UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
FACULDADE DE LETRAS – FLET
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – PPGL

LUANA AGUIAR MOREIRA

O SORRISO DE ROSA MARIA: UMA ANÁLISE SOBRE A VIOLÊNCIA DE RAÇA E
GÊNERO EM *UM RIO SEM FIM*, DE VERENILDE SANTOS PEREIRA

MANAUS – AM

2025

LUANA AGUIAR MOREIRA

O SORRISO DE ROSA MARIA: UMA ANÁLISE SOBRE A VIOLÊNCIA DE RAÇA E
GÊNERO EM *UM RIO SEM FIM*, DE VERENILDE SANTOS PEREIRA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Amazonas como requisito para obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de concentração: Estudos Literários.

Orientadora: Profa. Dra. Nícia Petreceli Zucolo.

MANAUS – AM

2025

Ficha Catalográfica

Elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

- M838s Moreira, Luana Aguiar
O sorriso de Rosa Maria: uma análise sobre a violência de raça e gênero em Um rio sem fim, de Verenilde Santos Pereira / Luana Aguiar Moreira. - 2025.
80 f. ; 31 cm.
- Orientador(a): Nícia Petreceli Zucolo.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Letras, Manaus, 2025.
1. violência de raça e gênero. 2. contracolonização. 3. interseccionalidade. 4. Um rio sem fim. I. Zucolo, Nícia Petreceli. II. Universidade Federal do Amazonas. Programa de Pós-Graduação em Letras. III. Título
-

**O SORRISO DE ROSA MARIA: UMA ANÁLISE SOBRE A VIOLÊNCIA DE
RAÇA E GÊNERO EM *UM RIO SEM FIM*, DE VERENILDE SANTOS
PEREIRA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Letras, da Faculdade de Letras, da Universidade Federal do Amazonas como requisito para obtenção do título de Mestre em Letras.

Aprovada em 7 de julho de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Nícia Petreceli Zucolo (PPGL/UFAM)

Profa. Dra. Flávia Melo da Cunha (PPGAS/UFAM)

Profa. Dra. Juliana Bevilacqua Maioli (PPGMEL/UNIR)

À Maria Assunção, Maria Rita, Maria Índia e Rosa Maria
e todas as meninas que elas representam.

A todas as Laura Dimas, corporeidades de resistência.

toda aquela que faz silêncio
guarda o intocável
assim permanecemos
tecendo a vida
como a fibra de um ornamento
uma língua de fumaça que só diz palavras de cura
afiando a lâmina pela terra em luta

nós mulheres infinitas

Sony Ferseck

AGRADECIMENTOS

Às mulheres que vieram antes de mim.

À minha mãe, Luciani, que me ensinou o que é força e resiliência e sempre apoiou minhas escolhas, por mais insanas que fossem.

Às minhas avós Ruth e Lina, *in memoriam*, que dedicaram suas vidas aos filhos/as e netos/as para que fosse possível eu, hoje, escrever esta dissertação.

À Verenilde Santos Pereira, pela sensibilidade que lhe fez escrever *Um rio sem fim*, por mais que o parto dessa escrita tenha sido doloroso.

À professora Nícia Petreceli Zucolo, pela orientação deste trabalho, pelo seu olhar atento, pelo cuidado e compreensão.

Às professoras Juliana Bevilacqua Maioli e Flávia Melo da Cunha, pelas contribuições valiosíssimas na qualificação.

Às professoras Adriana Aguiar, Priscila Vasques e, novamente, Nícia Zucolo, pelos ensinamentos durante as disciplinas do mestrado.

Aos meus irmãos, Thaís e Davi, por sempre estarem ao meu lado.

Aos meus queridos Anne Caroline, Monize Yasmin e Luan Cruz, por acreditarem em mim mais do que eu.

À Júlia Rocha, pelo compartilhamento durante o período do mestrado.

Às minhas gatas Arya e Selina, que tornaram as noites de leitura e escrita menos solitárias.

À Universidade Federal do Amazonas e ao Programa de Pós-graduação em Letras, pelo apoio administrativo.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas, pela bolsa.

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo analisar a violência de raça e gênero no romance *Um rio sem fim* (1998), de Verenilde Santos Pereira, escritora de origem afro-indígena do Amazonas. Partimos do pressuposto de que as violências – em suas dimensões físicas e simbólicas –, sofridas pelas personagens na obra, surgem, principalmente, através das relações de colonialidade e a intersecção de gênero e raça. Serão investigadas as relações de poder entre as personagens indígenas e não-indígenas no romance, bem como a indissociável intersecção entre raça e gênero, além de discutir, em primeira análise, como o romance de Verenilde Pereira constrói um discurso contracolonizador (Bispo dos Santos, 2023) a partir de sua gênese e como sua sensibilidade a respeito dos povos indígenas e dos processos colonizatórios são elaborados no romance. Serão analisadas, também, as relações de poder entre as personagens indígenas e os missionários, onde observaremos como algumas personagens que, mesmo em meio a um sistema necropolítico (Mbembe, 2016), ainda assim resistem na narrativa. Além disso, serão analisadas as violências sofridas pelas personagens femininas e como essas violências são produto, principalmente, de um racismo genderizado (Kilomba, 2019). Por fim, compreendemos que *Um rio sem fim* não apenas amplifica as vozes de sujeitos marginalizados e subalternizados, como as dos povos indígenas, afrodescendentes e povos da floresta, que ecoam como gritos inaudíveis em uma sociedade branca e ocidentalizada, mas também constitui-se como uma obra de resistência em meio a um cenário literário que, por muitos anos, invisibilizou a obra de Verenilde Pereira.

Palavras-chave: violência de raça e gênero; contracolonização; interseccionalidade; *Um rio sem fim*.

ABSTRACT

This Master thesis examines the gender and race violences in the novel *Um rio sem fim* (1998), by the Afro-indigenous, Amazonian author Verenilde Santos Pereira. Our premise is that the symbolic and physical aspects of violence inflicted upon the book's characters come primarily from colonial power structures and the intersectionality between race and gender. The power play between Indigenous and non-Indigenous characters is subjected to investigation, as much as the intricate link between race and gender. Additionally, there's a preliminary analysis of how the novel constructs a counter-colonial discourse (Bispo dos Santos, 2023) from its foundations and offers a nuanced perspective over Indigenous peoples and colonial processes through its narrative. The thesis also considers the power dynamics between Indigenous characters and missionaries, specially observing how some characters resist the necropolitical system imposed upon them (Mbembe, 2016). The same goes to the violences inflicted upon the female characters, deeply rooted in gendered racism (Kilomba, 2019). At last, we understand that *Um rio sem fim*, while amplifying the marginalized and oppressed voices of Afro-descent, Indigenous, and forest peoples – which echoes as silent screams through a white, Western society – also stands as a work of resistance against a literary canon that has long overlooked Pereira's work.

Keywords: race and gender violence; counter-colonization; intersectionality; *Um rio sem fim*.

SUMÁRIO

Travessia	9
Introdução	12
1 Nascente	19
1.1 Verenilde Pereira e <i>Um rio sem fim</i>	19
1.2 Contracolonização e a gênese do romance.....	23
1.3 Representação e representatividade.....	27
2 Leito	34
2.1 Dom Matias Lana e a <i>amorevolezza</i>	34
2.2 Almas e corpos doces.....	40
2.3 Resistências.....	48
3 Foz	54
3.1 O sorriso de Rosa Maria.....	54
3.2 Maria Assunção Augusta.....	65
Considerações finais	73
Referências	75

TRAVESSIA

Entrei em contato com *Um rio sem fim* pela primeira vez em 2020. Na ocasião, eu havia acabado de colar grau em Letras em Língua Portuguesa pela Universidade do Estado do Amazonas e sido aprovada, logo em seguida, no mestrado do Programa de Pós-graduação em Letras e Artes da mesma universidade. Meu orientador na época, professor Allison Leão, sugeriu-me a obra de Verenilde Santos Pereira para inserir no meu *corpus* de pesquisa que ainda estava em processo de reestruturação, e que, a princípio, tinha a pretensão de estudar o romance de autoria feminina no Amazonas. Dentro do programa, cheguei a ter duas aulas presenciais: a aula inaugural e outra aula de disciplina ministrada pelo professor Allison. Pois, em março de 2020, como é de conhecimento geral, foi decretado o isolamento social por conta da pandemia de coronavírus. Depois disso, o horror tomou conta. Ficamos meses paralisados olhando as notícias de mortes diárias. Nós, mestrandos, realizávamos encontros virtuais apenas para conversar e compartilhar os anseios que o momento causava. Alguns meses depois, o programa conseguiu voltar em modalidade virtual, da maneira que era possível, considerando o cenário de caos global.

Em 2021, como resultado de uma disciplina chamada Arte e Pós-modernidade, publiquei um artigo na *Revista Opiniões*, em coautoria com meu orientador, sobre *Um rio sem fim*, sob o título “Da nascente à foz: itinerário crítico para *Um rio sem fim* (1998), de Verenilde Santos Pereira”. Foi o primeiro artigo sobre a obra da Verenilde publicado em revista científica. Na época, o romance ainda não estava sendo amplamente comentado (o que só aconteceria em 2022, após a resenha de Rodrigo Simon para a *Folha de São Paulo*), mas eu e meu orientador já acreditávamos no potencial da obra.

