

## REFLEXÕES SOBRE VIOLÊNCIA E DESLOCAMENTOS DE POVOS INDÍGENAS NA AMAZÔNIA

KATIANE SILVA<sup>1</sup>

### RESUMO

A partir de relatos de indígenas Cocama e de documentos consultados na Prelazia de Tefé, discuto algumas experiências de deslocamentos e violações dos direitos indígenas e não indígenas na região do Alto Rio Solimões no início do século XX. Tal contexto é marcado por intensa exploração da força de trabalho de povos indígenas e não indígenas e de recursos naturais, configurado pela situação de seringal, sistema de aviamento e patronagem; bem como por disputas territoriais, como o episódio da “Questão de Letícia”, que teve consequências trágicas para os indígenas que viviam na tríplex fronteira – Brasil, Peru e Colômbia.

**Palavras-chave:** povos indígenas, violência, deslocamentos.

### REFLECTIONS ON VIOLENCE AND DISPLACEMENT OF INDIGENOUS PEOPLES IN THE AMAZON

### ABSTRACT

Based on reports of indigenous Cocama and documents consulted in the Prelature of Tefé, I discuss experiences of displacement and violations of indigenous and non-indigenous rights in the Upper Rio Solimões region in the beginning of the 20th century. This context is marked by the intense exploitation of indigenous and non-indigenous labor and of natural resources, within the configuration of rubber plantations and its system of aviamento and patronage. The era also experienced territorial disputes, such as the episode of “Letícia’s Question”, which had tragic consequences for the Indians living on the triple border of Brazil, Peru and Colombia.

**Keywords:** indigenous peoples, violence, displacements.

1 Doutora em Antropologia Social pelo PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. Docente no Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA) e na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará, Brasil. E-mail: katiene.mars@gmail.com.

## INTRODUÇÃO

Entre os meses de maio e junho de 1986 representantes da Prelazia de Tefé percorreram o Rio Jutaí, com o objetivo de registrar e denunciar a situação de “calamidade e miséria” na qual se encontravam famílias de indígenas e seringueiros que habitavam naquela região. A equipe, que se considerava porta-voz do sofrimento dessas pessoas, era composta por Antônio Caetano, do Movimento de Educação de Base (MEB) da Foz do Jutaí, Honorato Alves, agente de pastoral da paróquia de Fonte Boa e Egon Dionisio Heck, do Conselho Indigenista Missionário. Tal situação foi descrita pela equipe como um “quadro desolador”, “deprimente”, no qual a fome e a doença forçavam a população a se deslocarem para cidades ao longo do Rio Solimões, como Foz do Jutaí, Manaus, Manacapuru, Tefé, Fonte Boa, São Paulo de Olivença, Eirunepé e Benjamin Constant (PASTORAL INDIGENISTA DA PRELAZIA DE TEFÉ/CIMI/OPAN, 1986). Tal quadro não se restringe apenas à década de 1980, mas compõe uma história de longa duração da Amazônia, marcada pela violência.

Situações de deslocamento forçado na Amazônia possuem diversas conformações e neste caso procuro discutir essa questão no contexto da empresa seringalista<sup>2</sup> na região do Alto Rio Solimões, mais precisamente no que hoje se conforma como municípios de Jutaí e Fonte Boa, estado do Amazonas. Para construir este texto estou trabalhando com os relatos de indígenas Cocama, da família Arantes, residentes na comunidade Santa União, Auati-Paraná, e em Fonte Boa, e com documentos pesquisados nos arquivos da Prelazia de Tefé e da paróquia de Fonte Boa<sup>3</sup>. Nesse sentido, durante a pesquisa de campo

---

2 Entendo este conceito a partir da proposta de Oliveira (2015), no qual se constitui como uma “forma de organização da produção e das relações sociais (...), tendo-se colocado em posição privilegiada face às demais atividades extrativistas em decorrência do rápido ritmo de aproveitamento industrial do produto” (p. 60).

3 Agradeço a Dom Mário Clemente Neto e a Francisco Andrade de Lima, que abriram as portas dos arquivos da Prelazia de Tefé e da Paróquia de Fonte Boa e me possibilitaram

neste arquivo, procurei esboçar uma espécie de “história da violência local”. Li os relatórios produzidos pela equipe da Prelazia de Tefé entre as décadas de sessenta a noventa, especificamente os relatórios de viagem dos educadores do Movimento de Educação de Base (MEB), as cartas do Padre Jean-Baptiste Parissier, um levantamento sobre os seringais produzido pelo padre Tastevin, os relatórios de pesquisa e o material produzido pelo padre Teodoro Van Zoggel e do então padre Egon Dionisio Heck, com os quais pude comparar as representações dos envolvidos com a empresa seringalista e a pesca com as narrativas dos indígenas.

Em Fonte Boa, com ajuda de Dom Mario Clemente Neto, tive acesso aos livros de Tombo da Paróquia de Fonte Boa e livros de batismo e casamento, onde pude identificar vínculos de compadrio e relações comerciais e de outras ordens entre os indígenas e os patrões locais. Em Manaus, pesquisei no fundo da empresa J.G. Araújo & Cia Ltda, sob a salvaguarda do Museu Amazônico, por meio de um acordo entre a Universidade Federal do Amazonas e a empresa, firmado em 1989, onde pude observar, por meio de correspondências, as relações entre as casas aviadoras de Manaus e do interior de Fonte Boa, como, por exemplo, as correspondências entre a empresa J.G. Araújo e o empresário seringalista Benjamin Affonso.

A partir da leitura e análise desses documentos procurei examinar aspectos específicos da relação de patronagem, as narrativas oficiais sobre o “projeto colonizador” da região, constituído com base na violência, tanto física quanto simbólica. Parte dos textos que analisei revelaram as estratégias da Igreja, as relações políticas locais, situações violentas e conflitos que foram formando aquela região. Essas relações constituíram o projeto de domesticação e exploração desta parte da Amazônia e o exercício de análise passa por diversas instâncias classificatórias, corroborando com a proposta de Zambrano Escovar

---

conhecer outras faces da história dos povos indígenas do Solimões.

(2008) em sua etnografia sobre colonizadores espanhóis e indígenas colonizados, ao argumentar que a produção de saber, as classificações e sentidos produzidos sobre estes povos são inseparáveis das relações de poder.

São essas relações de poder que pretendo esboço no contexto específico dos rios Jutai e Auati-Paraná (tributários do Rio Solimões), onde a relação de patronagem foi estabelecida por empresários/políticos, que representavam o Estado numa região considerada uma rica fonte de exploração de recursos naturais. Nesse contexto, os deslocamentos forçados dos povos indígenas – Cocama, Cambeba, Ticuna (no Auati-Paraná), Katukina, Kanamari, Kulina (no Rio Jutai) –, neste caso, eram constitutivos do contexto da economia extrativista local. Tais aspectos, característicos de situação de seringal, tiveram efeitos sociais locais e transnacionais, pois os deslocamentos provocados pelo recrutamento de trabalhadores indígenas e não indígenas<sup>4</sup> ultrapassou as fronteiras geográficas nacionais.

A história oficial, dentre suas diversas características, é construída a partir de silenciamentos. E aqui eu falo especificamente sobre a tentativa de apagamento da presença indígena na Amazônia, onde para o senso comum é o lugar reservado ao exótico, ao índio genérico. É nesse processo de etnocídio cordial (BELTRÃO e LOPES, 2014), que cidades são construídas, monumentos são erguidos e pessoas são mortas, encarceradas ou sacrificadas.

### **SOBRE OS COCAMA QUE VIVEM NO AUATI-PARANÁ E A RESISTÊNCIA À PRIVAÇÃO**

É impossível pensar em Amazônia sem levar em consideração sua característica de categoria contingente, datada e variável de

---

4 Considero não indígenas os seringueiros, extrativistas, nordestinos, peruanos, pessoas que migraram de diversas regiões para trabalhar em seringais e com a exploração de recursos naturais.

acordo com a configuração social ou momento histórico e político. Nesse sentido, a definição e categorização dos habitantes da região são decorrentes da luta pela anexação a um espaço científico cuja autoridade é partilhada por várias disciplinas. A luta pela classificação também é evidente na categorização política a respeito do indígena. Em geral, a existência dos Cocama é documentada na literatura antropológica pelos diversos processos de metamorfoses étnicas e culturais (ALMEIDA, 2003) pelos quais passaram ao longo de séculos de contato com a sociedade ocidental. Com este conceito, Almeida (2003) discute o processo de transformação, ocorrida entre os séculos XVI e XIX, pelos quais passaram os índios aldeados no Rio de Janeiro. Para a autora, os significados das categorias acionadas durante este período são construções históricas que vão se modificando de acordo com períodos, espaços e agentes sociais no contato entre grupos étnicos e o Estado. Ressalta ainda o processo de manutenção da identidade indígena e a consequente garantia dos direitos coletivos sobre a terra, o que contradizia o discurso, reproduzido pelos agentes políticos e intelectuais, da mistura e da dispersão desses povos.

Desenvolvi a pesquisa de campo nas comunidades<sup>5</sup> ao longo do Auati-Paraná, com destaque para a comunidade indígena Santa União, que na ocasião da pesquisa era formada população de 135 pessoas, dentre elas indígenas Cocama, Ticuna e Cambeba. Possui duas casas de farinha e uma escola com 32 alunos matriculados (dentre crianças, jovens e adultos), a Escola Indígena São Miguel. A comunidade foi criada em 1982, quando Alexandre Arantes e Martiniano Fernandes e suas respectivas famílias retornaram a seu local de origem após uma temporada vivendo na comunidade do Copeçu, no Jutai, uma

---

5 Utilizo esta categoria, pois a história da composição desses agrupamentos sociais está relacionada ao trabalho desenvolvido pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEB), desde a década de 1960, no Rio Solimões. Deste modo, esta autodenominação teve grande difusão no local. Além disso, ao perguntar aos indígenas a respeito da história do seu local de moradia, eles afirmavam que se tratava de uma comunidade indígena Cocama.

comunidade de referência no movimento da Irmandade da Santa Cruz.

A irmandade da Santa Cruz foi um Movimento Messiânico, liderado por José Francisco da Cruz, cujo auge ocorreu durante a década de setenta no Alto Solimões. Victor (1992) estimou o número de fiéis ao movimento em 20.000, baseado no número da população Ticuna, incluindo os do Alto Solimões, no Brasil, Peru e Colômbia. A maior parte dos adeptos era constituída de indígenas Ticuna e Cocama. Enquanto os Ticuna lideravam o movimento indígena, os Cocama capitaneavam o Movimento da Santa Cruz.

