Prelatura de Lábrea. Entre ríos y selvas*³⁵ – Acabo de llegar de mi nuevo viaje por tierras y aguas desconocidas. Esto es un mundo nunca soñado y que parece no tener fin. He recorrido el río Tapauá y sus tributarios, donde estuve por espacio de 55 días. El Tapauá tiene un afluente llamado Cunhuá que es mayor que él mismo. El Cunhuá tiene otro afluente llamado Pirañas: este, otros cuatro afluentes conocidos y el mayor de éstos, que es el Aripuaná, tiene a su vez un afluente llamado Sabogún.

Entre por el río Tapauá; dejando éste, penetré en el Cunhuá, del cual pasé al Pirañas, del Pirañas al Aripuaná, después al Sabogún y por fin al Igarapé Preto. A su vez el Igarapé Preto tiene un brazo denominado Igarapé de la Arena, donde encontré los indios “Canamadís”. Ahí terminó la primera etapa de mi viaje. La tribu es pequeña y bauticé a todos. Habían sido amansados hace años por el “tuchaua” catuquina “Calabazón”, padre de nuestro estimado Ángel. Poseen algunas tradiciones referentes a la creación del mundo, etc., pero viven todavía en gran atraso mental y llevan una vida miserable. No muy lejos viven otros indios en estado primitivo, a quienes mi compadre el “tuchaua” de los referidos Canamadís, me prometió que los amansaría. ¡Dios lo permita! Así que quedarían bautizados todos los selvícolas de esa zona.

El misionero despliega un conocimiento hidrográfico preciso y denota un interés especial en apropiarse de las denominaciones étnicas y de algunas características etnográficas de los grupos indígenas con los que entra en contacto, a pesar de sus persistentes prejuicios etnocéntricos. En este sentido, estas páginas ofrecen contenidos valiosos para la comprensión de la red indígena de colectivos hablantes de lenguas arawá de la cuenca del Purús y su configuración social y territorial.³⁶ Aportan, por ejemplo, informaciones preciosas sobre los katukina del Cuniuá e sobre los contemporáneos jamamadi, banawá, suruwahá y deni.

Dejando el río Piranhas, subí por el Cunhuá [...]. Descansé a bordo durante un día y después nos fuimos a la morada de los “Mocuradenís”, indios mucho más salvajes que los anteriores. Los hombres estaban completamente desnudos; las mujeres usaban taparrabos. Sólo dos hombres comprendían la lengua portuguesa, los cuales me sirvieron de intérpretes. Estuve con ellos tres días. El tercer día comimos pulpa de mandioca y carne asada. Los indios nos habían comido toda la “farinha”, que nosotros llevábamos. Los dos muchachos que me acompañaban sintieron fuertes cólicos, cansados por la comida de los indios que

³⁴ *Livro de Tombo IV* de la Parroquia de São João Batista de Canutama, hoja 52 (1962).

³⁵ *Livro de Tombo IV* de la Parroquia de São João Batista de Canutama, hoja 48 (1962).

³⁶ Para un panorama sobre los pueblos indígenas de lenguas Arawá de la cuenca del Purús, véase Aparicio (2021).

ellos no soportaban, por lo que regresamos inmediatamente. Pero fue providencial, porque al llegar a la embarcación me afectó el paludismo y tomé algunas quininas.

Después de tres días volvimos a los mismos indios, pero fuimos por una vereda. Al comienzo de la senda hay un “papi” donde pasamos la noche del 27 de agosto. Soñé que estaba celebrando la misa de N. P. San Agustín en la selva virgen y sonaban como celestial melodía las palabras: *Firmamentum Ecclesiae...* Me levanté radiante y partimos. Poco después comenzó la lluvia. Estuve en ayunas hasta las dos de la tarde, pues la lluvia impidió que celebrara la misa en honor de nuestro Patriarca. Pero ofrecí a San Agustín el ramillete de 52 “Mocuradanís” que bauticé ese día. Esta tribu reúne el remanente de los indios “Araçadenís” y “Tapijadenís”³⁷, selvícolas de la misma raza.³⁸