No entanto, em meados de 2021, por conta da pandemia, diversos problemas interpessoais dentro e fora do mestrado, e da incompreensão da gravidade da minha saúde mental, entrei em um quadro relativamente grave de depressão. A depressão me deixou incapacitada de executar atividades básicas do dia a dia. Não é possível se dedicar a uma pesquisa acadêmica quando você luta todos os dias para conseguir se levantar da cama; quando o seu pior inimigo é a sua própria mente e o seu corpo, desestabilizado pelo adoecimento mental. Por isso, abandonei projetos pelo meio do caminho (eu fazia parte de um conselho editorial do programa, da comissão organizadora do seminário daquele ano, além de ser representante discente), larguei disciplinas pela metade e desisti do mestrado. Larguei também projetos pessoais (eu tinha um projeto editorial). E quase desisti da vida. Por conta disso,

precisei passar mais de um ano em intensivo tratamento ao lado da minha mãe e irmãos, com uso de medicamentos, após um diagnóstico apropriado, e aos cuidados de profissionais da saúde mental. Não preciso dizer que não foi fácil. Mas eu sei que eu não sou um caso isolado.

No final do ano de 2022, após cerca de um ano e meio em tratamento e inúmeros altos e baixos, ainda sem conseguir estudar, mas já consideravelmente estável, pensei na possibilidade de voltar ao mestrado. Pesquisei, sem grandes pretensões, os sites dos programas de pós-graduação disponíveis. Para minha surpresa, o processo seletivo da UFAM havia sido aberto naquela semana e, apesar do medo, decidi me inscrever. Para meu projeto de pesquisa, não consegui pensar em outra obra senão *Um rio sem fim*, que havia me acompanhado no primeiro mestrado incompleto, mas, agora, analisado sob uma nova ótica: a da violência. Fui aprovada com direito a bolsa pela FAPEAM e tive a honra de ser orientada pela professora Nícia Zucolo, que me acolheu.

Entre 2023 e 2024, durante o período do mestrado do Programa de Pós-graduação em Letras da UFAM, tive a oportunidade de dar aula sobre a obra da Verenilde no estágio docente, apresentar comunicações sobre minha pesquisa em diversos eventos, publicar artigo em revista e capítulo de livro e integrar o grupo de pesquisa “Relações de gênero, poder e violência em literatura”. Destaco, dentre os eventos, o “XII Seminário de Letras e Artes – Luto, melancolia e memória: reflexões e expressões em um mundo pandêmico”, ocorrido na Universidade do Estado do Amazonas, em Manaus, onde tive a oportunidade de conhecer pessoalmente a Verenilde Santos Pereira, que também assistiu a minha comunicação sobre seu romance. Apresentei, também, minha pesquisa no “XX Congresso da Associação de Professores de Italiano: transformações, hibridações e (re)definições em curso na língua, na literatura e na cultura italianas”, ocorrido na Universidade Federal da Bahia, em Salvador, momento em que comuniquei parte de minha pesquisa, que falava sobre as relações de poder entre os missionários italianos e indígenas em *Um rio sem fim*. Já no “Seminário Amazônia em Letras: literatura, saberes, resistências”, ocorrido na Universidade Federal do Amazonas, em Manaus, apresentei comunicação sobre as violências de gênero e raça sobre uma das personagens do romance.

No que diz respeito às publicações, publiquei, junto com minha orientadora, o artigo “Verenilde Pereira e suas Marias *versus* José de Alencar e a dócil escravidão de Iracema” (2023) na *Revista de Estudos de Literatura, Cultura e Alteridade – Igarapé*, e um capítulo de livro, em coautoria com o professor Allison Leão, sob o título “Violência, linguagem e alteridade em *Um rio sem fim*, de Verenilde Santos Pereira”, no livro *A memória, o luto e a melancolia na arte e*

na literatura (2024), organizado por Allison Leão e Karen Cordeiro, produto do XII Seminário de Letras e Artes anteriormente mencionado.

Uma travessia tortuosa, eu diria, me trouxe até aqui: apresentar uma pesquisa de mestrado sobre *Um rio sem fim*, de Verenilde Santos Pereira. Uma obra não apenas grandiosa no que diz respeito à sua qualidade estético-literária, mas necessária, considerando seu conteúdo, haja vista os tempos também tortuosos e sombrios em que vivemos no que diz respeito aos direitos dos povos indígenas e minorias de modo geral. Estudá-la pelo viés da violência da colonialidade é, também, um ato político ou, ao menos, uma contribuição aos estudos da literatura e da história dos povos indígenas. Mas, *Um rio sem fim*, para além de todas as suas qualidades enquanto obra literária, também se configura como uma espécie de retomada pessoal de um espaço que eu acreditei, por muito tempo, não ser o meu lugar. Mas mais do que compartilhar uma experiência individual e pessoal sobre o processo que me trouxe até este ponto, tenho intenção de apresentar uma perspectiva e uma tentativa de humanização da pesquisa. Do individual, vislumbra-se uma experiência universal, o compartilhado. Ou um compartilhamento, apropriando-me (com o perdão da palavra) das ideias de Antônio Bispo dos Santos. No lugar da troca, há o compartilhamento, que demanda não um objeto “de valor” ou o capital em seu lugar, mas gestos e afetos. Proponho, por fim, uma leitura – não a única e irrefutável – sobre a obra de Verenilde Santos Pereira, mas uma leitura que, ao menos, faça jus à memória de suas personagens. Enfim, travessia.

INTRODUÇÃO

“Quando completei dez anos, comecei a adestrar bois. Foi assim que aprendi que adestrar e colonizar são a mesma coisa”, disse Antônio Bispo dos Santos em *A terra dá, a terra quer* (2023, p. 11). O adestrador e o colonizador, figuras correlatas, desterritorializam o animal (humano e não-humano), arrancando suas identidades e cosmologias, apagando seus nomes – homogeneizando a diversidade multiétnica dos povos indígenas pela denominação “índio”, por exemplo – ao mesmo tempo em que impõem novos modos de vida, cultura, religião. A analogia feita pelo filósofo quilombola traduz não apenas o processo colonial empreendido a partir do século XVI com as viagens ultramarinas ao território que foi denominado de América, mas também a dinâmica persistente de dominação sobre os povos colonizados, a que o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005) chamou de colonialidade. Esse conceito, desenvolvido por Quijano entre as décadas de 1980 e 1990, refere-se à manutenção do colonialismo mesmo após o período de dominação colonial. Trata-se de uma manutenção contemporânea do poder europeu sobre os povos colonizados que insiste em explorar e subjugar territórios e corpos negros e indígenas. Walter D. Mignolo (2017), teórico do pensamento decolonial assim como Quijano, compreende que a colonialidade é necessariamente atrelada à ideia de modernidade, pois uma não existiria sem a outra, sendo aquele o lado mais escuro desta. No entanto, haveria uma alternativa para os corpos dissidentes, uma defesa a partir da apropriação das armas do inimigo, moldando-as em defesa, fato que nos coloca em questão a própria produção literária de Verenilde Santos Pereira, sobre a qual pretendemos apresentar neste pesquisa e aprofundaremos mais adiante.

Quando nos voltamos para a realidade dos povos indígenas no Brasil hoje, percebemos como ressonâncias da colonialidade, da ideia de progresso e modernidade permanecem ocupando um lugar central como precursores da violência contra essa população. Segundo os resultados do *Relatório de Violência contra os Povos Indígenas*, elaborado pelo Conselho Missionário Indigenista (Cimi), do ano de 2022, sobre a violência contra os povos indígenas em território brasileiro, apenas naquele ano foram registrados 1.334 casos de violência contra o patrimônio, 416 de violência contra a pessoa e 243 de violência por omissão do poder público. Segundo o mesmo relatório, entre 2019 e 2022 foram registrados 3.552 casos de mortalidade infantil, 535 suicídios e 795 assassinatos. Os dados do relatório de 2023 são igualmente alarmantes: 1.276 casos de violência contra o patrimônio, 411 de violência contra a pessoa, 344 de violência por omissão do poder público, além de, apenas naquele ano, 1.040 casos de

mortalidade infantil e 180 suicídios. Os dados do relatório indicam, obviamente, as violências notificadas oficialmente. Porém, sabemos que esses números, na realidade, podem ser ainda mais altos. Para além dos registros, sabemos que existem violências outras, subnotificadas, silenciadas, principalmente as violências contra as mulheres, omitidas muitas vezes pelo medo de uma represália por conta de seus agressores ou a vergonha e humilhação que a violência sexual desencadeia. Dessa forma, as violências contra esses povos são imensuráveis e vão muito além daquilo que está registrado.

Os dados dos relatórios indicam uma clara inabilidade do Estado em assegurar a esses sujeitos segurança e condições dignas de vida. Mas o Estado, na realidade, como bem afirma Rita Segato (2021, p. 95), é um dos braços da colonialidade, que “oferece com uma mão o que já roubou com a outra em seu percurso rumo à ordem colonial-moderna da cidadania individual”. Isto é, o Estado promulga leis de direitos aos povos indígenas para assegurar aquilo que ele mesmo, desde o primeiro contato, arrancou dos povos originários; pois os alarmantes dados são um mero reflexo de políticas de violência há muito instituídas no solo brasileiro. Se, no período colonial havia uma necessidade de subjugar os povos nativos para o trabalho escravizado – como, os ditos bandeirantes, “desbravadores” do território conquistado, conhecidos por “domarem” os indígenas avessos à civilização e capturá-los para mão de obra –, no século XX o problema passou a ser a disputa constante pela posse de terras, onde a presença do indígena em seu território ancestral continua sendo um “empecilho” ao progresso e à nação, já que é de interesse das grandes corporações e do agronegócio a exploração das terras por eles habitadas. Seja como for, os primeiros habitantes do território hoje conhecido como Brasil foram vítimas de um dos maiores genocídios da história. Estima-se que, antes da chegada dos colonizadores, existiam entre 1 milhão e 8,5 milhões de nativos na América do Sul. No entanto, cerca de 95% dessa população foi dizimada (Schwarcz, 2019).