O Auati-Paraná (rio do milho), que serviu de marco divisório entre os domínios de Portugal e Espanha em 1781, liga os rios Japurá e Solimões<sup>6</sup> e dá acesso aos indígenas e não indígenas ao complexo do Buiúçu, ou Buiúçuzinho como é denominado localmente. É o limite natural entre as Reserva Extrativista (Resex) Auati-Paraná e a Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Mamirauá. As famílias utilizam os recursos naturais de ambos os lados. Deste modo, as relações sociais não se limitam às fronteiras abstratas construídas dos mapas oficiais. Também é considerado um curso estratégico por facilitar o trânsito dos comunitários entre municípios de Japurá, Jutai e Fonte Boa. Tal região é classificada como área de várzea, ou seja, é composta por uma planície inundável sazonalmente. Itaboca está

---

6 O Auati-Paraná, que aparentemente é considerado um rio, trata-se de um paraná, ou seja, um corpo d'água, ou canal, que liga dois rios de grande porte. Neste caso, os rios Solimões e o Japurá. As águas do Auati-Paraná mudam de direção dependendo da época e das chuvas. Quando o rio Solimões está no período das cheias, a água corre no sentido Solimões-Japurá; quando é o rio Japurá que está cheio, a água corre na direção contrária. De acordo com Marcoy (1869), o que distingue o Auati-Paraná dos outros canais é que ele se constituiu como um marco de referência e demarcação das terras portuguesas e espanholas. Em 1783, conta o autor, um marco fronteiro, ou padrão, foi fincado na margem esquerda e mais tarde desapareceu. Já Lourenço Amazonas (1852) afirma que a comissão de demarcação levantou o marco em 1781, mais tarde arrancado pelos índios Mura que, desconfiados, o arremessaram no rio.

localizada num trecho mais baixo do que Santa União, por isso é suscetível a um maior alagamento.

O período de enchente ocorre de janeiro a maio e de junho a setembro ocorre a vazante dos rios. O repiquete (período em que ocorre uma leve subida do rio) ocorre de novembro a dezembro. O plantio das roças ocorre em junho, julho e agosto, e a colheita em fevereiro, março e abril. Como Santa União está localizada numa área de restinga (a parte mais alta da várzea), é possível colher uma diversidade de produtos durante o ano todo.

São considerados parecidos aos ribeirinhos, por sua disposição nas beiras dos rios, em parte cristãos e os mais jovens falam português. Em Santa União, os mais velhos estão filiados à Irmandade da Santa Cruz e o patriarca Alexandre Arantes é fluente na língua Cocama (SILVA, 2015). A língua Cocama é classificada dentro do tronco Tupi, ela foi se transformando durante todos esses anos de contato e há indícios de seu emprego como língua franca nas missões Jesuítas de Maynas (CABRAL, 1995; FABRE, 2005), que corresponde atualmente ao território do Departamento de Loreto, Peru. Estão localizados no Peru, Brasil e Colômbia, nas regiões do rio Napo, Huallaga, Putumayo e Solimões. No Peru há dois subgrupos: Cocama e Cocamilla. Este último é oriundo de uma cisão, em meados do século XVIII, quando uma pequena parte do grupo se instalou na região do baixo Huallaga, passou a se chamar Cocamilla e, em 1853, veio a fundar a cidade de Nauta (PETESCH, 2003).

No Brasil estão presentes nos municípios de Amaturá, Benjamin Constant, Santo Antônio do Içá, São Paulo de Olivença, Tabatinga, Tonantins, Tefé, Fonte Boa, Jutai. Em Manaus, estão presentes no bairro João Paulo, em uma comunidade no ramal do Brasileirinho, zona rural. A comunidade é composta por dez famílias, oriundas das regiões do Alto e Médio Solimões, em sua maioria provenientes do município de Santo Antônio do Içá (RAMALHO, 2008).

As narrativas de viajantes e pesquisadores relacionam a imagem do Cocama a uma progressiva integração nacional. Tessman (1999), em estudo no início do século XX, registra que os Cocama eram “a tribo mais populosa em Loreto” e estavam a ponto de serem absorvidos pela população mestiça. Essa ideia da “perda da essência”, cultura ou tradição Cocama vem sendo documentada desde o século XIX e teve como consequência a produção de metáforas que ainda guiam o imaginário tanto acadêmico quanto do senso comum: aculturação, integração à sociedade nacional (RIBEIRO e WISE, 1975), silêncio (FREITAS, 2002) e invisibilidade (STOCKS, 1978). A insistência na interpretação a partir da “perda cultural” evidencia um quadro classificatório ainda inspirado nos moldes evolucionistas.

Tal classificação não se ateve apenas à narrativa dos viajantes. Freitas (2002) afirma que os Cocama desapareceram da literatura etnográfica brasileira, reaparecendo somente na década de 1980, quando há um processo significativo de reivindicações territoriais. No entanto, se observarmos com cuidado a literatura, é possível observar presença dos Cocama em trabalhos que se dedicam a outros grupos étnicos no Alto Solimões, como, por exemplo, em Cardoso de Oliveira (1996) ou Nimuendaju (1952). Para se ter uma ideia, na época em que fez este estudo, Nimuendaju constatou que, aproximadamente, dois mil índios Cocama habitavam no Brasil, ao longo do Solimões, entre São Paulo de Olivença e o Auati-Paraná.

De fato, essa invisibilidade ou silêncio foram fomentados pelo processo de dominação e gestão do território amazônico e de homogeneização de populações no projeto de Nação brasileira. No caso dos Cocama, o estigma é ainda mais forte porque eles não se encaixam no modelo ideal de sociedade indígena, como por exemplo, o figurado no Parque Indígena do Xingu, ou o modelo ideal de índio como configura Ramos (1995) enquanto “índio hiper-real”. Por isso é importante analisar as interações entre os Cocama e os outros grupos



indígenas, conforme Victor (1992), “a partir de uma circunstância social própria”, e não baseado na categoria indígena abstrata.

Os indígenas Cocama da comunidade Santa União são descendentes de grupos de Cocama que migraram do Peru em busca de melhores condições de vida (SILVA, 2014; 2015). Eles compõem a família Arantes, cujos antepassados se espalharam ao longo do Rio Solimões, nos municípios de Jutai, Fonte Boa, Tefé, Coari, Manaus. Durante as conversas e entrevistas com os mais velhos, senhor Alexandre e senhora Maria pude identificar que, a busca de uma “terra boa para viver” estava relacionada à ideia de fartura e à alternativa para uma vida de privação e sofrimento.

Ao chegar no Auati-Paraná, no início do século XX, os Cocama criaram a localidade de Itaboca e, no final da década de 1970, fundaram a comunidade Santa União. Lá viviam as famílias Arantes, Curico e Maniama, todos Cocama. Itaboca era uma localidade grande e bem conhecida, segundo Alexandre Arantes, nela havia cerca de trinta casas na margem do Auati-Paraná, considerado um número bem expressivo pelos seus descendentes. Percebi nas histórias relatadas sobre os antepassados e observei no cotidiano durante minha estada em Santa União que a família não está restrita aos laços consanguíneos, ela ultrapassa esses termos e se expande para os laços de vizinhança.

Pantoja (2008), citando Almeida (1986), chama atenção para o caráter elástico deste termo ao relatar sua experiência nos seringais do Vale do Juruá. Neste texto, Almeida discute o conceito de família encontrado na literatura sobre produção agrícola familiar, que toma como foco uma unidade doméstica, então definida como: uma casa, um lote de terra, um conjunto de pessoas. Essas definições se encaixam na categoria família, sendo que família pode ter dois significados: no primeiro, ele trata família como pessoas que pertencem a uma unidade doméstica, que compartilham uma casa, uma cozinha, trabalham em conjunto, e se constituem como parentes (pessoas ligadas por uma

linguagem de filiação e casamento); no segundo, família representa um conjunto de parentes, que se constitui ou como uma família nuclear ou de outros tipos.

Um aspecto significativo que Alexandre Arantes chamou atenção e que está presente nos registros paroquiais de batismo e casamento foi a mudança de sobrenome dos primeiros Cocama chegarem no Auati-Paraná. Essa prática parecia comum durante as migrações. Para Stocks (1978), há entre os Cocama um sentido de identificação de classe definido e crescente, expresso em termos de “sobrenome nativo” versus “sobrenome espanhol”, ou seja, “sobrenomes inferiores” e “sobrenomes superiores”. Ao se perguntar sobre a lógica para a mudança dos sobrenomes e qual vantagem se alcançaria com isso, Gow (2003) afirma que

Esses dados da Amazônia peruana setentrional evocam fortemente minha própria etnografia do Baixo Urubamba, 800 km ao sul. Ali, a posse de sobrenomes elevados codifica o pertencimento a uma rede amplamente ramificada de confiança, que define a circulação atual e o potencial de crédito no setor comercial da economia. A posse de sobrenomes humildes, por outro lado, codifica o pertencimento à rede paralela dos paisanos, “compatriotas” ou “parentes”, que define a circulação de comida e trabalho no setor de subsistência. (GOW, 2003, p. 66)

Isto pode ser observado no caso onde estudei, pois, o Cocama João Dario Yuimati, um dos primeiros a chegar no Auati-Paraná, “herdou” o sobrenome de Oswaldo Arantes, que conheceu em sua viagem, por se tratar, dentre outros motivos, de um homem rico e com prestígio na região. Oswaldo Arantes era um patrão no Solimões e disputava com Benjamin Affonso o domínio da região. Mais tarde, em 1955, tornou-se o primeiro prefeito de Jutai, município criado pelo desmembramento de Fonte Boa.

Petesch (2003) introduz a questão do Estado-Nação nesse processo de resistência étnica. Para a autora, ao atravessar a fronteira os Cocama modificam seu sobrenome a fim de ocorrer uma melhor integração à localidade onde se estabelecem, mas esta integração não significa o apagamento da identidade étnica. No seu estudo sobre a migração e a identidade Cocama ao longo do rio Solimões, destaca que foi a partir do século XIX, com a expansão da economia gomífera, que ocorreu a dispersão dos Cocama, desde Nauta, no Peru, até Manaus, como também relatam os Cocama que entrevistei.

Baseada em documentos oficiais e no relato de um dos últimos falantes da língua Cocama de La Playa, uma reserva indígena peruana, Petesch chama atenção para a relação íntima entre a nacionalidade e a etnia: só os Cocama nascidos no Peru e falam a língua Cocama é que são considerados “verdadeiros” ou “puros”. É interessante notar que a origem peruana também é acionada pelos Cocama da comunidade Santa União. Eles se consideram Cocama “verdadeiros” ou “puro sangue”, como ouvi em depoimentos, justamente porque são descendentes de peruanos.