Los relatos de Irigoyen manifiestan su determinación en alcanzar a todos los grupos indígenas, muchos de ellos con relaciones poco consolidadas con los frentes de colonización regionales. Destaca, por ejemplo, la “tribu” del Rioziño mencionada en los próximos párrafos, que corresponde a los Suruwaha, cuya identificación y contacto oficial a cargo del gobierno brasileño se darían solamente en 1983, y que hasta la actualidad son considerados por la política indigenista oficial como pueblo de contacto reciente. Hay igualmente detalles consistentes sobre la diversidad indígena en la región de los ríos Tapauá y Cuniuá, que avanzan sobre los escasos registros que el Serviço de Proteção aos Índios (SPI, órgano indigenista gubernamental que precedió a la actual FUNAI) había realizado en décadas anteriores en esas mismas cuencas —constan tan solo los informes oficiales de José Sant’Anna de Barros (1933) y Dorval de Magalhães (1942), ambos funcionarios del SPI—.³⁹ La precisión de los topónimos nos permite identificar a los contemporáneos banawá y jamamadi en las subcuencas de los ríos Piranhas y Aripuanã. La identificación de los diferentes colectivos de los contemporáneos deni es aún más rica, y nos permite constatar la amplitud de la red de grupos indígenas autónomos, interrelacionados, como los bukuredeni, varadsadeni, kunivadeni, establecidos en diferentes localidades dispersas pero con vínculos recíprocos. El religioso se refiere también a otros grupos como los katukina y los mamori, que la violencia colonial desestructuró y de los cuales actualmente hay solo individuos remanecientes que sobrevivieron en otras aldeas indígenas o en núcleos ribereños y urbanos. Como es habitual, el misionero expresa los resultados de su contabilidad apostólica, prueba del éxito de sus expediciones:

Hay también en esta región dos poblados de indios “Canamaris”, uno de ellos en más de cien individuos. Dichas malocas están ubicadas en el valle del Igarapé Preto. Un ahijado

³⁷ Corruptelas de bukuredeni y varadsadeni, denominaciones de subgrupos deni, y *Madihadeni*, autodenominación deni.

³⁸ *Livro de Tombo IV* de la Parroquia de São João Batista de Canutama, hojas 49-50 (1962).

³⁹ “Relatório de José Sant’Anna de Barros, inspetor substituto do SPI no estado do Amazonas e Acre, das atividades da 1ª Inspeção Regional em 1933” (6 de fevereiro de 1934). Museu do Índio (Rio de Janeiro), SPI\1_IR1\CAIXA 54\PLANILHA 380, y “Relatório da Ajudância do Rio Purus, do inspetor Dorval de Magalhães, encarregado do Serviço de Proteção aos Índios” (1942). Museu do Índio, BRMI SPIR1_M341_0007/0283.

mío vive en contacto con ellos [...]. Todavía tuve noticia de la existencia de otra tribu en el Rioziño, afluente también del Cunhuá. Los muchachos me prometieron ponerse en contacto con ellos, pues les consta que estos indios son inofensivos.

El día 30 salí a favor de la corriente en un motor de 25 HP de Zezito Morais de Carvalho. En cierto paraje esperamos 24 horas la llegada de otro grupo de indios ya semicivilizados. Allí completé el centenar de indios bautizados en este viaje. El 12 de septiembre atracábamos en la Boca del Tapauá. Hice recuento de mi trabajo y recogí el siguiente resultado: Bautismos: 268, siendo 100 de indios; Comuniones: 206, de las cuales 102 fueron 1^{as}. Com.; Confesiones: más de 400; Matrimonios: 31; Sagdas. Unciones: 6.⁴⁰

[...]. Total de días invertidos na viagem toda: 104. Estatística de toda a viagem: Batizados: 362 – Índios 127; Casamentos: 35; Crismas: 119, algumas da minha idade; Confissões: 452; Comunhões: 225; 1^{as}. C.: 113; E. Unções: 7. Creio que serão muito raros os adultos que fiquem na Prelazia por batizar, depois desta viagem.⁴¹

La iglesia de Lábrea, durante esta época, veía a fray Irigoyen no sólo como su misionero más activo, sino como su principal especialista sobre el panorama indígena regional, como lo indican las palabras de monseñor José Álvarez, prelado de Lábrea, en una memoria de su Visita Pastoral publicada en 1945:⁴²

En “70 días por los ríos Pauini y Moaco” [el P. Isidoro] citó las tribus *Mocuradanís*, y *Araçadanís*, etc., que habitaban en los tributarios del lado izquierdo del río Pauini. Nadie se puso en contacto con dichos indios hasta ahora que los ha bautizado el P. Isidoro Irigoyen, O.R.S.A. No sabemos descifrar todavía los nombres de esos indígenas, pero como ya fue publicada la etimología de la palabra “Paumari”, compuesta de “Poá”- yo y “Mary” = gente, ella nos da alguna luz para comprender otras palabras. Así *Mamorís* viene de Mamoriá, que en idioma *Apuriná* quiere decir *madrilla*, pez de río. Su significado completo: Madrilla-gente. *Mocura* es un repugnante marsupial de América, perteneciente a los didélfidos. *Araça*⁴³ es una fruta parecida con el guayabo. El P. Isidoro Irigoyen está publicando en el Boletín de A.M.A.R., desde enero de 1964, una interesantísima serie de artículos sobre la Fauna y Flora del Río Purús-Amazonas, bien aceptados por la prensa.