Em 2018, a ONG britânica Global Witness classificou o Brasil como o país mais letal para ativistas e defensores da Terra e do meio ambiente. Dentre todos os países pesquisados – Colômbia, México, Peru, Brasil, Honduras, Filipinas, Congo e Nicarágua –, o Brasil registrou o maior número de assassinatos: 57 mortes, sendo 80% delas de pessoas defendendo terras na Amazônia. De acordo com a organização, “year after year, in a bitter struggle over land, more environmental and land defenders are killed in Brazil than anywhere else in the world”¹. Os anos subsequentes à pesquisa não mostraram melhores perspectivas para esse cenário. Em 2022,

¹ “Ano após ano, em uma luta amarga pela terra, mais defensores do meio ambiente e da terra são mortos no Brasil do que em qualquer outro lugar do mundo” (tradução nossa).

o assassinato do indigenista Bruno Pereira e do jornalista britânico Dom Phillips, no Vale do Javari, no Amazonas, além de inúmeros outros violentos casos, é mais um claro exemplo da ineficiência do Estado em fiscalizar e assegurar os povos tradicionais, além de, aparentemente, uma eterna convivência diante de tamanhas atrocidades.

Kabengele Munanga (2003, s/p) explica como nós, humanos, temos uma constante necessidade e aptidão cognitiva de classificação. Classificamos tudo: as espécies de animais e plantas, livros por ordem alfabética ou de preferência, filmes de acordo com seu gênero, roupas por cores e tamanhos, regiões geográficas mais ao sul ou mais ao norte, baseando-nos em critérios como diferença e semelhança. A lista seria infinita. No entanto, não classificamos apenas animais, objetos ou áreas intangíveis; também classificamos a nós mesmos, humanos, e a essa classificação, baseada em motivações diversas ao longo dos séculos, foi chamado de “raça”. Segundo o autor, o problema não está no ato de classificar em si, mas na hierarquização dessa classificação. Por um lado, “os conceitos e as classificações servem de ferramentas para operacionalizar o pensamento”, mas, por outro, a sua hierarquização abriu espaço para o racismo e a eugenia. Entrementes, o significado do que conhecemos hoje como “raça” passou por complexas reestruturações e alterações semânticas ao longo dos séculos pela sociedade. No século XVI, o termo “raça” (ou o que seria uma “raça pura”) foi transportado da Zoologia e Botânica, onde era utilizado para classificar espécies de animais e plantas, para endossar relações de dominação entre classes sociais (nobreza e plebe) na França. Nesse momento, diferenças morfo-biológicas ainda não eram critérios significativos para a classificação da humanidade. No entanto, as descobertas da Modernidade fizeram a sociedade europeia, branca e dominante, questionar o *outro* colonizado. Esse outro “descoberto” seria um semelhante?

Fato é que raça, assim como geração, local de origem, gênero e sexo, tornaram-se marcadores sociais da diferença, que se utilizam como justificativa para a discriminação, exclusão, silenciamento e violência contra pessoas pertencentes a grupos sociais marginalizados. Lilia Schwarcz, em *Sobre o autoritarismo brasileiro* (2019, p. 176), explica como esses marcadores funcionam “ainda mais traiçoeiramente quando interseccionados”. Jovens negros favelados possuem mais chance de morrerem pela ação da polícia do que jovens brancos; e mulheres negras e indígenas possuem mais chances de sofrerem abusos sexuais do que mulheres brancas de classe média, além de estarem condicionadas a receberem menores salários mesmo exercendo as mesmas funções. A historiadora apresenta uma variedade de pesquisas estatísticas que corroboram com a ideia de que, no Brasil, vive-se uma constante da violência oriunda de uma permanência da colonialidade sobre corpos subalternizados. No

período colonial, por exemplo, “mulheres indígenas e negras, além de serem consideradas produtoras de riqueza – eram utilizadas na agricultura, na casa-grande, nas cidades e na mineração –, serviam a seus proprietários como *instrumento de prazer e gozo*” (Schwarcz, 2019, p. 190, grifo nosso). Em um país em que, em média, a cada onze minutos uma mulher é estuprada² não é de se espantar que o corpo feminino, seja de crianças, adolescentes ou adultas, seja visto como mero objeto de desejo sexual, desvelando o que se chama de “cultura do estupro”. Cultura que, como muito bem pontua Françoise Vergès (2020), é fruto não de um algoz masculino específico e individual, mas como componente estruturante do patriarcado e do capitalismo, que corrobora com o estupro como arma de guerra e dominação – pois não existe colonialismo e guerra sem estupro.

Se a literatura não possui a capacidade de retirar seus personagens de suas realidades de subalternização, ao menos tem o poder de desvelar as violências por eles sofridas e traz à lume realidades por muitas vezes silenciadas por causarem desconforto aos olhos da sociedade conivente com a manutenção dessas violências. O que nos interessa nesta pesquisa é pensar como tais violências de raça e de gênero, interseccionadas, são representadas no romance *Um rio sem fim*, da escritora afro-indígena Verenilde Santos Pereira. Publicada em 1998, é uma obra que evidencia violências, relações e disputas de poder entre indígenas e não indígenas na região do Alto Rio Negro, no Amazonas, desvelando a permanência de uma colonialidade no século XX corroborada pelo Estado, que insiste na “pacificação” dos povos indígenas pelo interesse capital em seus territórios. Além disso, o romance protagoniza personagens femininas que sofrem, violentamente, por meio de um sistema patriarcal-capitalista-colonial, mas que, ainda assim, ensejam pelas suas liberdades, seja pela resistência à cultura e à língua do colonizador, seja pelo enfrentamento a seus algozes. A nosso ver, a obra de Verenilde Santos Pereira é representativa de uma colonialidade que incide sobre corpos racializados desde o período colonial e que permanece insistentemente na contemporaneidade, como observaremos nas análises subsequentes.

Tendo isso em perspectiva, esta dissertação tem como objetivo geral analisar a violência de raça e gênero no romance *Um rio sem fim* (1998), de Verenilde Santos Pereira. Nossas análises e citações baseiam-se na primeira versão da obra, a de 1998, a mesma da dissertação de mestrado da autora defendida em 1995. Partimos do pressuposto de que as violências – em

² Segundo dados do Anuário Brasileiro de Segurança Pública de 2015. Aqui, chamamos a atenção, novamente, para a subnotificação dos casos de violência contra a mulher. Segundo o Ministério da Saúde, uma mulher dá entrada no SUS a cada 4 minutos por causa de violência sexual, o que corresponderia a apenas 10% do total (Schwarcz, 2019).

suas dimensões físicas e simbólicas – sofridas pelas personagens na obra surgem, principalmente, a partir dos conflitos resultantes da intersecção entre as categorias raça e gênero e da permanência de uma colonialidade sobre seus corpos. Ademais, como objetivos específicos, pretendemos discutir e relacionar os conceitos de poder, violência e alteridade na literatura, bem como compreender como as noções de linguagem e alteridade influenciam a construção da narrativa de *Um rio sem fim*. Além disso, também pretendemos analisar as relações de poder entre as personagens indígenas e não indígenas no romance e, por fim, investigar a construção da violência no romance a partir de sua intersecção com raça e gênero.

Os capítulos da dissertação foram pensados como o percurso de um rio, através de sua nascente – o início de um corpo hídrico –, seu leito – a parte mais profunda do rio – e sua foz – a desembocadura das águas. A metáfora do rio, claro, não foi escolhida por acaso. É uma referência ao próprio título da obra em análise e às relações que as personagens constroem com o rio, ou as águas, de maneira geral, ao longo do romance. Pois, na narrativa, é por meio do rio que as quatro meninas são transportadas até Manaus, local de desembocadura de suas inevitáveis violências. É por meio desse mesmo rio que os imigrantes, missionários e agentes do Estado vão ao encontro das aldeias indígenas a fim de explorarem seus habitantes. Além disso, Lauriano Navarro, por exemplo, é um indígena que tem o “barulho de águas caindo em sua garganta” (Pereira, 1998, p. 7), e a juíza que prendera Maria Assunção “apontava, com unhas longuíssimas e vermelhas, as águas vorazes daquele rio” como indicação para que os indígenas se suicidassem (Pereira, 1998, p. 15).