Os irmãos Alexandre e Francisco Arantes, descendentes dos primeiros Cocama a migrarem para o Auati-Paraná, afirmaram que a busca pela fartura se contrapunha à privação. Essa categoria privação se caracteriza, dentre outras coisas, pela falta de liberdade, pela falta de subsistência e pela relação violenta engendrada no processo de exploração dos recursos naturais. Suas narrativas a respeito da fuga da guerra na Tríplice Fronteira (Brasil, Peru e Colômbia) coincidem com as dos Cocama que habitam o Jutai. Santos (2014) observou que durante o conflito que ficou conhecido como “Questão de Letícia”,

Os indígenas então passaram a ser recrutados compulsoriamente para servir nas frentes de batalha. Muitos fugiram para evitar a morte em combate. “Nesse tempo eles vinham descendo de lá porque estava uma briga doida. Ninguém sabia atirar, brigar de arma, foi por

isso que vieram” conta Seu Rufino, morador mais velho da comunidade Nossa Senhora da Saúde, na Ilha do Xibeco. A migração desses grupos foi gradual e distribuída, uma vez que o fluxo continuou após a guerra e muitos parentes ficaram em outras partes do alto Solimões brasileiro. Foi nessa época que um grande contingente de Cocama, representado pelas famílias Maricaua, Panduro, Corico, Acho, Januário e Anaquiri, se instalou na foz do Jutai. Escolheram essa região, porque já havia alguns parentes morando na região. Essas famílias já mantinham relações de compadrio e casamento entre si, motivo pelo qual seu êxodo foi organizado em conjunto. (SANTOS, 2014, p. 4)

Partindo de um contexto marcado por narrativas de privação e miséria, de acordo com os documentos e os relatos dos Cocama, um grande contingente de indígenas Cocama deslocou-se pelo Rio Solimões, em busca de melhores condições de vida, longe da guerra; bem como para o trabalho forçado nos seringais brasileiros. De acordo com o Cocama Ventura Arantes<sup>7</sup>, “naquele tempo, o pessoal no Peru já vivia assustado. Quando via barco assim, já corria pro mato pra se esconder. Daí eles vinham embora pro Brasil, porque aqui eles ia ter uma vida boa, uma vida livre”. O deslocamento compulsório para o trabalho nos seringais dos rios Purus, Madeira, Juruá, Japurá e bacia do Auati-Paraná era uma realidade concreta. Por isso, Ventura destacou: “Aqui a senhora pode ver que a maioria é gente do Peru”, sendo também importante frisar também a presença da migração nordestina no local.

A formação de localidades, a partir do deslocamento dos Cocama peruanos, não estava restrita apenas às comunidades Itaboca e Santa União, mas ao conjunto de comunidades que atualmente compõem parte da Resex Auati-Paraná e RDS Mamirauá. No

---

7 O senhor Ventura Arantes é um dos interlocutores da minha pesquisa, filho de João Dario Arantes, um dos primeiros peruanos da etnia Cocama a chegar no Auati-Paraná, conforme mencionado anteriormente. João Dario Arantes era um exímio pescador de pirarucu e estabeleceu moradia na Foz do Mamoriá, onde trabalhou como freguês do temido patrão seringalista Benjamin Affonso.

levantamento socioeconômico e ambiental e estudo que participei em 2007 (HIGUCHI et all, 2008), dentre um universo de 142 entrevistados (90 mulheres e 52 homens, numa faixa etária entre 16 e 92 anos), com exceção das comunidades Santa União, Boca do Buiçu e Felicidade (que não estavam incluídas na Resex), pude perceber que as narrativas se repetiam em torno das histórias sobre deslocamentos forçados.

### **RECRUTANDO PARA O TRABALHO FORÇADO E EXPLORAÇÃO DOS RECURSOS NATURAIS**

Como foi possível observar, o povoamento do Auati-Paraná e do Rio Jutai é decorrente, dentre vários aspectos, dos deslocamentos de indígenas oriundos do território peruano e de não indígenas provenientes da região Nordeste. Essa região da grande rede de comércio e trabalhos forçados nos seringais, que interligava os rios Purus, Madeira, Juruá, Jutai, Auati-Paraná e Japurá, desde o final do século XIX. A trajetória dos peruanos seringalistas e de indígenas seringueiros que se fixaram no Auati-Paraná no início do século XX é uma lembrança constante entre os interlocutores da pesquisa que venho realizando desde 2007.

As *correrias* podem ser caracterizadas como práticas de deslocamento forçado frequentes na Amazônia. Iglesias (2010) descreve alguns destes episódios sobre as experiências de seringal no Acre:

Matanças, violências contra feridos e capturados, mortos a tiros e golpes de faca, e da captura de mulheres e crianças, a queima das malocas e a destruição de roçados e paióis foram, assim, práticas empregadas de forma recorrente, visando o extermínio de grande número de indígenas e a retirada forçada dos sobreviventes de seus territórios e das proximidades das colocações.

Grupos desfigurados e divididos, famílias extensas espalhadas, pesarosas das perdas de seus membros,

sem chance de dar destinação adequada a seus mortos, temerosos de novas “correrias”, fugas muitas vezes sem rumo definido e sem acesso a qualquer fonte regular de alimentação marcaram o início de consideráveis deslocamentos em busca de locais distantes, ou situados nos fundos dos seringais já ocupados. Além do elevado número de mortes nas “correrias”, das migrações, da perda de sementes nativas dos legumes e da frequente dificuldade em se estabelecer em lugares e no tempo adequado para retomar o cultivo dos roçados, a introdução da gripe, do catarro, da varíola e de outras doenças então desconhecidas, frente às quais os índios não tinham qualquer imunidade, implicou, de imediato e nos anos seguintes, em perdas populacionais significativas entre os sobreviventes. (IGLESIAS, 2010, p. 88-89).

Essas expedições armadas promovidas pelos patrões seringalistas tinham o objetivo de capturar os indígenas que resistiam ao trabalho nos seringais e, por este motivo, eram considerados pelos patrões seringalistas e caucheiros como selvagens. As imagens de selvageria criada pelos colonizadores para categorizar os indígenas também se constituíram como uma violência simbólica, cujo fim desencadeava na violência física e no extermínio de grupos indígenas.

Outra lembrança recorrente nos relatos dos indígenas Cocama sobre sua chegada dos seus antepassados no Auaiti-Paraná é ameaça de sequestro de suas crianças e as fugas decorrentes de uma estratégia estatal de controle do território e da população. Caracterizo como estratégia estatal porque o Estado era representado pelos patrões seringalistas, respaldados pelo poder de polícia que os guarnecia em suas atividades de conquista. No caso dos seringais brasileiros, por exemplo, Roberto Santos (1980) apud Dias (2007), descreve o modo como os seringueiros indígenas e não indígenas eram espoliados e suas tentativas de fuga do regime de seringal eram frustradas ao serem capturados pela polícia, que trabalhava para esses patrões: “a segurança da espoliação era garantida pelo regime policial dos seringais, onde sentinelas armadas montavam guarda para impedir

a fuga dos seringueiros ‘em débito’, sendo que a polícia da cidade colaborava com sua cobertura, remetendo de volta para os seringais aqueles que, conseguindo escapar do interior, fossem capturados em Manaus” (SANTOS, 1980 apud DIAS, 2007, p. 57).

A prática do sequestro de crianças era muito utilizada nos seringais conquistados tanto no Brasil quanto no Peru, com o objetivo de adquirir uma mão de obra específica a ser forjada de forma violenta nesses locais. Uribe (2013) chama atenção para essa prática na região do Putumayo, na qual os brasileiros são lembrados como comerciantes de crianças indígenas em troca de mercadorias: “Los niños ‘adquiridos’ son desarraigados para siempre de sus familias, su comunidad y su tierra, y llevados a las vastas zonas caucheras de Brasil e inclusive Bolivia en donde laboran como mano de obra esclava de por vida” (URIBE, 2013, p. 37). Há casos de crianças retiradas de suas famílias para trabalharem como servidoras domésticas das casas dos patrões, como observou Wasserstrom (2017). Infelizmente esse “costume” ainda é disseminado nos interiores e nas capitais da Amazônia brasileira, ocorrendo com frequência com meninas, que são obrigadas a deixar suas famílias pra “estudar” nas grandes cidades em troca do trabalho doméstico.

Dentre as experiências de violência vividas por indígenas em situação de seringal destaca-se a força da imposição do terror pela Casa Arana no Rio Putumayo. Um lugar considerado por Taussig (1993) como uma fronteira instável e conflituosa, “lugar sem Estado”, “terra de ninguém”, onde a violência e suas tecnologias são canalizadas ou se manifestam por meio do poder das casas comerciais. Uma dessas tecnologias desenvolvidas no Putumayo foi o sequestro de crianças indígenas para a formação de uma espécie de “milícia”, conhecidos como *muchachos de confianza*, que protegiam os interesses dos patrões da borracha.

Apartados de sua própria gente, a quem perseguiram e traíram e em quem muitas vezes inspiravam inveja e ódio, agora classificados como semicivilizados, dependentes dos brancos no que dizia respeito à comida, armas e mercadorias, os *muchachos* tipificavam tudo aquilo que era selvagem na mitologia colonial da selvageria, pois se encontravam no espaço perfeito, mítico e social, para agir assim. Não somente eles embelezavam ficções que atiçavam o fogo da paranoia dos brancos como também corporificavam a brutalidade que os brancos temiam, criavam e tentavam atrelar a seus próprios fins. Os *muchachos* barganhavam sua identidade colonialmente criada de selvagens com seu novo status colonial de índios e guardas civilizados. (TAUSSIG, 1993, p. 127-8).

Essa questão da conquista extrema é uma das características do espaço da morte, conforme, Taussig. Para o autor trata-se de um espaço de transformação importante para a construção das consciências na dicotomia entre conquistador e conquistado. Para além dessa dualidade, nesse processo de exploração de recursos naturais comerciantes peruanos e patrões seringalistas também recrutavam trabalhadores para os seringais tanto no Brasil quanto no Peru. O padre Tastevin (2008a), da congregação espiritana<sup>8</sup>, descreve o encontro com esses comerciantes, dando-nos uma dimensão das dinâmicas sociais nos afluentes do rio Solimões:

---

8 Dentre os missionários espiritanos, dois padres tiveram destaque político-religioso no local: Constant Tastevin e Jean-Baptiste Parissier. O primeiro destacou-se no campo da etnologia, no qual interagiu com os índios, coletava informações etnográficas e fazia seu trabalho de conversão dos índios ao cristianismo. O segundo, naturalizado brasileiro, foi um dos primeiros espiritanos a fazer viagens de reconhecimento e exploratórias de áreas habitadas por indígenas. As viagens eram encomendadas e financiadas por comerciantes da borracha e governadores, interessados em explorar economicamente locais até então desconhecidos. Tastevin fez o reconhecimento do Rio Solimões em toda a área de abrangência da Prelazia. Em sua pesquisa de doutorado, Faulhaber (1998), percebeu que a imagem de Tastevin era sempre lembrada pelos indígenas Cambeba, Cocama e Miranha do médio Solimões. A figura do missionário era caracterizada como um “pai protetor” (FAULHABER, 2008), por exercer suas atividades religiosas e ainda contribuir com o trabalho do Serviço de Proteção ao Índio.