De hecho, las crónicas del P. Irigoyen llamaron la atención de la prensa regional y nacional: así, el 29 de marzo de 1962 el periódico carioca *Tribuna da Imprensa* pu-

⁴⁰ *Livro de Tombo IV* de la Parroquia de São João Batista de Canutama, hoja 51 (1962). Fray Irigoyen hace referencia a la crisis de malaria que padeció en la expedición, que de todos modos no puso freno a sus planes evangelizadores: “Como el día 14 tuve un ataque escandaloso de paludismo, de esos que hacen estremecer a los puntales de una casa, con acompañamiento de una gripe que me hacía toser en demasía, regresé a mi querida Canutama. Tomé una docena de pastillas camoquín y aralén y el paludismo va de vencida. Y aquí me quedo, impaciente por regresar al Tapauá, donde hay adultos civilizados que esperan el bautismo”. CamoquínTM y AralénTM eran las marcas, respectivamente, de los fármacos artesunate/amodiaquina y del fármaco cloroquina, que hasta la actualidad se usan como antimaláricos.

⁴¹ *Livro de Tombo IV* de la Parroquia de São João Batista de Canutama, hoja 53 (1962).

⁴² Nota de la redacción de A. M. A. R. (Boletín de información de la *Agencia de Misiones Agustino Recoletas*) recogida en el *Livro de Tombo IV* de la Parroquia de São João Batista de Canutama, hojas 52-53 (1962).

⁴³ Señalo en cursiva palabras en destaque en el archivo original.

blicó el artículo “Menina branca é chefe de índios no Amazonas”, y hace referencia a un supuesto libro del misionero titulado “Diva, a rainha do igarapé das pedras” escrito con el propósito de “demostrar que los indios quieren adaptarse a la civilización como Diva se adaptó a la vida de la selva”. También recoge declaraciones del P. Irigoyen:

Vine a contarles lo que hago a orillas del río Purús y a llevar de aquí ayuda humana y económica para continuar mi trabajo. Donde solo había árboles, enfermedades e indios asustados, llegan escuelas, fábricas de ladrillo, carpinterías y parroquias. Los indígenas se resisten mucho a aceptar la civilización. Pero puedo presentar un balance de diez tribus completamente catequizadas por mí y por mis compañeros. La lucha contra la ignorancia no es fácil. Los indios no saben lo que es la fiebre. Les parece raro el calor del cuerpo y se echan al río. Acaban muriéndose (*Tribuna da Imprensa*, 29 de marzo de 1962 *apud* Pereira 2013, 41).

Fray Isidoro estuvo presente en episodios en los que prorrumpían conflictos existentes entre el mundo cauchero, del que se sentía parte integrante, con el mundo indígena, para él, vacío de civilización y fe. La localidad de Foz del Tapauá, a una jornada de navegación desde Canutama, donde él residía, crecía como enclave estratégico en el circuito comercial del Purús. En la década de 1950 la Inspeção regional del Serviço de Proteção aos Índios promovió el traslado de un grupo apuriná del río Seruini a la Foz del Tapauá, donde los indígenas comenzaron a trabajar en castañales y caucherías de Antônio Carvalho. Después de un tiempo, las relaciones con el patrón se volvieron cada vez más tensas debido a las condiciones laborales adversas. En un ambiente de elevada crispación murieron seis indígenas. Sus familiares acusaron a Carvalho, que presuntamente había encargado la *macumba* de Madre Joana en Manaus, de haber provocado muertes por hechicería. Los apuriná no dudaron en vengarse de la muerte de sus familiares, y el 15 de julio de 1962 llevaron a cabo un ataque que provocó ocho muertos, así como el incendio de varias instalaciones de Antônio Carvalho. La Inspeção, junto con la policía de Canutama, reprimió fuertemente la rebelión y varios apuriná fueron asesinados. Muchos indígenas fueron arrestados, torturados y conducidos a Manaus; algunos lograron escapar y terminaron por establecerse en Tauamirim, donde viven en la actualidad.⁴⁴

El conflicto entre los apuriná y los caucheros de la Foz del Tapauá impactó de forma determinante las relaciones entre indígenas y no indígenas en toda la región, y alimentó un imaginario de terror. La tragedia de la Foz dio lugar a un cúmulo de narrativas en las que “la historia fue asumiendo el papel del hechicero” (Taussig 1991). En este sentido, la postura de la iglesia (el P. Irigoyen era en esa época párroco de Canutama),

⁴⁴ Informaciones sobre este episodio trágico constan en Lazarin (1981, 65 s.), Link (2016, 308) y Freitas (2017, 28). A partir de una investigación reciente entre los apuriná de Tauamirim, Magalhães (2018, 69-76) registra una sugestiva versión sobre lo que los indígenas denominan “la última guerra contra los blancos”.