Mas a justificativa menos óbvia diz respeito à linguagem literária e à própria construção alinear da narrativa, com movimentos de vai e vem, uma história que simula o próprio fluxo das águas com imagens que emergem e submergem para os leitores, além da relação mítica e milenar que as águas apresentam para diversos povos indígenas. As águas de um rio são indomáveis e, ao mesmo tempo, assustadoras, pois não possuem seus limites definidos. Por essa razão, desde a Antiguidade, essa metáfora do rio, esse percurso que flui e aflui, tem sido referência para explicar diversas ideias filosóficas, como a famosa máxima “ninguém pode entrar duas vezes no mesmo rio” (pois nós não somos os mesmos, nem mesmo as águas do rio), do filósofo pré-socrático Heráclito de Éfeso, mas também, na cultura indígena, os povos originários carregam uma relação mítica com as águas, principalmente quando falamos dos rios amazônicos, conhecidos por suas grandiosas dimensões e profundidades e, por isso mesmo, protagonistas de diversas narrativas cosmogônicas. Como explana Ailton Krenak em *Ideias para adiar o fim do mundo* (2020), para a cosmovisão indígena, a Terra e nós, seres humanos,

não somos seres apartados, pois tudo é natureza. As árvores, os animais (humanos e não-humanos), assim como as montanhas e os rios, são um só. Todos fazem parte do mesmo cosmos. No ensaio de abertura de outra obra, *Futuro ancestral*, Ailton Krenak faz saudações aos rios, esses seres que existem antes mesmo da existência humana e que sugerem, de acordo com o autor, que, “se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui” (Krenak, 2022, p. 11). O pensador indígena também fala sobre sua experiência de conexão com a natureza já na infância, como uma potência de se perceber como pertencente a um todo, “me entender como uma extensão de tudo, e ter essa experiência do sujeito coletivo. Trata-se de sentir a vida nos outros seres, numa árvore, numa montanha, num peixe, num pássaro, e se implicar” (Krenak, 2022, p. 102-103). Segundo Glicéria Tupinambá, no ensaio “O território sonha”, publicado em *Terra: antologia afro-indígena*, afirma que “a terra sonha. O rio dorme. [...] De longe percebemos que o rio está dormindo pelo barulho do rio ressonando” (Tupinambá, 2023, p. 188). Isto é, os rios e os humanos, por serem seres semelhantes, compartilham as mesmas habilidades, como dormir e sonhar, e podem ser interpretados como apenas um fluxo, o que nos leva a analisar o romance de Verenilde Pereira como sendo esse fluxo contínuo, na forma de um rio-personagem e condutor dessa narrativa. A relação de referências que abordam o tema da relação dos povos indígenas com a natureza é infinita e proporia uma tese por si só. Por isso, a inevitabilidade de conduzirmos a pesquisa sem levarmos em conta essas peculiaridades da obra.

Nesse sentido, no capítulo 1, “Nascente”, apresentaremos a gênese do romance *Um rio sem fim*, quando a autora decide por escrevê-lo como sua dissertação de mestrado em Comunicação na Universidade de Brasília em 1995 e quais motivações a levaram a essa empreitada, haja vista a experiência da autora como ativista dos direitos indígenas e sua experiência enquanto mulher de origem afro-indígena. Ademais, discutiremos algumas questões a respeito de alteridade e representação na literatura, principalmente no que diz respeito à literatura oral e escrita por autores/as indígenas, sempre utilizando-nos do romance de Verenilde Pereira como parâmetro. Observaremos, dessa forma, como o romance de Verenilde Pereira constrói um discurso contracolonizador (Bispo dos Santos, 2023) a partir de sua subversão ao discurso acadêmico e sua sensibilidade a respeito dos povos indígenas e dos processos colonizatórios presentes na obra.

Em sequência, no capítulo 2, nomeado “Leito”, abordaremos as relações de poder entre as personagens indígenas e não-indígenas em *Um rio sem fim*, sobretudo os missionários salesianos, dando enfoque à personagem Dom Matias Lana, bispo líder da missão (principal

representação e personificação da figura do colonizador na narrativa) e ao conceito de *amorevolezza*, próprio da pedagogia salesiana de Dom Bosco, e como esse conceito pode ser interpretado como instrumento de poder e colonizador sobre as personagens indígenas no internato da missão. Observaremos, ainda, algumas personagens femininas que, em meio a um sistema necropolítico (Mbembe, 2016), ainda assim resistem na narrativa.

Por fim, no capítulo 3, “Foz”, a desembocadura das águas, analisaremos as violências sofridas pelas personagens femininas no romance, com foco nas meninas Rosa Maria e Maria Assunção Augusta, a partir do momento em que saem da aldeia indígena e se direcionam à cidade de Manaus, um *não-lugar* (Moraes, 2021), espaço que coaduna as violências produzidas, principalmente, a partir de um racismo genderizado (Kilomba, 2019). Nesse momento, observaremos como a intersecção entre as categorias raça e gênero, indissociáveis, são fundamentais para compreendermos a trajetória das personagens femininas em *Um rio sem fim*.

CAPÍTULO 1 – NASCENTE

É mentira o que o missionário disse de nós.
(Pereira, 1998, p. 7)

1.1 Verenilde Pereira e *Um rio sem fim*

Verenilde Santos Pereira nasceu em 1956 em Manaus, no Amazonas, e passou sua infância em uma pequena casa na capital amazonense. Por ser filha de mãe negra com pai indígena Sataré-Mawé, sofria com o choque interétnico entre seus pais. Ele, alcóolatra e violento, que batia na esposa; ela, que rebatia com as mais diversas violências racistas contra o indígena. A autora conta, em entrevistas diversas, como a sua habilidade com as palavras, desde a infância, mudou o curso de seu destino. Ao escrever *amplexo*, no lugar de *abraço*, escrita em uma redação, Verenilde Pereira chamou a atenção dos professores do Colégio Nossa Senhora Auxiliadora: “Para as freiras, naquele colégio de elite, foi uma descoberta. Uma menina suja, piolhenta, saber coordenar umas frases, e ainda mais escrever *amplexo* com ‘x’ e tudo”³, garantindo sua educação naquela escola até 1974, quando passou no vestibular para jornalismo na Universidade Federal do Amazonas (Moraes, 2022).

Na universidade, a vivência jornalística levou Verenilde Pereira a adentrar nos movimentos indigenistas, e iniciou sua militância a fim de retirar as terras indígenas das mãos dos grandes latifundiários e grileiros. Fez parte, por exemplo, da Operação Anchieta (OPAN)⁴ e passou, dessa forma, a se engajar no movimento indigenista e lutou, incessantemente, pelos povos da Amazônia durante a Ditadura Civil-Militar Brasileira; viajou pelos rios amazônicos, conheceu as etnias que o estado abrigava e “quase tinha o mapa dos rios da Amazônia estampado nas linhas das mãos” (Borges, 2014, on-line). Integrou também o *Porantim*, primeiro jornal indigenista do país, jornal impresso do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), criado em 1979, ainda em meio à Ditadura Civil-Militar, onde publicava regularmente reportagens em defesa da demarcação de terras e dos povos indígenas, “desafiando todas as autoridades, todos os militares, delatando a vilania produzida pela ordem e progresso nacional” (Borges, 2014, on-line).

Em meados da década de 1980, em São Gabriel da Cachoeira, norte do Amazonas, foi contratada pelo Octávio Ribeiro, conhecido como Pena Branca, para fazer “investigações para

³ Trecho de entrevista de Verenilde Pereira concedida a Rodrigo Simon de Moraes, presente em Moraes (2022).

⁴ Em 2021, Verenilde Pereira contribuiu com um artigo sobre a OPAN na obra *Novas reflexões indigenistas*, que registra a memória de atuação da organização a favor dos povos indígenas desde 1969. A Operação Anchieta – posteriormente Operação Amazônia Nativa – rompeu com a tradicional metodologia de contato com os povos indígenas que visava, exclusivamente, a aproximação para a conversão religiosa.

produzir reportagens sobre a invasão de terras indígenas por mineradoras clandestinas” (Moraes, 2022, p. 5). Ao tentar voltar para a capital, por sorte, não morreu em um atentado (possivelmente, arquitetado com a intenção de matá-la) a um barco da região. Ainda assim, foi presa, a mando da juíza Alzira Éwerton⁵, e torturada. Com a ajuda de um amigo, Álvaro Tukano⁶, conseguiu fugir, mas, mesmo assim, enfrentando muitas dificuldades no percurso. Quando chegou a Manaus, em estado traumático devido às violências sofridas no cárcere, viajou imediatamente para Brasília, onde casou-se com o antropólogo Stephen Grant Baines; depois, realizou mestrado (Pereira, 1995) e doutorado (Pereira, 2013) em comunicação na Universidade de Brasília.⁷

Verenilde Pereira escreveu duas obras de ficção: *Um rio sem fim*, romance publicado em 1998⁸ e fruto de sua dissertação de mestrado defendida em 1995, e sobre a qual se dedica esta dissertação, e *Não da maneira como aconteceu*, livro de contos de 2002. Embora tenha sido escrito há 30 anos, a sua obra estreante *Um rio sem fim* aborda pautas extremamente atuais. Em síntese, narra a história de três meninas indígenas (Maria Rita, Maria Índia e Rosa Maria) e uma cabocla (Maria Assunção Augusta) que vivem em uma comunidade indígena rionegrina entre as décadas de 60 e 80 do século XX, e como a colonialidade incide sobre seus corpos violentamente. Da aldeia para a missão salesiana; depois, da missão para a capital amazonense, as meninas enfrentam o racismo religioso e racial, assim como a violência sexual, engendrados principalmente por missionários salesianos e a elite manauara.