Os trabalhadores passam o inverno em Badajós e nos barracões das margens do lago e do paraná. Alguns deles, somente os homens, acabavam de subir os rios, para preparar a coleta da borracha. Eu não tinha, portanto, nada a fazer l. Encontrei aí um peruano que conduzia alguns índios do Huallaga, vindos do Purus, onde tinham ficado arruinados na exploração do caucho (*castilloa elástica*). Eles ainda tinham suas pirogas características, simples troncos escavados sem nenhum acabamento, excelentes para navegar nos pequenos rios e nos furos, porém muito inferiores às canoas amazônicas quando se tratava do transporte de mercadorias e do conforto das viagens nos grandes rios. Mais abaixo, encontrei srios que armavam jangadas de cedro para as serrarias de Manaus (TASTEVIN, 2008a, p. 53).

A rota comercial entre Brasil e Peru, no início do século XX, era intensa e transitavam mercadorias, produtos agrícolas e pessoas. As pessoas eram praticamente vendidas para os proprietários dos seringais, segundo Ventura Arantes. Os ndigenas trabalhavam em troca apenas de vestimenta e alimentação. Ao desembarcar no Auati-Paraná, os índigenas encontraram diversos parentes ao longo do rio, trabalhando como fregueses dos grandes comerciantes locais, cujos negócios se estendiam por uma grande rede comercial de Nauta  Manaus.

Em meados do início do século XX, Manuel Arantes, ndigena Cocama e parente de Ventura Arantes, trabalhou no corte de seringa e de caucho no Peru. Conforme relatos de Francisco e Alexandre Arantes (seus netos), Manuel acordava às 4 horas da manhã e partia para o trabalho, amanhecendo o dia na mata. Havia muitos ndigenas Ticuna no seringal onde trabalhava e eles não queriam contato com outras pessoas, refugiando-se mata adentro quando se defrontavam com os não ndigenas. Dentre os diversos seringais onde Manuel foi recrutado, ficou registrado na memória dos seus descendentes o trabalho desenvolvido na Ilha de Ronda, onde viveu por um tempo com sua família. Ronda, ou Rodinha como chamam os interlocutores,

está localizada a poucos quilômetros de Letícia, cidade colombiana na fronteira com o Brasil.

Em Ronda havia a *hacienda* La Victoria, propriedade do peruano Enrique Vigil, senador e médico do exército, que recrutava o trabalho de indígenas Cocama, entre outros, para o trabalho no corte do e nas plantações de cana de açúcar. Toda a produção de *La Victoria* era enviada para a Inglaterra. A maioria dos indígenas recrutados para o trabalho era da etnia Cocama, que contavam cerca de 400 pessoas em 1930, ou seja, nas vésperas da guerra entre Peru e Colômbia pelo território do chamado “trapézio Amazônico”, formada atualmente pelas cidades de Tabatinga (Brasil), Santa Rosa (Peru) e Letícia (Colômbia). Conforme Uribe (2013),

El 1º de septiembre de 1932, 49 ciudadanos iquiteños y pucallpinos al mando del ingeniero Óscar Ordóñez y del alférez Juan La Rosa se toman a Leticia, azuzados por el peruano Enrique A. Vigil Chopitea y, detrás de bambalinas, por el mismo Julio C. Arana, y declaran su incorporación al Perú. Enrique Vigil es descendiente presunto de uno de los fundadores de Leticia, de mismo nombre, y dueño del vasto ingenio azucarero La Victoria, establecido en el llamado Trapecio Amazónico colombiano a escasos veinte kilómetros de la ciudad. (URIBE, 2013, p. 42)

Alexandre Arantes, em entrevista, chamou atenção para os efeitos sociais desta guerra entre os indígenas Cocama. “Descer o Rio Solimões” foi um dos movimentos necessário para a sobrevivência desses indígenas que estavam na linha de frente da guerra, já que a maior parte dos trabalhadores da fazenda de Vigil era composta por indígenas Cocama, que já viviam em situação de vulnerabilidade ou “a duras penas” por conta das relações de patronagem estabelecidas com a dominação dos territórios ricos em seringueira (*hevea brasiliensis*).

Após a guerra Vigil abandonou a fronteira, e os Cocama se dispersaram. Alguns foram para o Peru e outros para o Brasil (NAVIA, 1994 apud PETESCH, 2003). Essa dispersão, contudo, não significava

uma libertação. Manuel e sua família, por exemplo, continuaram a descer no Rio Solimões e se fixaram por um tempo em Caballococha, onde Manuel trabalhou no roçado do campo, em construção e carregando lenha e madeira até partir novamente em função de outro recrutamento para o trabalho em seringais e pesca no Auati-Paraná.

Ao estabelecer moradia no Auati-Paraná, Manuel ficou muito conhecido entre os peruanos que desciam o rio, tanto pelas famílias de indígenas que fugiam dos seringais quanto por comerciantes. No período da estiagem ele ia à remo todos os dias ao seringal na localidade do Castelo (acima da comunidade Itaboca) para cortar seringa. No Castelo estava localizado o barracão<sup>9</sup> de Bonifácio Sevalho, um dos patrões de Manuel, para quem fornecia a produção no seringal e banha de peixe-boi.

Até 1955, Fonte Boa e Jutáí eram um só município e que faziam parte de uma região caracterizada por disputas político-administrativas, por exploração dos recursos naturais (borracha, castanha, pirarucu, ovos de tartaruga, entre outros) e pela exploração da força de trabalho de indígenas e não indígenas. Enquanto a “vocaçãõ” do Rio Jutáí era a exploração massiva da seringueira e do caucho, no Auati-Paraná a principal produção era, e ainda é, a pesqueira, com destaque para a captura de pirarucu. Os seringais estavam localizados em áreas distantes, no Auati-Paraná e Fonte Boa à dentro (considerando o que hoje é o município de Jutáí), nas regiões de terra-firme, obrigando os seringueiros, nos primórdios dessa exploração, a passarem os meses da seca isolados na floresta trabalhando na coleta do látex.

A atividade econômica se concentrava, no início do século XX, ao logo dos rios, que representavam a comunicação na região e com o resto do mundo. Tastevin (2008b) destacava a presença de comerciantes regulando a vida econômica no rio Solimões e de barcos a vapor que

---

9 Segundo Reis (1953), “o barracão central servia, nos primeiros momentos, de residência do seringalista, depósito de mercadorias a vender aos seringueiros, de escritório” (p.82)

apanhavam os principais produtos de exportação da época nos portos de Tefé, Caiçara (atual Alvarães) e Coari, municípios que centralizavam praticamente toda a pesca do “delta do Japurá”. Fonte Boa já contava com uma escola estadual e uma municipal, uma agência de correios e uma instalação pluviométrica, subordinada ao observatório do Rio de Janeiro. Contava ainda com o comércio de secos e molhados, com destaque para os regatões<sup>10</sup> de comerciantes judeus; diversos botequins espalhados pelos seus distritos (Uará, Auati-Paraná, Foz do Jutahy, Sacambu, Sapó, Copatana e Porto Antunes); engenhos de açúcar (Procellos, São Vicente do Tupé e Uaiá) e fábrica de aguardente, fornecida para a região; fábrica de sabão; fábrica de conservas; a sede da “Empreza Jutahy”; exportadores de lenha e madeira; e fábrica de vassouras. (ALMANAK LAEMMERT, 1931)

A partir da compreensão de uma região considerada entreposto comercial na rota de Nauta (Peru) a Belém e o exterior do país, é importante ressaltar que esse processo de ocupação territorial não se encerra num “ciclo da borracha”, pois

O desenvolvimento de outros tipos de produção (inclusive de subsistência) dentro da própria empresa seringalista, a multiplicidade de papéis econômicos existentes dentro do seringal, as várias modalidades de remuneração auferidas pelo patrão, as diferentes técnicas de trabalho empregadas em áreas diversas. (OLIVEIRA FILHO, 1979, p. 104)

A crítica feita por Oliveira Filho (1979) a esta noção considerada equivocada reflete essas informações que venho apreendendo durante a pesquisa. Para o autor, o esquema explicativo de “ciclo da borracha” se impõe como um modelo de organização hegemônico e tende a excluir ou desvalorizar outras produções que foram essenciais para a sobrevivência.

---

10 As transações comerciais ao longo dos rios ocorriam através dos regatões, barcos que comercializavam produtos nos seringais. O esquema de exploração da borracha já não possui tanta força, mas esta figura ainda persiste ao longo do rio.

A configuração fundiária na região começa a se modificar a partir de 1870, com um movimento de busca por seringueira e caucho. Em geral, as localidades com ocorrência de *hevea brasiliensis* eram habitadas por indígenas, que resistiam ao domínio dos exploradores externos. Conforme as terras eram ocupadas à força, eram executados os trabalhos de demarcação e requerimento do título de propriedade, baseado na Lei nº 1.114, de 27 de setembro de 1860. Segundo Teixeira (2009),

A Lei nº 1.114, de 27 de setembro de 1860, procurou com efeito fixar o limite de propriedade tendo em conta as condições peculiares da Amazônia. Tal lei estabelecia que esse limite devia ser de “meia légua de frente e outros tendo de fundo”, uma dimensão, aliás, que se mostrara incompatível com a natureza da atividade extrativa. Pois, tendo-se em conta que o interesse aí não é propriamente pela terra, o que os requerentes procuravam de fato era estabelecer seus domínios sobre áreas que fossem ricas em seringueiras e outros bens. A legislação, assim, não estava de acordo com um tipo de economia cuja base produtiva caracterizava-se pela dispersão natural das espécies. Assim, cada seringal terminava abrangendo uma superfície imensa, geralmente maior do que previa a legislação (TEIXEIRA, 2009, p. 33)

As disputas por território de exploração ocorriam a partir do reconhecimento desses locais propícios para o enriquecimento de comerciantes e políticos. Apesar do pouco conhecimento que se tinha sobre o Rio Jutáí, na segunda metade do século XIX, havia suspeitas de seu potencial de exploração. A viagem de reconhecimento oficial do Rio Jutáí ocorreu em 1875, capitaneada por C. Barrington Brown, por ordem do Comendador Manoel Antônio Pimenta Bueno, gerente da Companhia do Amazonas, empresa criada por Visconde de Mauá. Brown (1886) observou que em ambas as margens do rio havia grande quantidade de seringais de boa qualidade, além da abundância de

outros produtos como salsaparrilha, copaíba, peixe, tartaruga e peixe-boi.