de la prensa y de amplios sectores de la sociedad regional reproducían el discurso de la condición “civilizada” de los cristianos frente al “salvajismo indígena”, como se refleja en la entrevista realizada a Irigoyen por un periódico de Manaus:

*Drama na Selva*⁴⁵ – “Outros fogem e o padre vem...”, comentava aquela gente. “O Trabalhista”, periódico de Manaus, no dia 2 de agosto de 1962 publicou a entrevista que abaixo transcrevemos, feita com o Rev.do Pe. Isidoro Irigoyen, O.R.S.A., missionário – vigário de Canutama, na Prelazia de Lábrea. O missionário correrá a Manaus precisamente para esclarecer a realidade sobre a chacina e destarte mover a opinião pública e sobretudo as autoridades a tomar providências para proteção e segurança contra os índios apurinãs. Estes praticaram horrendo massacre com requintes de selvageria, cujos detalhes o missionário recusa revelar; isso dentro do território da paróquia de Canutama. Já conhecem a civilização: vestem-se melhor que muitos brancos; possuem rádios transistorizados... Uma das vítimas era gestante de 8 meses; foi baleada no ventre e mutilada nos seios, sendo este um dos poucos detalhes revelados pelo missionário, como há de se ver abaixo. A figura intrépida do padre, suas palavras e ações foram as determinantes do levantamento moral daquela pobre gente escoraçada pela crueldade e pelo terror. A fúria dos índios retrocedeu ante a coragem do sacerdote de Cristo.

Tras esta tendenciosa crónica preliminar, la entrevista recoge diversas declaraciones del religioso agustino recoleto, con una elocuencia que no requiere comentarios.

“Durante 24 anos de convivência com a gleba verde de Amazonas nunca tive conhecimento de um drama na selva de proporções tão dantescas e formidandas, como o que presenciei na boca do Tapauá” –assim começou frei Isidoro–, da Ordem dos Agostinianos, Vigário de Canutama, espanhol de Pamplona (Navarra) e Cidadão Canutamense, referindo-se ao recente massacre de famílias pelos índios Apurinãs, naquela longínqua região [...]. “O que vi na boca do Tapauá foi ruínas, pavor, lágrimas e sangue. Famílias inteiras em retirada louca, abandonando seus lares humildes, com prejuízos incalculáveis, comparável somente a uma retirada da seca sertaneja ou a uma inundação de grande vulto” [...]. “Creio que mais de quinhentas almas participaram dessa retirada, à procura de abrigos na selva ou em outros povoados do rio Purus, do qual o Tapauá é dos afluentes. Enquanto isso, os índios assassinos continuavam a perambular à vontade, mas ferozes ainda do que antes por terem ouvido as notícias irradiadas pelas rádios de Manaus para Canutama, a respeito do que ali estava acontecendo”. E mais adiante: “No dia em que cheguei, à noite, os índios –esses que o são somente no nome, pois até rádio transistor possuem– iriam incendiar um grande flutuante existente na embocadura do Tapauá. Felizmente cheguei a tempo de organizar uma resistência de peito, evitando-se, assim, um segundo desastre”.

[...]. Revelando que o saldo das mortes atingiu a 8 pessoas, Frei Isidoro disse que “o que mais revoltou toda a população foi o que fizeram com os cadáveres de suas vítimas, ultrajando-os e vilipendiando-os, coisas essas que não podem ser reveladas pela imprensa”.

⁴⁵ Tuve acceso indirecto al contenido de la entrevista del periódico *O Trabalhista* a través del registro de la misma aquí expuesto, y que se encuentra en el *Boletim Oficial da Província de Santa Rita-Ordem dos Recoletos de Santo Agostinho*, año III (octubre-diciembre de 1962), n.º 11, pp. 111-113. Un manuscrito de fray Isidoro Irigoyen, de 1962 existente en el *Livro de Tombo IV* de la Parroquia de Canutama (hojas 42-43) presenta una versión análoga de estos sucesos (disponible en Aparicio 2019, 38-39).

Em seguida o nosso interlocutor fez uma revelação seríssima: “De índios têm apenas o nome. Aquele indivíduo que comandou o ataque, e que é filho do chefe, já esteve aqui em Manaus, estudando no Colégio Estadual do Amazonas. Ao que me consta, fugiu para não servir ao Exército. O seu pai foi atravessador nesta cidade e um outro, participante do massacre, já possui uma banca de comércio no Mercado Municipal de Manaus. Vestiam-se melhor do que os próprios civilizados. Isto a custa do roubo, do qual fazem a sua indústria predileta”.