A despeito da qualidade de sua obra e de trazer à luz dinâmicas de violência colonial sobre os povos indígenas – e talvez exatamente por esse motivo –, o nome de Verenilde Santos Pereira permaneceu totalmente no escuro até os últimos anos. Sabemos que o apagamento de sua obra reflete conflitos políticos relacionados a inúmeros fatores, como critérios de escolha do cânone literário, que muito raramente admitem mulheres não-brancas, e as políticas de

⁵ Oito anos depois, Alzira Éwerton foi eleita deputada federal pelo Amazonas. Em 1999, ao não conseguir se reeleger, foi pega em esquema corrupto de vendas de gabinete em troca de favores, como cargo para parentes. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc10019912.htm>. Acessado em: 19 mar. 2025. Em 2022, dedicou-se a apoiar o então presidente Jair Bolsonaro, político abertamente violento e contra os direitos dos povos originários e de minorias em geral.

⁶ Importante liderança indígena do povo Tukano. Lutou contra as missões salesianas no Alto Rio Negro, no Amazonas, e a violência contra os povos indígenas durante a Ditadura Civil-Militar brasileira. Também foi diretor do Memorial dos Povos Indígenas em Brasília. Representa, hoje, um dos maiores porta-vozes pela defesa da floresta e dos povos indígenas (Jekupé, 2020).

⁷ Verenilde Pereira relatou, em entrevista a Rodrigo Simon de Moraes, que chegou em Brasília pesando cerca de 40 quilos, por conta do tempo na prisão, que a deixou anêmica e fragilizada. E, ao chegar na capital federal, os preconceitos raciais a acompanharam: “Eu ouvia perguntas tais quais ‘como você tem coragem de transar com seu patrão?’, e comentários como ‘a faxineira que namora o professor’” (Verenilde Pereira, 2022 apud Simon de Moraes, 2022, p. 6).

esquecimento da história da literatura. De acordo com Jaime Ginzburg (2017, p. 201), “a sustentação do cânone funciona como uma política da memória, apontando para o que deve ser lido e lembrado, de acordo com intelectuais a quem é atribuída a autoridade de escolher”.

Somente em maio de 2022 foi publicada, na *Folha de São Paulo*, uma resenha⁹ escrita pelo jornalista Rodrigo Simon sobre *Um rio sem fim* que mudou o percurso da crítica em torno da autora e de sua obra. No entanto, embora Simon afirme que Verenilde seja “desconhecida no meio literário”, em dezembro do ano anterior já havia sido publicado o primeiro artigo sobre *Um rio sem fim* na *Revista Opiniões*, da Universidade de São Paulo: “Da nascente à foz: itinerário crítico para *Um rio sem fim*, de Verenilde Santos Pereira” (Leão; Moreira, 2021). O artigo é fruto de uma das pesquisas coordenadas e orientadas pelo professor Allison Leão, da Universidade do Estado do Amazonas, sobre a obra de Verenilde Pereira iniciadas naquele ano.

Todos esses acontecimentos mudaram a recepção crítica da obra da escritora, principalmente de *Um rio sem fim*. No íterim entre 2021 e 2024, desde a publicação do primeiro artigo sobre o romance e a resenha da *Folha de São Paulo*, a autora recebeu um reconhecimento progressivo: foi entrevistada por diversos canais literários e culturais; teve sua obra analisada em artigo de Rodrigo Simon de Moraes (2022), professor da Universidade de Princeton, Nova Jérsei; e foi convidada para realizar a conferência de encerramento do XII Seminário de Letras e Artes do Programa de Pós-graduação em Letras e Artes da Universidade do Estado do Amazonas, em junho de 2023, e do XIX Encontro ABRALIC, na Universidade Federal do Amazonas, em julho 2024. Além disso, sua obra é fonte de diversas pesquisas em andamento, em nível de iniciação científica, conclusão de curso e mestrado na Universidade do Estado do Amazonas e na Universidade Federal do Amazonas, coordenadas pelo professor Allison Leão e Nícia Zucolo, respectivamente. Como consequência desse – tardio – reconhecimento, a obra originalmente publicada em 1998, e já há muito esgotada, foi reeditada por uma editora brasileira de grande porte – a editora Alfaguara, do grupo Companhia das Letras – e lançada no dia 1º de julho deste ano.

Quanto à história da narrativa, então, *Um rio sem fim*, trata da trajetória de quatro meninas – três indígenas e uma mestiça – que vivem em uma comunidade indígena fictícia chamada São Joaquim das Cachoeiras¹⁰, na região do Alto Rio Negro, no Amazonas: Maria Rita, Rosa Maria, Maria Índia e Maria Assunção Augusta. Nessa comunidade, há instalada uma

⁹ Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2022/05/quem-e-verenilde-pereira-pioneira-da-literatura-afroindigena-no-brasil.shtml>. Acesso em: 20 mai. 2024.

¹⁰ Nome que nos remete a São Gabriel da Cachoeira, município localizado ao norte do Amazonas e com a maior predominância de indígenas no Brasil.

missão da ordem de São Francisco de Sales, conhecida como Salesiana, comandada por um bispo italiano, que havia imigrado para a Amazônia na década de 1950, chamado Dom Matias Lana. As meninas protagonistas, junto a outras da aldeia, são internas da escola-internato salesiana comandada pelo bispo e pela sua companheira de fé irmã Isabel. A narrativa é passada, em parte, na aldeia e, em parte, na cidade de Manaus, momento em que as quatro meninas são enviadas da aldeia até a capital do estado para viverem e serem exploradas na casa de uma senhora (personagem sem nome) da elite manauara. Após serem obrigadas a viverem na casa em Manaus onde as violências eram cotidianas, duas das meninas conseguem fugir – Maria Índia e Maria Assunção –, deixando Maria Rita, e, a partir desse ponto, não sabemos de seu paradeiro, e Rosa Maria que, devido a seu adoecimento mental, não consegue fugir com as outras. Além das personagens principais, no universo de *Um rio sem fim*, também conhecemos outras vozes importantes para a compreensão do romance, como o pajé Lauriano Navarro, o padre Geraldo, a irmã Isabel, a anciã Laura Dimas, a obstinada Mariana Aparecida e seu esposo Antônio Sávio, Ismael, Anita Guedes, entre outras personagens secundárias que também analisaremos com mais detalhes nesta dissertação.

Tudo isso nos é narrado pelo ponto de vista de três narradores: uma pesquisadora que, no tempo presente, viaja até a comunidade para saber o que havia acontecido com Maria Assunção; a própria voz de Maria Assunção e um terceiro narrador onisciente que, em certa medida, costura a narrativa. Aqui, a título de organização, denominaremos os narradores da seguinte maneira: 1) narradora-pesquisadora; 2) Maria Assunção e 3) narrador onisciente. A narradora-pesquisadora em primeira pessoa que nos apresenta esses relatos é uma pesquisadora que vai até a aldeia no interior do Amazonas, no final da década de 1980, onde outrora viveram as meninas Maria Rita, Maria Índia, Rosa Maria e Maria Assunção, para entrevistar os habitantes que lá ainda viviam e descobrir o que aconteceu com aquelas meninas, mas, principalmente, com Maria Assunção Augusta, que seria também, segundo a narradora, a assassina de Dom Matias Lana¹¹. Lá, a narradora-pesquisadora encontra uma aldeia abandonada pelo poder público, no pós-ditadura, e um Dom Matias em estado já de senilidade, aos seus 75 anos, mas que mantém os mesmos hábitos de controle sobre os corpos, as almas e o tempo:

¹¹ Não há, no romance, a narração em si do assassinato de Dom Matias. Essa informação é dada pela narradora-pesquisadora pela primeira vez na página 13: “Maria Assunção Augusta, uma cabocla que algum dia vivera ali, contando histórias primitivas, como aconteceu até o momento em que *se tornaria* a mera assassina de Dom Matias Lana” (grifo nosso). O verbo “se tornaria” em futuro do pretérito sugere apenas uma possibilidade do ocorrido, no entanto, não pode ser definida com certeza. Em outra passagem mais a frente, a narradora afirma: “Soube-se no povoado que Dom Matias Lana, *ainda vivo naquele dia*, soube chorar duramente por ela [Maria Assunção]” (Pereira, 1998, p. 17, grifo nosso), que sugere, em algum momento, haver uma morte do bispo, embora jamais narrada.

“como era seu costume há mais de trinta anos, bateu o sino das seis horas para que o dia oficialmente começasse” (Pereira, 1998, p. 15). Já a voz da segunda narradora, a Maria Assunção, ecoa em momentos pontuais de *Um rio sem fim*, geralmente entre aspas, indicando a mudança da voz narrativa. O terceiro narrador, no entanto, é menos evidente, e avança de modo que não conseguimos determinar, exatamente, em que momento inicia sua narração, mas o percebemos, mesmo assim, como uma voz diferente da narradora-pesquisadora, pela sua percepção sobre todas as personagens, seus pensamentos – e até seus sonhos –, detalhes a que a primeira narradora não teve acesso.

1.2 Contracolonização e a gênese do romance

Antes de analisarmos a obra literária propriamente dita, é necessário conhecermos, primeiro, a gênese – ou a nascente – de *Um rio sem fim*, de Verenilde Santos Pereira, pois, antes de se tornar um romance, publicado em 1998, a obra também foi a dissertação de mestrado da autora, defendida em 1995 na Universidade de Brasília. O leitor observará como o romance se constitui, em sua criação, tanto como um produto estético quanto um produto político, moldado pelas mãos de uma autora de origem afro-indígena que humaniza, sensibiliza e amplifica as vozes de sujeitos invisibilizados na sociedade: os povos indígenas.