Brown identificou doze pessoas trabalhando no ramo da extração do látex, cada uma ocupando uma estrada com cem árvores, totalizando 480 arrobas. Ele encontrou um fazendeiro-seringueiro, com família, e indígenas Marawá, Cataquina e Bauá. Eles falavam a língua geral, eram “em parte civilizados” e trabalhavam para os seringalistas locais. A expressão colocada entre aspas remete ao processo de apagamento arbitrário e deliberado da presença indígena e a justificativa de colonização. De maio a outubro, estação da seca, os seringueiros deixavam Fonte Boa e subiam o rio para a produção da borracha. A configuração de um seringal antes da expansão massiva da economia gomífera se caracterizava pela exploração das estradas de seringa por pequenos grupos familiares.

Conforme a procura pela borracha foi crescendo, a pressão sobre a mão-de-obra indígena também aumentou. Essa exploração somente diminuiu a partir dos anos de 1880, com a introdução da mão de obra nordestina, o que não significou o desaparecimento total da exploração da mão-de-obra indígena (TEIXEIRA, 2009). A chegada de exploradores peruanos na segunda metade do século XIX para a exploração massiva do caucho e da borracha no Jutai determinou uma mudança na configuração territorial, da exploração de pequenos grupos familiares para o monopólio dos patrões.

Conforme relatos e relatórios da equipe da Prelazia de Tefé, até 1910, o Alto Rio Jutai esteve arrendado e ocupado por peruanos, que escravizavam os índios (brasileiros e peruanos) no trabalho de extração do caucho. Durante este período, o peruano Dom Abelinário, que saiu de Iquitos e se estabeleceu em Foz do Jutahy, era o responsável pela administração da área comandando os negócios na extensão do Rio Jutai. Ele abriu falência e abandonou o local por volta de 1909, devido a uma queda no preço da borracha. Alguns seringueiros se retiraram do

local e se deslocaram para o Rio Juruá e o rio Iça (Putumayo), enquanto essas localidades eram arrendadas por aviados de J. G. Araújo.

No Juruá e, conseqüentemente, espalhando-se por Fonte Boa e Jutai, os empreendimentos de ocupação se expandiram da Foz do Mineruá (localizada atualmente em Fonte Boa) até o Lago do Serrado, com a empresa dos irmãos Cristóvão Coelho e Antônio ou José Coelho e com os irmãos Sebastião e Lourenço Sevalho, comerciantes vindos do departamento de Loreto, Peru, já estabelecidos desde 1825 em Tefé, Uarini e Parintins. Os Sevalho organizaram-se em associação mercantil criando a firma Sebayo & Hermanos, bem como a família Coelho na firma Coelho e Irmão, ambas as firmas assumindo o comércio do óleo de copaíba e dos ovos de tracajá (REIS, 1953). No Auati-Paraná permanece a lembrança do barracão de Bonifácio Sevalho, considerado pelos Cocama mais velhos com quem conversei, como o primeiro “dono” dos lagos e seringais do Auati-Paraná e adjacências.

A Foz do Jutahy, segundo distrito de Fonte Boa, era considerada a maior fonte de riqueza do município. Lá se desenvolvia a agricultura, a criação de gado, suínos, carneiros; além do estabelecimento de engenhos de cana para a fabricação de cachaça. A partir de 1910, a firma J. G. Araújo se estabeleceu em Fonte Boa a partir da criação da Empresa Jutahy S. A<sup>11</sup>. A Empresa fazia parte da grande rede de estabelecimentos comerciais e industriais mantida por J. G. Araújo, que se estendia do Rio Solimões e Jutai, passando por Manaus, Santa Isabel do Rio Negro, Rio Madeira, Manacapuru, Parintins, Jauaperi, Boa Vista, Boa Vista do Rio Negro, Porto Velho e Sena Madureira. (SOUZA, 2011).

A rede de exploração de recursos naturais formada pelos “patrões” era extensa e a necessidade de recrutamento de trabalhadores

---

11 Foi constituída em 29 de março de 1910, tomando todo o ativo e passivo da extinta empresa Araújo Blum & Companhia. Tinha como objetivo explorar os seringais situados no rio Jutai e afluentes e seus diretores eram J. G. Araújo, Waldemar Scholz, Julio Gunzburger, G. Sander e Camillo Blum (Jornal Correio do Norte, 21/04/1910).

para sustentar o comércio da borracha e do pescado era urgente. Desde o seu estabelecimento até 1936, o responsável pela administração local da “Empresa Jutahy”, era o coronel Manoel Nunes da Silva, patrão seringalista que abandonou seus seringais e fregueses no Alto Jutai após a queda do preço da borracha, em 1926. A Empresa, estabelecida na localidade Foz do Jutahy, organizava o recrutamento de nordestinos para o trabalho nos seringais.

A exploração do látex e o comércio de outros produtos já citados – mesmo impondo uma relação de dominação e terror aos indígenas e não indígenas e apresentando um potencial de destruição da natureza – foi considerada pela administração estatal como um grande feito na conquista do espaço amazônico, como por exemplo, a incorporação do território do Acre ao Estado Brasileiro. Este sistema “consistiu, evidentemente, um empreendimento político e econômico da maior importância. Realizada, num ambiente agressivo, por brasileiros, representou uma das melhores demonstrações da capacidade nacional”. (REIS, 1953, p. 35).

Neste mesmo sentido, Djalma Batista (1976) destaca pontos positivos no desenvolvimento da economia gomífera em três planos: internacional, nacional e Pan-Amazônico. No primeiro foi possível a abertura da expansão de produtos industriais pelo mundo; no segundo, o autor destaca o aumento da receita nacional, a incorporação do estado do Acre ao território nacional, o desenvolvimento das cidades de Manaus e Belém; no terceiro, a cidade de Iquitos, capital do departamento de Loreto, apresentou importante crescimento. As três cidades em conjunto – Iquitos, Manaus e Belém – eram consideradas pelo autor como a manifestação de uma cadeia civilizatória decorrente da economia da borracha e, como consequência, a incorporação de um estado amazônico ao resto do país e da instituição de um processo civilizador numa região considerada atrasada e desconhecida.



Enquanto Arthur Reis e Djalma Batista pensavam no “progresso da nação”, ouvi em relatos dos Cocama e de não indígenas e observei nos documentos, narrativas sobre o sofrimento de indígenas, sobre como a violência é levada às últimas consequências e cria limites no cotidiano, cria marcas na vida, no corpo e alma das pessoas. E nesse sentido, é importante discutir como a violência – enquanto uma construção histórica e cultural – está imbrincada nas diversas modalidades de gestão de territórios e populações.

**“AQUI NESSE RIO MATAVAM GENTE POR BRINCADEIRA”: A PRIVAÇÃO, A RECLUSÃO FORÇADA DO SISTEMA DE BARRACÃO E SEUS EFEITOS SOCIAIS**

Não foi por acaso que Julio Cesar Arana, empresário peruano, estabeleceu uma sucursal da sua firma aviadora em Manaus. Segundo Reis (1953), já em 1906, período considerado pelo autor como de “grande movimentação do negócio gomífero” (p. 86), a J. C. Arana & Hermanos figurava juntamente com a J. G. Araújo o conjunto de empresas que lucravam com os trabalhos forçados impostos aos indígenas e não indígenas. Arana e sua família ficaram conhecidos pelas atrocidades que cometeram contra povos indígenas no Rio Putumayo, Colômbia.

O comércio e a relação de patronagem local faz parte do sistema de aviamento, ou seja, o adiantamento de mercadorias e instrumentos de trabalho à crédito pelo patrão para o freguês, que tinha obrigação de restituir a dívida com sua produção. Este sistema se desenvolveu desde o período colonial e se expandiu durante o auge da exploração da borracha. Sua imagem foi marcada pelo “terror do barracão e as relações de exploração e maus-tratos dos trabalhadores que se embrenhavam na floresta” (MARIN, 2005, p. 46). Esta relação de dominação é central no funcionamento da rede

comercial da Amazônia. Sua principal característica, conforme alguns interlocutores, é a privação da mobilidade.

“Naquele tempo as pessoas trabalhavam de graça... diariamente como escravos. Elas não tinham nada”, afirmou Francisco Arantes, filho de Manuel, durante uma entrevista em Fonte Boa. Durante sua infância, Francisco escutava seus pais narrarem as histórias sobre a administração dura que a família Cavalcanti, seringalistas de Fonte Boa, impunha a seus fregueses: “era mau, ele matava as freguesia que ficava devendo e não pagava a conta. Ele mandava matar e matavam. A gente via as sepultura na mata. Era só aquele monte assim de terra. Diz que era assim, ele era mau, esse Cavalcanti”.

No caso da região do Rio Jutai e seus afluentes, como o Rio Biá, as disputas também eram constantes, mas o costume de “fechar os rios”, e impedir o livre trânsito, era uma estratégia de captura e prisão das pessoas. No sistema de aviamento era imprescindível a operacionalização dos fechamentos de rios, este procedimento representava a desmobilização da força de trabalho através do controle da mobilidade. A mobilidade também era fundamental em locais onde os recursos naturais são dispersos e de difícil acesso e para a reprodução das localidades, das estratégias de reprodução social dos grupos domésticos, bem como do fortalecimento das relações de vizinhança.

Na região estudada, em alguns casos as roças não estavam localizadas próximas aos lagos, às estradas de seringa, castanhais e aos locais de moradia. Por isso, a mobilidade espacial é fundamental para a reprodução dos grupos sociais, por isso os padrões operavam fundamentalmente através do controle de mobilidade. A prática do fechamento de rios é comum ainda hoje, tanto entre supostos proprietários de lagos quanto entre os comunitários e indígenas. Atualmente são utilizadas cordas amarradas nas margens dos rios, de um lado a outro. Fechar o rio ou igarapé com cordas amarradas de

uma margem a outra, num território alagadiço como a várzea e o igapó na Amazônia, equivale a fincar cercas e proteger uma propriedade privada, tomada à força.

Tastevin (2008c) registrou que a chegada dos seringueiros “afugentou os indígenas para longe das orlas dos grandes rios, afluentes do Solimões” (p.101) e, como consequência, eles não tiveram mais acesso a variedade abundante de fauna para sua alimentação. Além disso, as casas comunais foram “empurradas para o interior da floresta virgem, a cinco ou seis horas de caminhada a partir das margens do rio, às vezes mais. Tal êxodo se deve à antipatia pelos ‘seringueiros’, com os quais os índios têm o mínimo de relações” (p. 102). Em outro artigo, Tastevin (2008b), relata o processo de expulsão dos indígenas Mura da região do Amanã também a partir da chegada dos estrangeiros em busca por seringueiras e castanheiras. Eles se estabeleceram em diversas regiões nos afluentes do Solimões e passaram por um processo de espoliação de suas terras, cujo registro feito pelo autor os colocava numa posição de vulnerabilidade, já que “eles continuam sem cultivar e só têm para se proteger as choupanas muito miseráveis onde às vezes passam a noite”. Apesar do destino fatalista atribuído por Tastevin aos Mura, eles ainda resistem nos rios Solimões, Amazonas e Madeira.