Las declaraciones de fray Irigoyen ponen de manifiesto el propósito “pacificador” de su misión, que consistía no en un arbitraje para la solución de conflictos entre indígenas y ribereños, sino en una expansión eficiente del movimiento de “catequesis y civilización”. Los indígenas deberían aceptar el bautismo católico e integrarse al mundo de las “almas cristianas”. Ante situaciones violentas como la descrita, la iglesia asumía el papel de llevar a cabo “providencias para la protección y seguridad” de los fieles *contra* los “indios asesinos”. El estereotipo indígena –silvícola desnudo, primitivo y sumiso para bautizarse– se reafirma constantemente, de forma que el misionero rechaza otras formas de presencia indígena en la nueva coyuntura del Purús colonizado: la crítica de las vestimentas adoptadas por los apuriná, la caricaturización del uso de medios de comunicación occidentales y de su participación en el comercio o en las instituciones educativas y el desprecio de su mera presencia en las ciudades emergen ya como atributos inapropiados para la “auténtica” identidad indígena. La misión toma partido del lado de la legalidad colonial: es activa para organizar la resistencia anti-indígena, y asume sus mecanismos punitivos y de criminalización unilateral. El catolicismo cauchero es, de modo abierto, base moral e ideológica de las estructuras del extractivismo implantado en el Purús.

*As razões*⁴⁶ – “A razão do massacre, no meu modo de ver depois de estar lá e ouvir todas as opiniões, foi unicamente o roubo; muito embora tenha ocorrido o boato de que os Apurinás se vingassem contra uma possível feitiçaria, que aqueles três cidadãos mencionados lhes haviam preparado ou encomendado [...]. O roubo foi a razão principal, reafirmo, porque o Sr. Antônio Morais havia comprado mercadorias para todo esse fabrico de borracha, que está começando nesta época do ano”. Os prejuízos desse cidadão, com a sua residência incendiada, segundo Frei Isidoro, sobem a 30 milhões de cruzeiros, não se incluindo a perda moral, que foi ver sua esposa, com oito meses de gestação, com o ventre trespassado por quatro balas e os seios cortados.

E concluiu Frei Isidoro o último capítulo de uma história inominável: “Saí da região sangrenta com a chegada ali das forças militares mandadas pelo Governador em exercício, deputado Arlindo Porto, que, não é preciso dizer, ganhou grau 100 –distinção e louvor– pela rapidez com que atendeu o chamado de povo agonizante daquela região. Por isto eu, também, fiquei tranquilo, voltando para o meu cantinho, Canutama, onde depois tomei conhecimento que 16 desses selvagens haviam sido aprisionados”.

⁴⁶ Los dos párrafos citados que siguen son continuación de la referencia anterior.

El relato manifiesta con transparencia la ideología eclesiástica del catolicismo cauchero, en el que las fronteras de la iglesia coincidían con las fronteras del mercado extractivo. Fuera de ellas, los indígenas –muchos de ellos desplazados de sus tierras tradicionalmente habitadas– continuaban siendo contingentes inadaptados a las iniciativas integradoras. Desde su llegada al Purús, una vez más la iglesia no conseguía desarrollar mecanismos eficaces para domesticar los modos de vida indígena. El plan de modernización impulsado por la industria extractiva y el proyecto cristiano de catequesis se instauraban sobre todo en los núcleos urbanos en consolidación. Irigoyen, que había recorrido aldeas remotas en sus *desobrigas*, participó también de los enmarañados políticos de Canutama, como manifiestan las declaraciones de Francisco Belmino Pontes, el principal negociante cauchero de Canutama que, años después, llegó a ser interventor y alcalde de la ciudad.⁴⁷ Las palabras de Pontes son interesantes porque, más allá de los intereses que empresarios y religiosos compartían en el proceso de desarrollo de la vida urbana regional, reflejan las tensiones y divergencias entre ambos sectores, de los cuales Pontes e Irigoyen eran exponentes significativos:

El padre Isidoro llegó a Canutama en la década de 1940 y construyó la iglesia con la ayuda de Raimundo Basolino. En Canutama hubo una fuerte lucha política para destituir al alcalde Antônio Fonseca. Conocí a algunos políticos, como el gobernador Danilo de Matos Areosa.⁴⁸ Diputados y senadores insistieron para que yo asumiera el cargo de interventor en Canutama. Al principio me resistí, pero acabé aceptando.