A literatura foi a linguagem escolhida por Verenilde Pereira para discorrer, no lugar de um discurso científico e acadêmico (a sua dissertação de mestrado), sobre aqueles cujas palavras foram (e ainda são) silenciadas e aqueles os quais a escritora carrega sua origem e vivência: os povos indígenas do Amazonas. Verenilde Pereira tinha como proposta inicial, ao adentrar no mestrado em Comunicação, na Universidade de Brasília, analisar as diferentes imagens produzida sobre o povo Waimiri-Atroari¹² pela imprensa hegemônica do estado do Amazonas a partir da década de 1960. A autora preocupava-se com a maneira pela qual os indígenas eram/são representados na sociedade ocidental, em sua maioria, como seres violentos, exóticos e a-civilizados, sobretudo após a polêmica do massacre da expedição Calleri¹³, episódio que foi largamente noticiado pela imprensa no período, e como essas

¹² Povo indígena que vive ao norte do Amazonas e sul de Roraima.

¹³ O “massacre da expedição Calleri”, como ficou conhecido, foi o assassinato dos integrantes de uma expedição a terras indígenas da etnia Waimiri Atroari comandada pelo padre João Calleri em outubro 1968. Em pleno regime militar, o objetivo da expedição era “integrar” e “pacificar” os indígenas que moravam na região por onde passaria a BR-174. No entanto, durante a expedição, os indígenas assassinaram quase todos os envolvidos, deixando apenas um sobrevivente, o mateiro Álvaro Paulo da Silva. Verenilde Pereira desenvolveu sua tese de doutorado em Comunicação na Universidade de Brasília sobre este episódio (Pereira, 2013). Em *Massacre* (1998), Silvano

representações afetavam na percepção que os próprios sujeitos construíam de si. Porém, compreendendo as diferenças cosmogônicas entre os dois mundos – indígena e ocidental –, como seria possível escrever sobre esses indivíduos, seus sofrimentos, suas singularidades e solidões a partir de uma linguagem que dissesse respeito apenas ao pensamento ocidental? Nas palavras da autora: “senti dificuldades de encontrar referenciais através dos quais pudesse exprimir da maneira mais fiel possível, o alvo de minha preocupação: *a sensibilidade de indivíduos extremamente solitários*” (Pereira, 1995, p. 153, grifo nosso). Verenilde Pereira preocupava-se em não ferir seus personagens caso os condenasse à categoria de meros “objetos de pesquisa”. Narrar a violência desses sujeitos “extremamente solitários” através de uma linguagem conceitual seria como narrar o inenarrável, uma solidão e uma violência silenciosa pelas quais esses sujeitos são submetidos. Assim, se questionava:

Como abordar um personagem desumanizado, no sentido colocado por Hannah Arendt, sem que os modelos teóricos culminem em forçadas e talvez reducionistas explicações ou mesmo em corretas redundâncias, o que, em todos os casos, podem deixar no autor a incômoda impressão de trair os personagens, seres cuja existência foi inserida em um texto? (Pereira, 1995, p. 151-152).

A autora, então, explica o porquê da escolha da linguagem literária para o seu trabalho:

Tendo em vista que o trabalho ao qual me propunha tinha como temática indivíduos pertencentes a sociedades que não trabalham com categorias da ciência ocidental, me senti obrigada a apresentar, ao invés de dados formais de pesquisa, debates entre autores ou rigor metodológico, um trabalho de recriação poética, o que foge as características do discurso acadêmico tradicional e, a rigor, não é facilmente aceito em uma instituição acadêmica. Acreditava que, desta maneira, seria possível evidenciar e dar sentidos mais amplos a *vozes que irremediavelmente se perdem* e que às vezes, as categorias científicas são incapazes de resgatar (Pereira, 1995, p. 156-157, grifo nosso).

O excerto acima foi retirado de um ensaio intitulado “Memória da criação”, onde a autora justifica a apresentação de uma dissertação em forma de texto literário e não conceitual, como já observamos. Nesse texto, Verenilde Pereira rememora uma viagem ao centro da cidade de Manaus, quando ainda coletava *corpus* para desenvolver a ideia inicial de sua dissertação. Ela percorre as ruas por onde viveu e relembra meninas com as quais conviveu na infância e adolescência – a uma delas, personagem do romance e de seu passado, é dedicado o romance *Um rio sem fim*: “à índia Maria Rita, que catava embalagens vazias”¹⁴. Ao andar pelas ruas e

Sabatini, padre que, a época do massacre da expedição Calleri, era presidente da Comissão Pró-Índio da Prelazia de Roraima, ao não acreditar na narrativa oficial forjada pela grande mídia, conta a história a partir da perspectiva dos “vencidos”, os povos indígenas Wai Wai e Waimiri Atroari. A publicação foi realizada pelo Conselho Missionário Indigenista (Cimi).

¹⁴ Dedicatória presente na orelha do livro.

conversar com uma pessoa a respeito do suicídio da menina, Verenilde Pereira decide os rumos de sua pesquisa: “Este trabalho deverá pensar como foi ser uma criança índia que colecionava embalagens vazias, suicidou-se por volta dos dezessete anos e surge numa lembrança isolada, nesta rua onde ninguém parece saber que isto ocorreu um dia” (Pereira, 1995, p. 160). Ao indagar sobre o que a memória histórica produziu sobre esses sujeitos subalternizados, fadados ao mutismo e à invisibilidade, a autora buscava, dessa maneira, desenvolver algo como uma “etnografia do sensível” ou uma “etnografia do ser”, voltando-se para as experiências intrínsecas e individuais das personagens, mas que representariam, em larga escala, os sujeitos sobre os quais desejava falar, sem traí-los por meio de uma linguagem ocidentalizada.

As “vozes que irremediavelmente se perdem”, citadas por Verenilde Pereira anteriormente, podem ser relacionadas, por exemplo, à etnia Guarani-Kaiowá nas últimas décadas do século XX e início do XXI. O grande número de suicídios dos indígenas, através do ritual de morte chamado *jejuvy*, é, segundo Fabiane Borges e Verenilde Pereira, uma resposta sígnica para a impossibilidade dos indígenas de expressarem a sua própria cultura, “o seu modo de ser Guarani-Kaiowá”. Os indígenas Guarani-Kaiowá utilizam o enforcamento ou o envenenamento como suas “simbologias-limites”, rejeitando tudo o que possa ferir o próprio corpo e derramar sangue (considerado por eles uma “poluição”), pois abrindo-se o corpo, a palavra poderia se esvaír. Enforcar-se ou envenenar-se é a maneira de reter a palavra, pois “se não há lugar para a palavra, não há vida. Por isso, na hora de morrer, não deve ser utilizado o corte contra si mesmo, pois a palavra se dispersaria. Sufocando-a, ela permaneceria como um aglomerado de energia e poderia voltar a vingar em algum outro momento” (Borges; Pereira, 2009, on-line).

Embora não seja incomum o desenvolvimento de obras literárias em programas de pós-graduação em Letras no Brasil, isto só ocorre em programas que preveem, dentro de suas linhas de pesquisa e regimento, a criação de um produto como um romance. O programa no qual Verenilde Pereira desenvolveu sua pesquisa e seu romance não era um programa aberto a esse tipo de proposta. Ao escrever a sua dissertação, intitulada *Uma etno-experiência na comunicação: Era uma vez... Rosa Maria*, em 1995, que, posteriormente foi publicado como *Um rio sem fim*, em 1998, Verenilde, de certa forma, subverte o sistema acadêmico. Podemos remeter, aqui, à concepção de língua e literatura de Roland Barthes, que afirma ser a língua o pior dos poderes, pois por si só, é fascista, já que ser fascista não é apenas impedir de dizer, mas obrigar a dizer (Barthes, 2013). Esse poder inigualável da língua sobre nós teria apenas uma válvula de escape: a literatura, pois esta, “encena a linguagem, em vez de, simplesmente,

utilizá-la, a literatura engrena o saber no rolamento da reflexividade infinita: através da escritura, o saber reflete incessantemente sobre o saber, segundo um discurso que não é mais epistemológico mas dramático” (Barthes, 2013, p. 19). Em “Memória da criação” a autora faz menção, ainda, a filósofos e historiadores que corroboram com seu intento. N’*A poética clássica*, de Aristóteles, o filósofo afirma que a literatura teria mais filosofia e elevação, pois enunciaria verdades, diferentemente da história, que apenas relata fatos particulares. A literatura, pelo seu potencial universal, de narrar o que poderia acontecer, enuncia verdades gerais. Peter Burke, em *A escrita da história*, por exemplo, afirma que muitos acontecimentos, como guerras civis e diversos outros conflitos da história, poderiam ter se tornado inteligíveis caso os romances do século XVIII, passados despercebidos pelos historiadores, tivessem sido analisados como fontes históricas.

A percepção de Verenilde Pereira e a ousadia de sua escrita literária como forma de questionar o discurso científico e acadêmico nos remete, também, à Grada Kilomba, em *Memórias da plantação* (2019), quando a autora discorre sobre sua própria experiência na academia. Por investigar o racismo e utilizar como *corpus* de sua pesquisa a sua própria experiência enquanto mulher negra e de outras mulheres afrodescendentes que sofreram com o racismo, sua pesquisa foi continuamente classificada como não-científica e subjetiva; pessoas brancas alegavam que a sua pesquisa acadêmica devesse ser mais *neutra*, embora nenhum discurso, seja ele científico ou não, possui neutralidade – é o que Kilomba chama de “mito da neutralidade”. O romance de Verenilde Pereira apresenta-se, dessa forma, não apenas como um produto estético, mas também como um produto político, que subverte o sistema acadêmico ao escolher a literatura, no lugar do discurso científico, como sua linguagem para narrar sobre indivíduos invisíveis na sociedade dentro de uma instituição acadêmica.