Segundo relatos dos Cocama e registros no Arquivo J. G. Araújo<sup>12</sup>, a região do Rio Jutai foi dominada pela família Affonso, de 1935 a 1960, e somente com a derrota de Álvaro Botelho Maia para governo do estado do Amazonas e a vitória de Plínio Ramos Coelho, foi possível um rearranjo político e “abertura” do rio Jutai, a qual alguns atores sociais se referem nos documentos como a “libertação do Jutai”. Esta abertura significou o fim do “Império de Terror”<sup>13</sup> dos Affonso e

12 O fundo da empresa J. G. Araújo foi doado ao Museu Amazônico em 1989. Mais informações, ver: <http://www.museuamazonico.ufam.edu.br/index.php/historia-e-documentacao>.

13 Termo utilizado por segmentos da Igreja e em relatos sobre o período de hegemonia da família Affonso no Jutai.

a possibilidade de livre trânsito pelos rios, proporcionando o acesso a outros comerciantes regatões. A abertura dos rios, em si, não significou a liberdade para os indígenas e não indígenas, mas sim o fortalecimento de uma modalidade de exploração que já existia: a continuidade da relação de patronagem, na qual os regatões compravam a produção da população dos interiores e vendiam mercadorias a preços muito elevados.

Foi possível observar até agora que o território de Fonte Boa foi construído a partir da violência e da disputa pela exploração de recursos naturais. Tal configuração violenta pode ser narrada a partir da história da relação entre a família Affonso e seus fregueses. Em 1935, os Affonso assumiram o comando total de Fonte Boa. Fabiano Affonso, irmão de Benjamin, é eleito prefeito de Fonte Boa e suas casas comerciais foram distribuídas em pontos estratégicos do Rio Solimões, a fim de controlar a entrada e a saída tanto de pessoas quanto de mercadorias e produtos da floresta.

Esse controle total do território foi efetivado com o assassinato de Manoel Nunes da Silva, principal adversário político dos Affonso naquele período. Segundo relatos e uma matéria publicada no *Jornal do Brasil*, Fabiano e Benjamin foram os “autores intelectuais” deste feito. O coronel Nunes foi atingido por quatro tiros executados por capangas em 06 de janeiro de 1937<sup>14</sup>. Benjamin e Fabiano foram levados para o Rio de Janeiro para serem julgados e presos, apensar da intervenção de aliados políticos que tentaram interceder por eles junto ao governador do Amazonas, Álvaro Botelho Maia. No mesmo ano, Fabiano voltou a assumir seus negócios na Foz do Jutahy.

A localidade Porto Nunes (abaixo da Foz do Jutai), administrada por Manoel Nunes, foi adquirida pelos Affonso por meio da pressão exercida contra a viúva de Nunes. Tal localidade passou a se chamar Porto Affonso. Deste modo, a família Affonso tomou posse de todas

---

14 JORNAL DO BRASIL, 21/01/1937

as áreas de grande valor comercial, como lagos, áreas de terra-firme e seringais. Porto Affonso era “tipo uma cidadezinha, que tinha rua, tinha porto, tinha porto de avião pousar, comércio grande, duas casas só de loja. Era tudo só de um dono, do Benjamin Affonso”, descreve Ventura Arantes. O estabelecimento comercial dos Affonso nesta localidade, segundo Ventura:

era só de um andar, mas era dois galpão encostado no outro. Vendia tudo, estiva, roupa, fazenda, e quando a lancha dele ia pra viagem, pro Jutai e fazia embarque, ele saía carregado de mercadoria. Aí saía outro pro Auati-Paraná, outros aí na beirada mesmo. Ele tinha lancha pra todo lado. Naquele tempo, eles era também regatão da beirada, que chamavam, que andava comprando e vendendo. Vendia fiado, pagando em três viagem. Ele comprava produto do pessoal, farinha borracha, pirarucu. (Ventura Arantes, entrevista em 07/01/2013).

Conforme relatos e documentos<sup>15</sup>, dominaram os cursos de entrada e saída no trecho do Solimões equivalente à Foz do Mamoriá, Foz do Jutai e Santo Antônio do Iça. Deste modo, a família Affonso estabeleceu seu regime de trabalho forçado nos seringais e impedindo o trânsito dos nordestinos, indígenas e até mesmo de outros regatões que desejavam comercializar seus produtos naquela área. Segundo estimativa de alguns entrevistados, em Fonte Boa havia mais de duzentos seringais. A maioria pertencia a J. G. Araújo e era administrada localmente pelos Affonso. A casa aviadora de Manaus tinha a responsabilidade de pagar as despesas de transporte da borracha coletada.

Benjamin Affonso é lembrado como uma espécie de personificação do *coronel de barranco*, em Fonte Boa. Ventura Arantes contribuiu para este trabalho com uma descrição singular da categoria *coronel de barranco*:

---

15 Conforme correspondência comercial entre os Affonso e J. G. Araújo. Fonte: Museu Amazônico - Arquivo J. G. Araújo.

O Benjamin Affonso era coronel de barranco tomando conta do Jutai tudo (...). Coronel de barranco é aquele que fazia o Barracão na beira do rio e aí privava, não deixava mais ninguém entrar. Só era ele mesmo. Aí o freguês que quisesse cortar seringa ele levava pra dentro, aí quando queriam vim voltar ele não deixava. Tinha guarda que privava tudo, pegava eles, deixava lá e quando chegava a lancha mandava de volta. Aquilo lá era uma prisão danada pra eles. Ele matou muita gente. (...) O pessoal Jutai é que era assim na privação. Eles privavam tudo. Ele pegou o Jutai quase tudo. Tinha o barracão dele, tinha os guarda dele que ficava lá. Aí quando o pessoal vinha querer viajar pra vim pra fora, pro Solimões, diz que pegava e prendia tudinho. Quando a lancha chegava mandava de volta. Ele descumpria muito. Ele não sabia se pagava conta, não sabia se tirava saldo de alguma coisa dos produtos. Ai não sabia de nada, quando o barco chegava lá no alto já não levava mais nada. Negócio de leite, açúcar, café. Por isso que eles queria vim embora. Ele prendia e levava pra trás de novo. Sei que sofreram muito.

Ventura descreveu ainda algumas estratégias de dominação do território e de controle da população, tanto de famílias indígenas quanto de não indígenas. Essas famílias viviam nos seringais eram impedidas de se deslocarem, pois se viam presas pelas dívidas contraídas ao entrarem nesse trabalho, além do controle do território e dos corpos. Ao perguntar como os Affonso se apossavam das terras, Ventura respondeu:

O Benjamin comandava lá, que nem um prefeito, era Fonte Boa e Jutai e aí onde ele morava tinha até uma boia de avião, que pousava lá. Era uma cidadezinha, Porto Affonso. (...) O Benjamin Affonso que pegou tudo aonde tinha as coisas de valor, assim, lago, terra-firme, saía abarcando tudo. Ele pegava, fazia casa e saía proibindo tudo naquela área que ele queria. No Auati-Paraná ele pegou Barreirinha, depois da Barreirinha, o Buiuçuzinho, Anarucu, Mari-mari. E teve um lugar, que eu não me lembro o nome, que ele teve perseguindo o dono pra matar. Ele perseguiu pra matar e mandou os capanga dele matar o cara. Aí entravam no igarapé e acompanhando estrada de castanhal. Ele queria

comprar e o outro disse que não vendia e aí ele perseguiu pra matar. E aí mandou os capanga escorar ele na estrada dele de castanha, porque ele quebrava castanha. Quando ele vinha voltando com o paneiro na costa, aí atiraram. Atiraram e ele caiu. Ele caiu e não se mexeu mais. E de espingarda na mão. Aí o cara disse: “pronto, já matei, umbora olhá”. Quando eles foram olhar, ele atirou. Aí correram, quando viram que ele tava armado. Ele tinha acertado no ombro. Aí os cara correram adoidado, embora assim, por dentro do mato. Passaram não sei quantos dia e foram sair já pro Japurá. (...) E assim ele foi levando a vida dele, proibindo no Anarucu, no Buiuçuzinho. (Ventura Arantes, entrevista em 07/01/2013)

Uma das estratégias de manutenção deste sistema era a cobranças por meio da ação violenta. Ele enviava seus funcionários para “fechar a boca do rio”, bloqueando diversos trechos dos rios sob seu domínio para manter o controle de entrada e saída de mercadorias e da população. Saquear áreas indígenas, assassinar quem fizesse resistência e tomar para si os seringais eram outros modos de controlar o território. Por isso, o alcance econômico e político-partidário era necessário para a oficialização das conquistas. Isto significava que a aquisição de seringais, castanhais e lagos eram oficializados em registros de cartório, união por casamentos, expulsão e assassinato de pequenos patrões de colocações distantes ou acordos políticos.

Em um levantamento<sup>16</sup> realizado no início da década de oitenta, a equipe da Prelazia de Tefé constatou que o período de maior produção de borracha no Jutai foi equivalente ao de maior escravidão e crueldade.

---

16 Pesquisa feita pelos padres Teodoro e Dionísio, financiada pela Operação Anchieta - OPAN, sobre os indígenas do rio Jutai e sua relação com os seringueiros remanescentes dos seringais deste mesmo rio. Do material coletado foi originado um relatório sobre a situação dos indígenas e seringueiros e a brochura “O Clamor dos Seringueiros”, organizado pelos dois padres a partir de depoimentos e pesquisa documental. Pode consultar esse material no Arquivo da Prelazia de Tefé, que atualmente está localizado no térreo do prédio da Radio Educação Rural de Tefé.

Aqui nesse rio matavam gente por brincadeira. A gente só ouvia a notícia. Mataram, por exemplo, o tio desse menino Zé Maria. Mataram tudinho. Morreu muita gente. Quando o Benjamin Affonso foi pra Manaus deixou o Idelbrando tomando de conta. Ele achou que era pouca borracha. Aí mandô vir soldados de Manaus. Esses soldado dele vieram subindo o rio, dando pancada, cobrando 60Kg de borracha de arrendo. Quem não tivesse era pra dá sessenta borrachada. Vieram subindo. Vinham tomando tudo. Encostavam o motor e saltavam pra terra. O pobre ia lá e lá ficava preso. Aí davam borrachada. Os que não recebiam borrachada jogavam lá no porão. Quando acabavam reparavam a mala, rebentavam tudo. Aí soltavam aquela pessoa tocando um empurrão no peito, fazendo o coitado caí na água ou em cima de algum toco.