En Canutama, fray Isidoro quería destituir al alcalde Fonseca, y se mostró a favor de Jacinto como interventor municipal. El 7 de septiembre de 1967 viajé a Canutama, el P. Isidoro y Aristóteles Pierre iban en el mismo vuelo. En 1968 construí la plaza, compré los bancos y encargué la estatua del Cristo Redentor en el barrio de Santa Luzia en Manaus. Al principio el P. Isidoro estaba descontento con mi intervención. Pidió que se construyera una acera desde el ayuntamiento hasta la casa parroquial, y su solicitud fue concedida. Los sacerdotes empezaron a construir el colegio. Se trajeron piedras del río Mucum. Construí la plaza y las aceras de la avenida hasta el cementerio y el aeropuerto. En 1969 Geraldo Monteiro fue elegido alcalde de Canutama. Me casé y me fui a vivir a Nova Colônia. En

⁴⁷ En 2016 tuve la oportunidad de entrevistar a Francisco Belmino Pontes, que me relató la historia de sus caucherías en la región de Canutama y Santo Antônio do Arituá. Además de dirigir los negocios de producción de látex de la familia Pontes, Francisco mantuvo transacciones con la empresa J. A. Leite, fue un destacado político y comerciante en Canutama y propietario de una empresa naviera de transporte de personas y mercancías entre Manaus y el Purús. Tras la quiebra definitiva del mercado del caucho, en los años 1980 desarrolló una intensa actividad maderera. En marzo de 2016 me recibió en su casa del tradicional barrio de Cachoeirinha en Manaus: a sus 84 años, Francisco Pontes brindó una conversación repleta de informaciones, precisa en la datación de los acontecimientos, donde su propia biografía se entrelaza con la vida cauchera, indígena y urbana de la región de Canutama. Véase Aparicio (2019, 117-122).

⁴⁸ Danilo de Matos Areosa (1921-1983) fue presidente de la Federación de Comercio del Amazonas entre 1958 y 1966. Afiliado al partido conservador Arena, el presidente Castelo Branco le nombró gobernador de Amazonas el 12 de septiembre de 1966. En su gobierno se creó la Zona Franca de Manaus.

1972 fui elegido alcalde, asumí el cargo en 1973, el mismo año en que los Maristas llegaron a Canutama. Luego comencé a pasar cada vez más temporadas en Manaus, donde acabé por instalarme.⁴⁹

NUEVOS RUMBOS PARA LA MISIÓN DE LÁBREA EN LA CUESTIÓN INDÍGENA

La Iglesia católica vivió cambios profundos en Amazonia derivados del impacto del Concilio Vaticano II (1962-1965), de la conferencia episcopal latinoamericana de Medellín (1968) y del impacto renovador de la teología de la liberación. Estas nuevas orientaciones en la iglesia no llegaron a influir directamente en el ejercicio apostólico de fray Irigoyen, que tras 30 años de actuación abandonó la prelatura de Lábrea en 1968.⁵⁰ Las transformaciones pastorales de la iglesia incidieron en la misión de Lábrea, que emprendió acciones de carácter social y político a través del Conselho Indigenista Missionário (CIMI) y de la Comissão Pastoral da Terra (CPT): en 1977 la misionera Doroti Schwade inició las actividades de CIMI en la región y en 1983 la Asamblea General de la Prelatura instauraba el núcleo regional de la CPT. La actuación del CIMI, órgano de la iglesia dedicado a la defensa de los derechos y de las tierras indígenas, fue importante en el Purús, pero no llegó a mantener una conexión estrecha con la misión de los agustinos recoletos, más afianzada en las sedes parroquiales urbanas. Tras el colapso definitivo de la actividad cauchera, el Purús vivió un proceso agudo de despoblación de las comunidades ribereñas, las sociedades indígenas avanzaron en el reconocimiento de sus derechos territoriales y de acceso a políticas públicas, y las ciudades se vieron marcadas por el crecimiento demográfico, la estagnación económica y el empobrecimiento de amplios sectores. Los pueblos indígenas, en tránsito continuo entre sus tierras tradicionales y los espacios urbanos, permanecieron en la periferia de la acción catequizadora, resistentes a las estructuras eclesiales ya consolidadas en la región.

AGRADECIMIENTOS

Expreso mi gratitud por la lectura crítica y los comentarios a este texto que Antonio Alexandre Cardoso (Universidad Federal de Maranhão) realizó, así como por sus sugerencias bibliográficas, tan oportunas. Agradezco también a los agustinos recoletos Miguel Ángel Peralta, en Lábrea (Amazonas), José R. Mason, en Ribeirão Preto (São Paulo), y Pablo Panedas, en el Archivo General de la Orden de agustinos recoletos en

⁴⁹ Entrevista a Francisco Belmino Pontes en su residencia de Manaus (18 de marzo de 2016).

⁵⁰ Irigoyen se estableció en la parroquia de Santa Rita, asumida por los agustinos recoletos en el barrio de Cachoeirinha en Manaus, hasta su fallecimiento en 1985.