Tendo isso em vista, a ousadia de Verenilde Pereira pode ser compreendida como um ato contracolizador, denominação criada por Antônio Bispo dos Santos. Segundo o autor de *A terra dá, a terra quer* (2023, p. 58), liderança quilombola que parte de uma visão cosmogônica e politeísta, o contracolonialismo “é você querer me colonizar e eu não aceitar que você me colonize, é eu me defender. O contracolonialismo é um modo de vida diferente do colonialismo”. Para os povos indígenas e os povos originários, no geral, contracolizar é defender os seus modos de vida, as suas ancestralidades; é criar mecanismos, mesmo dentro de um sistema opressor, de fazer sua existência uma resistência. Em nossa visão, Verenilde Pereira cria uma ruptura no sistema acadêmico ao escrever uma dissertação – onde se espera um discurso acadêmico e dentro da norma padrão da língua portuguesa – em formato de um texto

literário, a única forma de linguagem, como já observamos com Barthes (2013), que escapa ao fascismo da língua, impositiva e restritiva. Para Bispo dos Santos, a palavra “contracolonização” foi criada, justamente, como uma forma de combater a sua palavra antônima, o “colonialismo”, já que é necessário, para o filósofo, *denominar* como estratégia de resistência, usar a própria língua como forma de contracolonizar as estruturas dominantes: “estamos tirando o veneno do colonialismo para transformá-lo em antídoto contra ele próprio” (Bispo dos Santos, 2023, p. 59). Na mesma linha, na conferência de abertura da Cátedra Darcy Ribeiro, na Universidade Federal de Minas Gerais, ministrada em dezembro de 2024, Ailton Krenak afirma:

A gente não tem de fazer uma crítica “decolonial”, a gente tem de fazer uma crítica contracolonial. A gente tem é de denunciar e detonar o pensamento colonial como uma coisa que se perpetua inclusive a partir da nossa própria maneira de produzir conhecimento. Muitas vezes, pensamos que estamos produzindo novas epistemologias, mas elas estão eivadas de pensamento colonial, cheias de vícios. [...] Apenas pensem, porque a única maneira de confrontar o pensamento colonial é se opondo a ele no cotidiano, em sua maneira de viver, comer, andar, dançar, falar, pensar. Se você imita a fala do dono, você não se liberta.¹⁵

O pensamento de Ailton Krenak corrobora com o de Bispo dos Santos no sentido em que ambos alertam para a necessidade de irmos contra a lógica colonizatória. Para eles, o “decolonial”, por mais que apresente avanços teóricos no que diz respeito à libertação do pensamento colonizador e a tentativa de uma nova epistemologia do Sul Global, não parece suficiente quando olhamos para a realidade dos povos originários. A crítica, segundo o filósofo, deverá ser fortemente *contracolonial*, como uma ordem de denúncia, opondo-se ao pensamento colonial cotidianamente.

1.3 Representação e representatividade

Em “Narrar o outro”, ensaio presente n’*A origem dos outros* (2019), Toni Morrison explica o processo de criação de seu romance *Beloved* [Amada] (1987), baseado na história de Margaret Garner, uma mulher negra escravizada que, em 1856, após fugir para Ohio com seu filho, matou-os para que não fossem escravizados, já que os policiais estavam a sua procura. A mulher, que jamais se arrependeu do ocorrido, e que já estava condenada à morte, de qualquer forma – seja pela condenação do crime, seja como a morte lenta enquanto escravizada –, foi levada para o sul dos Estados Unidos para viver como escravizada até morrer de febre tifoide

¹⁵ Disponível em: <https://ufmg.br/comunicacao/noticias/ailton-krenak-nao-temos-de-fazer-critica-decolonial-e-sim-contracolonial>. Acesso em: 19 mai. 2025.

em 1858. Toni Morrison conta que se deparou com um recorte de jornal a respeito do assassinato das crianças quando realizava uma busca de material para seu livro *The black book* [O livro negro], obra cuja intenção seria colecionar “tanto o terrível e horrendo quanto o belo e triunfante” da cultura afro-americana (Morrison, 2019, p. 106). Interessava-a sobretudo a serenidade de Margaret ao comentar sobre o ocorrido, uma mãe que não se arrependia de ter matado os próprios filhos, que preferia dar-lhes uma morte rápida a viverem em sofrimento – assim como ela viveu – como pessoas escravizadas. O que nos interessa, nesse caso, é como Morrison, ao se sensibilizar e, ao se colocar no lugar dessa mulher, mãe e negra, pôde interpretá-la e transformá-la em seu romance *Beloved*. Segundo a autora, para escrever literatura sobre esse outro, seria preciso colocar-se no lugar do outro: “a ficção narrativa proporciona uma selva controlada, uma oportunidade de ser e de se tornar o Outro. O estrangeiro. Com empatia, clareza e o risco de uma autoinvestigação” (2019, p. 121).

Ainda que não seja objetivo desta pesquisa é interessante pensarmos *Um rio sem fim* como essa “autoinvestigação” dita por Toni Morrison ou mesmo uma escrita de si ou escrevivência¹⁶, conforme Conceição Evaristo (2020), esse fenômeno diaspórico e universal, posto que, ao observarmos a trajetória de vida de Verênilda Pereira, encontramos ressonâncias de suas experiências com as das personagens de seu romance. Maria Assunção Augusta, além de ser uma das narradoras intradieéticas, como veremos com detalhes mais adiante, também assume uma persona de contadora de histórias e um papel até mesmo de anti-heroína ao retornar à aldeia para confrontar Dom Matias Lana. Esse movimento de Assunção pode ser interpretado como o da própria autora, a contadora de histórias, que, ao escrever o romance, lança ao mundo suas feridas e vivências. Em “Memória da criação”, quando defende sua dissertação em estilo literário frente ao modelo acadêmico, a autora já anuncia sua ligação com aqueles personagens: “Meu conhecimento em relação à questão indígena era fundamentalmente baseado no que pode ser definido como ‘mundo vivido’, uma vez que minha trajetória existencial sempre esteve ligada a essas pessoas” (Pereira, 1995, p. 153), comentário que nos coloca ainda mais próximos do conceito de escrevivência de Conceição Evaristo.

Quando olhamos para *Um rio sem fim*, observamos que as suas primeiras páginas são emblemáticas no que diz respeito à discussão sobre a representação desse outro na História e

¹⁶ Conceição Evaristo (2020) cria o termo “escrevivência” a partir da imagem da Mãe Preta escravizada, contadora de histórias e de canções de ninar para os filhos dos senhores e senhoras. Essa potente figura que fez parte da história da colonização de um povo toma corpo a partir de uma escrita igualmente potente: “Escrevivência, em sua concepção inicial, se realiza como um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças. E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita, nos pertencem também” (Evaristo, 2020, p. 30).

na Literatura. O pajé Lauriano Navarro, exclama, vigoroso: “É mentira o que o missionário disse de nós” (Pereira, 1998, p. 7), após levantar uma pira com os livros escritos pelos missionários sobre os indígenas de sua aldeia: “eu agora sou outro, só fui bicho vagabundo até ontem, antes do fogo”. Esse fogo metafórico, como se tivesse feito uma pira para cremação de cadáveres, o personagem, junto a outros onze indígenas, objetivava queimar, ou apagar corpos/mentiras ditas pelos colonizadores, isto é, apagar a perspectiva colonizadora sobre seus corpos, que os reduzem a seres primitivos, desprovidos de racionalidade, “morosos para entender e obedecer ordens” (Pereira, 1998, p. 6). Essa visão ocidental sobre os povos indígenas só seria rompida se seus personagens, ao não se identificarem com as narrativas feito pelo outro, erguessem as labaredas como o fez Lauriano Navarro, pois “há livros que permanecem assim; intocados pelos personagens que pisoteiam suas páginas” (Pereira, 1998, p. 6). No entanto, a despeito de o pajé ter erguido labaredas para queimar os livros e os documentos que atestavam a incapacidade intelectual de seu povo segundo os missionários, com intenção de destruir as mentiras proferidas pelo colonizador, “a potência da noite não foi capaz de tragar aquela fogueira ao redor da qual eles dormiram exaustos. Dormiram ouvindo o triturar do engano daquilo que seria eles mesmos” (Pereira, 1998, p. 6). “Obtusidade intelectual”, “viscosidade mental” são os termos, no romance, utilizados para descrever a forma como os missionários enxergavam os povos indígenas. Para os missionários, que continuamente realizavam estudos e relatos sobre o “não saber” dos indígenas, aqueles povos eram seres desprovidos de intelectualidade, diferentemente de um europeu – a referência para a única e irrefutável norma.