Na volta vieram tomando tudo e querendo dá pancada em todo mundo. Vinham atraís das mulhé dos outro. Aí foi que eles encontraram gente esperando por eles. Foram chegando e fazendo atacação: “Cadê esses filhos dumas égua, bandidos, sem vergonha? Agora cadê a mulher dele? Nós vamo é pegá ela e se serví dela, e quando ele chegá damo uma pisa neles”. (Relato de J.T.R., registrado por Dionísio e Teodoro em 1981).

Morte, castigos físicos, “servir-se da mulher do outro” (neste caso, o corpo feminino se constitui também como um território a ser conquistado) eram métodos de coação constantes nos seringais do Jutai, ambientes predominantemente masculinos. De modo mais extremo, a experiência de violência no Putumayo apresentada por Taussig (1993), semelhante à relatada pelos interlocutores e coletadas em documentos, traz à tona as histórias e narrativas sobre a região, acionadas com imagens da selvageria: “o terror e as torturas que elas [histórias] projetavam espelhavam o horror à selvageria que os seringalistas e os empregados temiam e inventavam” (p. 139).

Certas ações violentas, conforme Blok (2001), envolvem transições importantes, como, por exemplo, o cruzamento entre a vida e a morte. E essas “precauções violentas”, como no caso de castigos, servem para evitar a desordem: a poluição de uma relação que deve



seguir o curso do dominador-dominado. O mau comportamento do freguês – indígena ou não indígena – implica na necessidade do ritual violento do castigo segundo a lógica do patrão, *coronel de barranco*. O freguês não era apenas preso pelo patrão, segundo os relatos dos Cocama, mas também era submetido a castigos e torturas quando o autoritarismo do patrão era questionado ou rompido. Costumava-se utilizar das torturas conhecidas como espicho e o açoite de parede. O espicho consistia no ato de amarrar o freguês de cabeça para baixo durante alguns minutos sob o sol. O açoite de parede consistia em surras, golpes ou “lapadas” que o freguês recebia de dois carrascos que se posicionavam “de um lado e de outro”, enquanto o freguês ficava no meio.

Wolff (1999) observa que as relações sociais nos seringais que estudou no Acre eram atravessadas pela violência em seus mais diversos níveis. Para a autora,

A violência marcava a autoridade, o controle, mas também a resistência e a revolta, e assumia o papel de uma linguagem, com a qual muitas coisas eram ditas, e que não se diziam de outra maneira. Ela era a linguagem utilizada entre patrão e seringueiro, entre patrão e “regatão” (comerciante ambulante), entre homens e mulheres, adultos e crianças, e aconteciam também horizontalmente (WOLFF, 1999, p. 195).

Esse “terror” foi disseminado pela Amazônia em diversas dimensões e temporalidades. Em relatório de viagem à Foz do Jutáí e ao Rio Biá, produzido por integrantes da Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé, CIMI e OPAN, em 1987, é possível perceber ainda na década de 1980 os desdobramentos da relação de patronagem e violação dos direitos indígenas. Neste relatório é possível perceber outro momento da influência da Igreja Católica no rearranjo territorial local. Neste período, os povos indígenas atendidos pela Prelazia de Tefé estavam localizados no Rio Solimões e afluentes, com uma

população calculada em 3.865, dentre eles: Cocama, Tikuna, Miranha, Cambeba, Mayoruna, Kanamari, Katukina, Deni, Maku.

A preocupação da Igreja, com a “formação para a transformação” do “homem sofrido”, dos seringais, em sujeitos de direitos e produtor da sua condição social, nem sempre foi absorvida por todas as pessoas que se encaixavam nessa categoria de sofrimento, do ponto de vista dos educadores do MEB.

Uma das estratégias desses ativistas era tentar reunir o povo em comunidade e tentar acabar com uma organização territorial tradicional, na qual as pessoas residiam em diversas localidades distantes e não pareciam se organizar em unidade. Durante o percurso da viagem, por exemplo, a equipe da Prelazia aportou na comunidade Marawa e aproveitou para reforçar “a importância da formação daquela comunidade, pois é uma experiência nova para as famílias dali. Anteriormente eles viviam separados, cada qual em um canto” (PASTORAL INDIGENISTA DA PRELAZIA DE TEFÉ/CIMI/OPAN, 1987, Fls. 2). Já na comunidade seguinte, a Bordalé, as educadoras da Prelazia insistiram na ideia de “mostrar as vantagens das famílias se fixarem num só lugar, pois os mesmos tem o costume de passarem o verão num lugar e o inverno no outro” (PASTORAL INDIGENISTA DA PRELAZIA DE TEFÉ/CIMI/OPAN, 1987, Fls. 2). Essa mudança de comportamento com relação aos usos territoriais exigia deslocamentos. O deslocamento desta vez representava, para os integrantes da Igreja Católica, o desenvolvimento de um sentimento de esperança, desprendimento e libertação do opressor.

Durante esta viagem, a equipe coordenada por mulheres, Sandra Mara Schmidt e Viviani Guimarães Rezende, percebeu que ainda na década de 1980 as experiências de exploração do trabalho e violação dos direitos dos indígenas ainda eram frequentes e tinham o respaldo de instituições estatais que deveriam garantir os direitos dos indígenas. Já no Rio Biá, aldeia do Matrinchão, elas demonstraram

surpresa ao se deparar com a chegada de não indígenas com intenção de negociar madeira com os indígenas:

Mais tarde, apareceu o ‘velho’ Lucídio – comerciante do Biá. Queria saber se podia levar as madeiras que havia derrubado e se continuaria fazendo comércio com os índios. Procuramos explicar que era ilegal extrair madeira de terras indígenas e como tinha sido o Colombiano [indígena Katukina] que o convidara para tirar madeira, chamamos o grupo para decidirem sobre a saída da madeira. Resolveram que o Lucídio poderia levá-la. Foi uma ingenuidade nossa pensar que poderiam decidir o contrário, pois a presença do ‘patrão’ é muito forte entre os índios e sabendo disso, o Lucídio jogou muito bem. (PASTORAL INDIGENISTA DA PRELAZIA DE TEFÉ/CIMI/OPAN. Relatório de viagem à Foz do Jutai e Rio Biá, Maio de 1987, Fls. 4).

A equipe ouviu os indígenas e não indígenas nas reuniões e dentre as principais demandas estavam relacionadas às condições de saúde e a exploração das terras indígenas pelos “brancos”. O levantamento dos comerciantes que ainda ocupavam o Rio Biá na década de 1980 foi uma exigência de alguns indígenas e não indígenas no sentido de registrar a presença de patrões e a dificuldade em quebrar essa relação desigual, apesar das estratégias de resistência:

1. Abraão Soares, de Tefé: viaja pelo rio no período da extração da madeira e na desova dos bichos de casco;
2. Délio Mafra, de Tefé: viaja pelo Biá durante todo o ano. Compra madeira, mas o comércio maior se dá através da borracha e da sorva;
3. Fernandes e Teo, da Foz do Jutai: extraem madeira e bicho de casco, do rio Biá;
4. Julio e Dário Peruano, de Fonte Boa: desde 1986, tentam tomar o igarapé do Matrinchão para exploração pesqueira de bichos de casco. Pretendem colocar 15 brancos, no igarapé, para tal empreendimento;
5. Lucidio Martins, da Foz do Jutai: passa o inverno e verão

viajando pelo Biá. Compra madeira, borracha e sorva dos Katukina e também explora – junto com seu filho – tais recursos naturais;

6. Pedro Gonçalves (Cachorro), da Foz do Jutai: viaja somente no período de extração da madeira. Em 1987, tinha sob seu comando 30 brancos, para derrubar madeira. Compra pouca madeira dos índios;

7. Sebastião Correia, de Fonte Boa: comercia somente madeira. Em 87, levou madeira dos Katukina do Igaliana e não pagou;

9. Dona Odete, da Foz do Jutai: mora no igarapé Igaliana e explora dos Katukina do mesmo igarapé. (PASTORAL INDIGENISTA DA PRELAZIA DE TEFÉ/CIMI/OPAN. Relatório de Viagem à Foz do Jutai e Rio Biá, 1987, anexo 3)

As narrativas coletadas na década de 1980, por representantes da Prelazia de Tefé, bem como os depoimentos dos participantes da minha pesquisa a respeito das experiências de sofrimento dos indígenas e não indígenas que trabalhavam na empresa seringalista, demonstram também outro aspecto dessa relação: o caráter da resistência. Ter sobrevivido a diversos maus-tratos, marca do estilo de vida no seringal, se constitui como o enfrentamento cotidiano pelas mais diversas estratégias.

### **ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS**

É possível imaginar incontáveis casos de atrocidades ocorridas na Amazônia e a possibilidade de esquecimento ou apagamento de situações tão violentas? Uma noção fundamental que tentei mostrar nesse texto é a tarefa de civilizar uma região considerada inóspita e habitada por tipos que não correspondiam ao modelo de Nação brasileira. A patronagem, disseram alguns dos interlocutores da pesquisa, ocorre até hoje. Não há apenas resquícios e reedições deste tipo de relação no contexto atual, mas reelaborações mais sofisticadas

deste tipo de tentativa de dominação. Durante a pesquisa observei que o modo como os indígenas são tratados atualmente é decorrente da relação de patronagem e de seus efeitos. Histórias de violência e dominação de territórios e corpos caracterizaram o processo de formação social e regional do município de Fonte Boa, assim como de muitos municípios do Estado do Amazonas, marcados pela relação de patronagem e pela disputa da hegemonia econômica e política.

Pode ser que toda essa violência combinada à ideia do “potencial transformador do terror”, do qual trata Michael Taussig (1993), seja uma chave analítica possível. Para o autor, é através de uma experiência de aproximação da morte que pode surgir o “sentimento mais vívido da vida; através do medo poderá acontecer não apenas um crescimento de autoconsciência, mas igualmente a fragmentação e então a perda de autoconformismo perante a autoridade” (p. 29). Outra questão que também tive intenção de levantar neste trabalho são os modos de resistência à violência e as estratégias dos indígenas e não indígenas frente aos deslocamentos forçados na história da Amazônia.

Por se tratar de uma região onde, atualmente, há recorrência de conflitos sociais oriundos dos usos dos recursos naturais, observei em diversos momentos que fazem essa configuração social faz parte de um histórico violento contra os povos indígenas possui uma história pregressa. Nesse sentido, uma das questões norteadoras durante a pesquisa, seja no acompanhamento dos indígenas, entrevistas ou nos arquivos que consultei, foi “como se materializa essa violência contra os povos indígenas na região estudada?”. A princípio observei que essa materialização se manifestava por meio do controle territorial estatal e o modo como se marca a posse da terra e dos recursos naturais ao longo dos anos. E, como consequência, por meio também do controle das populações, caracterizando-se por meio do deslocamento compulsório de indígenas. Conforme foram criadas as leis, como estratégias estatais, este o controle foi se refinando e sofisticando e

compondo um conjunto de regras para a permanência nos locais onde se concentram grande riqueza natural.