Roma, por facilitarme el acceso a buena parte de la documentación presentada en estas páginas. Finalmente, al padre Antonio Batista de Lima, que me permitió la consulta a los libros parroquiales de Canutama, en el Amazonas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agostinianos Recoletos. 2020. *Projeto de Ação Missionária – Lábrea 2020-2022*. Província de São Nicolau de Tolentino. Disponible en <https://agustinosrecoletos.org/library/83-misio-nes/1213-pamptlabreaweb.pdf> (acceso 16 de enero de 2021).
- Aparicio, Miguel. 2019. “A relação banawá. Socialidade e transformação nos Arawá do Purus”. Tesis doctoral, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro. Disponible en <http://objdig.ufrj.br/72/teses/879738.pdf> (acceso 16 de enero de 2021).
- 2021. “Antisociológicas Arawá: modos de relación en Amazonia occidental”. *Revista de Antropologia Social* 30, n.º 1: 27-40.
- Barbosa, Francisco Leite. 1908. *Relatório apresentado ao Exmo. e Revmo. Snr. Bispo do Amazonas, D. Francisco Costa pelo Vigário de Lábrea*. Fortaleza: Typografia Minerva, Assis Bezerra.
- Belmonte, Agostinho. 2000. *100 Anos de presença Agostiniano-Recoleta no Brasil (1899-1999)*. Rio de Janeiro: Gávea.
- Cardoso, Antônio Alexandre I. 2016. “Notas sobre Manoel Urbano da Encarnação e a devassa do rio Purus no século XIX”. En *Redes Arawá. Ensaios de Etnologia do Médio Purus*, organizado por Gilton Mendes dos Santos y Miguel Aparicio, 297-316. Manaus: Edua.
- 2017. “O Eldorado dos Deserdados: indígenas, escravos, migrantes, regatões e o avanço rumo ao oeste amazônico no século XIX”. Tesis doctoral, Universidade de São Paulo.
- Carvalho Jr., R. Zahluth. 2015. “Dominar homens ferozes: missionários carmelitas no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1686-1757)”. Tesis doctoral, Universidade Federal da Bahia.
- Cornwall, Ricardo. 2017. *Antonio Rodriguez Pereira Labre. Homem do Império, político, pioneiro do progresso*. Fortaleza: Premium.
- Domingues, Ângela. 2000. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- Encarnação, Manoel Urbano da. 1902 [1882]. “Carta sobre costumes e crenças dos índios do Purus, dirigida a D. S. Ferreira Penna por Manoel Urbano da Encarnação”. *Boletim do Museu Paraense de História Natural e Ethnographia* (Museu Goeldi, Belém) 3, n.º 1/4: 94-97. Disponible en <https://repositorio.museu-goeldi.br/handle/mgoeldi/1130>.
- Ferrari, Sebastião A. 1980a. *Progresso e desenvolvimento no Purus*. São Paulo: FTD.
- 1980b. *Canutama: conquista e povoamento do Purus*. Manaus: Governo do Estado do Amazonas.
- 1980c. *Tapauá: sua história, sua gente*. Manaus: Calderaro.
- 1981. *Lábrea, 1881 ontem – hoje 1981*. Manaus: Comissão Permanente de Defesa do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado do Amazonas.
- Freitas, Admilton. 2017. “A roça, a colheita e a festa: uma etnografia dos roçados apurinã da aldeia Terra Nova”. Disertación de Máster, Universidade Federal do Amazonas.
- Harris, Mark. 2020. “The Cabanagem in Pará, 1835-1840”. En *Oxford Research Encyclopedia of Latin American History*, editado por William H. Beezley, s. p. Disponible en <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199366439.013.810>.

- Henrique, Márcio C. 2013. "A perspectiva indígena das missões religiosas na Amazônia (século XIX)". *História Social* 2: 133-156. Disponible en <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/rhs/article/view/1840> (acceso 18 de mayo de 2020).
- Hoornaert, Eduardo. 1990. "O Cristianismo Amazônico". En *História da Igreja na Amazônia*, organizado por Eduardo Hoornaert, 393-411. Petrópolis: Vozes.
- org. 1992. *História Geral da Igreja na América Latina, vol. II/1. História da Igreja no Brasil: Primeira Época*. Petrópolis: Vozes.
- Kroemer, Gunter. 1985. *Cuxiuara, o Purus dos Indígenas. Ensaio etno-histórico e etnográfico sobre os índios do Médio Purus*. São Paulo: Mensageiro.
- La Condamine, Charles M. 1745. *Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique méridionale depuis la côte de la mer du Sud jusqu'aux côtes du Brésil et de la Guyane, en descendant la rivière des Amazones*. Disponible en <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bp-t6k1051316r.image> (acceso 30 de marzo 2020).
- Labre, Antonio Rodrigues Pereira. 1872. *Rio Purus. Notícia*. Maranhão: Typ. do Paiz, Imp. M. F. V. Pires.
- Lazarin, Marco A. 1981. "A Descida do rio Purus: Uma experiência de contato interétnico". Disertación de máster, Universidade de Brasília.
- Link, Rogério S. 2016. "Vivendo entre Mundos: O povo Apurinã e a última fronteira do Estado brasileiro nos séculos XIX e XX". Tesis doctoral, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Loureiro, Antônio José Souto. 2007. *O Amazonas na Época Imperial*. 2ª ed. Manaus: Valer.
- Magalhães, Frederico A. 2018. "As pedras que movimentam: relações políticas entre os Apurinã do Baixo Purus". Disertación de máster, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Menezes, M. L. Pires. 2002. "Trabalho e Território: as missões católicas no interior do estado do Amazonas, Brasil". *Scripta Nova* 6, n.º 119: s. p. Disponible em <https://raco.cat/index.php/ScriptaNova/article/view/59052> (acceso 11 de marzo de 2020).
- Nugent, Stephen L. 2018. *The Rise and Fall of the Amazon Rubber Industry: An Historical Anthropology*. London/New York: Routledge.
- Peralta, Miguel A. 1992. "Misión de Lábrea (Brasil): caucho, ríos y evangelio". Disponible en <https://www.agustinosrecoletos.com/2013/01/mision-de-labrea-brasil-caucho-rios-y-evangelio/> (acceso 11 de marzo de 2020).
- Perdigão, Jordan L. 2013. "Os Carmelitas na Amazônia ocidental. As Missões Carmelitas na colonização da Amazônia (séculos XVII e XVIII)". Disertación de máster, Universidade Federal do Amazonas.
- Pereira, Verênildes S. 2013. "Violência e singularidade jornalística: o massacre da Expedição Calleri". Tesis doctoral, Universidade de Brasília.
- Pessoa, Cliverson. 2017. "Do *Manutata* ao *Uakiry*: história indígena em um relato de viagem na Amazônia Ocidental (1887)". *Tellus* 17, n.º 34: 81-103, <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v17i34.457>.
- Pinto, Renan F. org. 2006. *O Diário do padre Samuel Fritz*. Manaus: EDUA.
- Pinheiro, Luiz Antônio. 2015. "Os Agostinianos no Brasil (1914-1962)". En *1914-1962: L'Ordine Agostiniano tra la Grande Guerra e il Concilio Vaticano II. Congresso dell'Istituto Storico Agostiniano. Roma 12-17 oct. 2015*, organizado por José Álvarez Fernández, 819-873. Roma: Institutum Historicum Agustinianum.
- Rocha, Hélio. 2016. *Coronel Labre*. São Carlos: Scienza.
- Roller, Heather F. 2010. "Colonial Collecting Expeditions and the Pursuit of Opportunities in the Amazonian Sertão, c. 1750-1800". *The Americas* 66, n.º 4: 435-467.

- Sampaio, Patrícia M. 2009. "Política indigenista no Brasil imperial". En *O Brasil imperial, vol. I: 1808-1831*, organizado por Keila Grinberg y Ricardo Salles, 175-206. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Sampaio, Patrícia M. y Regina de Carvalho Erthal. 2006. *Rastros da memória: histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia*. Manaus: EDUA.
- Silva, Pedro Pires. 2010. *Retratos Sul-Amazônicos. Fragmentos da história do rio Purus*. São Paulo: Scortecci.
- Sommer, Barbara A. 2005. "Colony of the *sertao*: Amazonian Expeditions and the Indian Slave Trade". *The Americas* 61, n.º 3: 401-428.
- Taussig, Michael. 1991. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tocantins, Leandro. 1963. *Formação histórica do Acre*, vol. 1. Rio de Janeiro: Conquista.
- Viana, Carlos N. 2014. "A Família Leite Barbosa e a indústria têxtil do Ceará: uma relação de 115 anos". *Revista do Instituto do Ceará*, 219-240. Disponible en https://www.instituto-doceara.org.br/revista/Rev-apresentacao/RevPorAno/2014/08_AfamiliaLeiteBarbosa.pdf (acceso 15 de enero de 2020).
- Vicario Corral, Juan Cruz. 2006. "La acción misionera con los pueblos indígenas en la prelatuza de Lábrea, Amazonas, Brasil". Monografía de Licenciatura, Universidad de Salamanca.
- Viforcós Marinas, María Isabel. 1999. "Hispanoamérica, un horizonte alternativo para los agustinos filipinos ante la crisis finisecular: informe y parecer del P. Lobo (1889-90)". *Arquivo Agustiniano* 83: 3-38.
- Weinstein, Barbara. 1983. *The Amazon Rubber Boom. 1850-1920*. Stanford: Stanford University Press.
- Wermers, Manuel M. 1965. *O Estabelecimento das Missões Carmelitanas no Rio Negro e no Solimões (1695-1711)*. Coimbra: Gráfica de Coimbra.

Fecha de recepción: 25.09.2020

Versión reelaborada: 06.08.2021

Fecha de aceptación: 16.12.2021