## REFERÊNCIAS

- AMAZONAS, Lourenço da Silva Araújo e. *Diccionario topographico, historico, descriptivo da Comarca do Alto Amazonas*. Recife: Typographia Comercial de Meira Henriques, 1852.
- ALMEIDA, Mauro W. B. de. Redescobrimdo a família rural. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 1, 1986, p. 66-83.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas- identidade e culturas nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 2003.
- BATISTA, Djalma. *O complexo da Amazônia: análise do processo de desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Conquista, 1976.
- BELTRÃO, Jane F.; LOPES, Rhuan Carlos dos S. Diásporas, homogeneidade e pertenças entre os Tembé Tenetehara de Santa Maria. *Aceno. Revista de Antropologia do Centro-Oeste*. v. 1, n.1, 2014. Disponível em: <http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/1610>. Acesso em: 20 de janeiro de 2015.
- BLOK, Anton. *Honour and violence*. Cambridge: Polity Press, 2001.
- BROWN, C. Barrington. Relatórios sobre o Rio Jutahy. *Revista da Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, t. II, p. 81-89, 1886.
- CABRAL, Ana Suelly. *Contact-induced language change in the Western Amazon: the non-genetic origin of the Kokama language*. Tese (Doutorado). Pittsburg: University of Pittsburg, 1995.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas: Editora Unicamp, 1996.
- FABRE, Alain. *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos*, 2005. Disp.: <http://butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Alkusivu.html>.
- FAULHABER, Priscila. *O lagos dos espelhos: etnografia do saber sobre a fronteira em Tefé/Amazonas*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1998.
- \_\_\_\_\_. Introdução. In: FAULHABER, P.; MONSERRAT, R. (Org). *Tastevin e a etnologia indígena: coletânea de textos traduzidos em Tefé (AM)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008.

FREITAS, Marcos Antônio Braga de. *O povo Kokáma: um caso de reafirmação de identidade étnica*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Natureza e Cultura na Amazônia. Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2002.

GOW, Peter. Ex-Cocama: identidades em transformação na Amazônia Peruana. *Mana*. 9(1):57-79, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v9n1/a04v09n1.pdf>

HIGUCHI, M. I. G.; TOLEDO, R. F., RIBEIRO, M. N. L.; SILVA, K. *Vida Social da Resex do Auati-Paraná – Fonte Boa-Am*. Relatório Técnico, Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), Manaus, 2008.

IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. *Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá*. Brasília: Paralelo 15, 2010.

MARCOY, Paul. *Voyage à travers l'Amérique du Sud de l'Océan Pacifique à l'Océan Atlantique*. Illustré de 626 vues, types et paysages par E. Riou et accompagné de 20 cartes gravées sur les dessins de l'auteurs. Tome Deuxième. Paris: Libraire de L. Hachette, 1869.

MARIN, Rosa A. Aviamento. In: MOTTA, Márcia (org.). *Dicionário da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

NAVIA, G. *Conozcamos la Selva Amazonica*. Bogota: Fundacion Ed. Mazayaki, 1994.

NIMUENDAJU, Curt. *The Tukuna*. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1952. Disp. Em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju-1952-tukuna>.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. O caboclo e o brabo. Notas sobre duas modalidades de força-de-trabalho na expansão da fronteira Amazônica no século. In: SILVEIRA, E. (Org.). *Encontros com a civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. p. 101-140.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Regime tutelar e faccionalismo. Política e religião em uma reserva Ticuna*. Manaus: UEA Edições, 2015.

PANTOJA, Mariana Ciavatta. *Os Milton: cem anos de história nos seringais*. 2. ed. Rio Branco, AC: EDUFAC, 2008.

PETESCH, Nathalie. Los Cocama nacen en el Peru. Migraciones y problemas de identidad entre los Cocama del río Amazonas. *Anthropologica*, ano XXI, n. 21, p. 99-116, 2003. Disponível em: <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/764> . Acesso em: 15/02/2012.

RAMALHO, Ana Luiza Melgaço. *Construção da agrobiodiversidade kokama, comunidade São Gabriel, Alto Solimões, Amazonas*. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2008.

RAMOS, Alcida Rita. O Índio Hiper-real. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28, junho de 1995. Disp. em: [http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs\\_00\\_28/rbcs28\\_01.htm](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_28/rbcs28_01.htm) .

REIS, Arthur Cezar F. *O seringal e o seringueiro*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura. Serviço de Informação Agrícola, 1953.

RIBEIRO, Darcy; WISE, Mary Ruth. *Los grupos étnicos de la amazonía peruana. Comunidades y Culturas Peruanas*. Lima: Ministerio de Educación and Instituto Lingüístico de Verano, 1978. Disponível: [http://www.sil.org/americas/peru/show\\_work.asp?id=16424](http://www.sil.org/americas/peru/show_work.asp?id=16424) .

SANTOS, Roberto Araújo de Oliveira. *História econômica da Amazônia: 1800-1920*. São Paulo: T. A. Queiroz Editor Ltda., 1980. (Biblioteca Básica de Ciências Sociais, Série I – Estudos Brasileiros, v. 3.)

SANTOS, Rafael Barbi C. 'Direito': posse e maestria entre os Cocama da foz do Jutai/AM. In: *Anais da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia*, Natal, 2014. Disponível em: [http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402066796\\_ARQUIVO\\_Completo-PosseeMaestriaentreosCocamanaFozdoJutai.pdf](http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402066796_ARQUIVO_Completo-PosseeMaestriaentreosCocamanaFozdoJutai.pdf) .

SANTOS GRANERO, Fernando; BARCLAY, Frederica. *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto, 1850-2000*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Peru, 2002.

SILVA, Katiane. Muito além do conflito. Política, patronagem, ambientalismo e resistência indígena no Auati-Paraná, Alto Solimões, Amazonas. In: LACERDA, Paula (org). *Mobilização social na Amazônia: a 'luta' por justiça e por educação*. Rio de Janeiro: E-Papers, 2014.

SILVA, Katiane. *Parente é serpente. Ambientalismo, Conflitos Sociais e Uso de Recursos Naturais no Auati-Paraná, Amazonas*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/ Museu Nacional/PPGAS, 2015.

STOCKS, Anthony Wayne. *The invisible indians: a history and analysis of the relations of the Cocamilla indians of Loreto, Peru*. Tese de doutorado. University of Florida, 1978.

SOUZA, Antônio Klinger da S. *Comércio, acumulação e poder: a empresa J. G. Araújo & Cia LTDA em Boa Vista do Rio Branco*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2011.



TASTEVIN, Constant. A embocadura do Japurá e o Piorini. In: FAULHABER, Priscila e MONSERRAT, Ruth. (orgs.). *Tastevin e a etnografia indígena. Coletânea de traduções de textos produzidos em Tefé (AM)*. Séries Monografias. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008a, p.39-55.

TASTEVIN, Constant. A região do Solimões ou Médio-Amazonas. In: FAULHABER, Priscila e MONSERRAT, Ruth. (orgs.). *Tastevin e a etnografia indígena. Coletânea de traduções de textos produzidos em Tefé (AM)*. Séries Monografias. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008b, p.13-38.

TASTETIN, Constant. O maravilhoso desenvolvimento da agricultura, sempre “pré-colombiana” dos índios insubmissos da Amazônia brasileira. In: FAULHABER, Priscila e MONSERRAT, Ruth. (orgs.). *Tastevin e a etnografia indígena. Coletânea de traduções de textos produzidos em Tefé (AM)*. Séries Monografias. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008c, p.101-110.

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo. Paz e Terra: 1993.

TEIXEIRA, Carlos C. *Servidão humana na selva: o aviamento e o barracão nos seringais da Amazônia*. Manaus: editora Valer, EDUA, 2009.

TESSMAN, Günter. Cocama. In: *Los Indígenas Del Perú Nororiental: Investigaciones Fundamentales para un Estudio Sistemático de la Cultura*. Ediciones Abya-Yala, 1999.

URIBE MOSQUERA, Tomás. Caucho, explotación y guerra: configuración de las fronteras nacionales y explotación indígena en Amazonía. *Memoria y sociedad* 17, no. 34 (2013): 34-48.

VICTER, Rogerio S. *Carisma e rotina na sucessão de uma liderança religiosa: a participação dos índios Cocama na renovação da Irmandade da Santa Cruz*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ, 1992.

WASSERSTROM, Robert. “Yo fui vendida”: Reconsidering Peonage and Genocide in Western Amazonia. *Advances in Anthropology*, 7, 35-54. Disponível em: <https://doi.org/10.4236/aa.2017.72004>. Acesso em 12 de maio de 2017.

WOLFF, Cristina Scheibe. *Mulheres da floresta: uma história. Alto Juruá, Acre (1890-1945)*. São Paulo: Hucitec, 1999.

ZAMBRANO ESCOVAR, Marta. *Trabajadores, villanos y amantes: encuentros entre indígenas y españoles em la ciudad letrada*. Santa Fé de Bogotá (1550-1650). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e História, 2008.

## DOCUMENTOS:

ALMANAK LAEMMERT Administrativo, Mercantil e Industrial do Rio de Janeiro. Fonte Boa. Rio de Janeiro, 1931. Disponível em: <http://memoria.bn.br>.

Correspondência de Benjamin Affonso à J. G. Araújo. Foz do Matoriá, Fonte Boa, 25/04/1938. Arquivo da Prelazia de Tefé.

História do Rio Jutai. Manuscrito de Padre Theodorus Johannes Joseph van Zoggel. s/d. Arquivo da Prelazia de Tefé.

JORNAL CORREIO DO NORTE. Empresa Jutahy. Ano II, n. 417, Manaus, 21/04/1910. Disponível em: <http://memoria.bn.br>.

JORNAL DO BRASIL. Sangrentos acontecimentos desenrolados em Fonte Boa, Amazonas: como foi assassinado um comerciante e chefe político local – o criminoso foi também abatido a tiros. Ano XLVI, n.17, Rio de Janeiro, 21/01/1937. Disponível em: <http://memoria.bn.br>.

PASTORAL INDIGENISTA DA PRELAZIA DE TEFÉ/CIMI/OPAN. Relatório de viagem à Foz do Jutai e Rio Biá, Maio de 1987. Arquivo da Prelazia de Tefé.

PASTORAL INDIGENISTA DA PRELAZIA DE TEFÉ. Relatório, Tefé, 1992. Arquivo da Prelazia de Tefé.