A visão dos missionários salesianos sobre os indígenas da aldeia pode ser posta em diálogo com o que Eduardo Viveiros de Castro chama de “inconstância da alma selvagem” no ensaio “O mármore e a murta: a inconstância da alma selvagem” (2020). O antropólogo busca responder porque os indígenas da etnia Tupinambá, no período da colonização, eram, ao mesmo tempo, interessados e indiferentes ao dogma cristão, como descreviam os viajantes europeus. Padre Antônio Vieira, ao se referir ao comportamento dos indígenas brasileiros, utiliza-se da metáfora da estátua de mármore e da estátua de murta. A estátua de murta seria fácil de ser trabalhada, mas difícil no seu controle; em contraposição, a estátua de mármore, seria custosa na execução, mas, feita uma vez, não haveria necessidade de manutenção. Os indígenas seriam, para Antônio Vieira, essa murta, sempre inconstante e mutável, pois, ao mesmo tempo em que “aceitam” com docilidade e sem resistência as investidas dos colonizadores, “logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram” (Vieira, 1657 apud Castro, 2020, p. 160).

Adicionado a isso, podemos evocar o célebre ensaio “A invenção da África” (2010)¹⁷, de V. Y. Mudimbe, em que o filósofo analisa como a representação iconográfica do homem africano, a partir do Renascimento, caracteriza-se pela transposição e assimilação das qualidades do próprio homem branco europeu. A pintura *Tribo exótica*, de Hans Burgkmair, afirma Mudimbe, não é menos do que uma representação do homem negro através da técnica do *contraposto* italiano; isto é, a representação do outro passa, em primeiro lugar, através do olhar do homem branco ocidental e da sua forma ideal de representação do corpo humano. A respeito do processo de criação de Burgkmair, Mudimbe imagina o pintor em seu ateliê, observando um modelo branco, no qual deveria transpor as características do homem negro para as ilustrações do livro de viagens de Bartolomäus Springer à África: “o modelo se tornou um espelho através do qual o pintor avalia como as normas de similitude e sua própria criatividade iriam conferir tanto uma identidade humana como uma diferença racial a essa tela” (2010, p. 76). O que será representado não será o homem negro, mas a ideia que se fez sobre ele a partir do relato de viagem de Springer e do que já, anteriormente, concebeu-se como a verdade. Aqui, podemos retornar novamente às discussões sobre lugar de fala propostas por Djamila Ribeiro (2019, p. 31), que dialoga diretamente com Mudimbe. A autora diz: “[pessoas brancas] ao persistirem na ideia de que são universais e falam por todos, insistem em falar pelos outros, quando, na verdade, estão falando de si ao se julgarem universais”.

Segundo Lilia Schawrcz (2019, p. 164), no Brasil, durante o Segundo Reinado, D. Pedro II financiou o “indianismo romântico” nas artes e na literatura, movimento “que idealizou a imagem de um país composto de raças diferentes mas cujo desígnio era serem todas dominadas ou desaparecerem, como no caso dos nativos, e do mito criado pela naturalista Von Martius¹⁸, diante da superioridade europeia”. Obra que melhor representa esse momento político é *Iracema* (1865), de José de Alencar, uma espécie de romance de formação que metaforiza a constituição da nação – Iracema é anagrama de América – a partir da união entre uma indígena, Iracema, e o colonizador europeu, Martin, que, juntos, geram uma criança mestiça, Moacir, cujo

¹⁷ Apesar de se tratar de um artigo referente à representação do homem negro pela visão europeia, é possível realizarmos aproximações com a representação indígena, visto que ambos – povos indígenas e africanos – passaram pelo mesmo processo violento da colonialidade.

¹⁸ Carl Friedrich Philipp von Martius, naturalista bávaro, desenvolveu uma tese de que o Brasil viveria em uma plena harmonia entre as três raças: branca, indígena e negra. A tese em questão foi ganhadora de um concurso nacional, em 1844, para a criação de uma história para o Brasil. “A intenção do concurso era criar apenas uma história, e que fosse (por suposto) europeia em seu argumento, imperial na justificativa e centralizada em torno dos eventos que ocorreram no Rio de Janeiro” (Schwarcz, 2019, p. 14). Além de ganhador do concurso, o cientista, junto a Johann Baptist von Spix, viajou ao Brasil nas primeiras décadas do século XIX e ficou conhecido por raptar e levar à Alemanha, dentre as espécies de plantas e animais, duas crianças indígenas das etnias Juri e Miranha. Micheline Verunschik narra esse rapto, de forma ficcional, em *O som do rugido da onça* (2021).

nome significa “filho do sofrimento”. Para que essa nação possa nascer, é preciso que a personagem indígena morra,

sendo a morte de Iracema aquela que anuncia o destino “civilizado” da nação que irá se impor ‘naturalmente nas Américas. A violência e o massacre dos índios são escamoteados a partir dessa visão de fundo eurocêntrico, que procura fazer da história política um mero exercício de idílio (Schwarcz, 2019, p. 165).

A literatura brasileira, de acordo com Rita Olivieri-Godet (2013), se utilizou dessa figura mítica do índio, como a de Iracema, como elemento de reivindicação da emancipação da literatura e da intelectualidade nacionais. O Romantismo e o Modernismo, segundo a autora, foram dois projetos literários que colocaram em questão a identidade brasileira a partir da figura do indígena. Todavia, no primeiro caso, embora os românticos se voltassem para “aspectos da realidade brasileira, permanece um olhar de fora” e não conseguem ultrapassar uma perspectiva etnocêntrica, onde se “fará a exaltação do pitoresco e da cor local. Seus valores são os do branco civilizado” (Olivieri-Godet, 2013, p. 17). Por outro lado, os modernistas transformaram a representação do indígena bom-selvagem em um “anti-herói antropófago e rebelde, valorando positivamente a imagem do selvagem canibal” (Olivieri-Godet, 2013, p. 18), principalmente a partir da obra andradiana *Macunaima*, expoente do movimento. Ainda na mesma linha, autores como Darcy Ribeiro, Antonio Callado e João Ubaldo Ribeiro escreveram romances em que tematizam o autoritarismo da ditadura militar brasileira em relação aos indígenas e as violências dos processos colonizadores.

Ao colocarmos o romance de Verenilde Pereira em questão, é fundamental pensarmos como a autora conseguiu desconstruir essa representação indígena. Comparações entre *Iracema*, de José de Alencar, e as meninas indígenas de *Um rio sem fim*, por exemplo, podem ajudar a elucidar essa questão. De acordo com Zucolo e Moreira (2023), as representações indígenas no romance alencariano e das Marias de *Um rio sem fim* são diametralmente opostas. De um lado, há a dócil indígena romântica que se submete à subserviência de Martim, o colonizador; do outro, as Marias de Verenilde Pereira resistem, às suas maneiras, à imposição dos missionários europeus e à civilização. Essas diferentes maneiras de se representar o outro a partir de olhares temporal e culturalmente apartados, isto é, um homem do século XIX e uma mulher afro-indígena contemporânea, trazem à tona o que Chimamanda Adichie afirma em *O perigo de uma história única*, (2019, p. 23): devemos tomar cuidado com as histórias únicas, pois “como elas são contadas, quem as conta, quando são contadas e quantas vezes são contadas depende muito de poder”. Assim, a pluralidade de vozes que hoje emergem na literatura, como

a de Verenilde, abrem caminhos para uma nova forma de se pensar sobre o outro, contrapondo-se às narrativas oficiais anteriormente instauradas.

Por muito tempo, representações e discursos únicos, desenvolvidos por quem estava no poder, foram as únicas narrativas possíveis. No campo dos estudos literários, o acesso à voz e ao poder de representar a si mesmo, no que diz respeito a grupos marginalizados, tem sido um problema cada vez mais debatido. Grande parte das representações literárias desses grupos sociais (como as de povos indígenas, por exemplo) foram realizadas por outrem e não pelos próprios sujeitos ali envolvidos. Tal exclusão, claro, não é particular à literatura, mas o resultado de um conjunto de fatores próprios de uma sociedade preconceituosa e elitista que se estende do campo social à política, à academia, às artes etc. A maioria dos escritores brasileiros – ou, pelo menos, a de maior “prestígio” literário – não faz parte de grupos sociais marginalizados; ao contrário, representam uma pequena parcela da população do país: masculina, heterossexual, branca e de classe média (Dalcastagnè, 2002). Poucas ainda são as obras que se ocupam em representar o outro enquanto personagens. Quando isso ocorre, esbarra-se no problema da representatividade. Afinal, poderia o perfil de escritor acima caracterizado escrever sobre sujeitos que não pertencem a sua própria realidade? A questão da representatividade na literatura, segundo Dalcastagnè (2002, p. 34), “não se resume à honestidade na busca pelo olhar do outro ou ao respeito por suas peculiaridades. Está em questão a diversidade de percepções do mundo”.

Hoje, existe uma literatura indígena consolidada que busca ultrapassar os estigmas deixados pela literatura ocidental/ocidentalizada. Claro que, ao nos referirmos à “literatura indígena”, nos referimos a toda uma literatura escrita e oral milenar dos povos indígenas. Sobre a definição de literatura indígena, Danner, Dorrico e Danner (2019, p. 214) afirmam: “trata-se de uma literatura efetivamente indígena, isto é, produzida pelos próprios intelectuais e escritores pertencentes às mais diversas etnias nativas”. A literatura indígena é uma forma de os indígenas expressarem, através da linguagem literária, o seu modo de ver e sentir o mundo, as suas próprias experiências, memórias e posicionamentos. É, enfim, uma voz-práxis estético-literária e política (Danner; Dorrico; Danner, 2019) e uma forma de utilizar a escrita – as “armas do branco” – a favor dos povos indígenas (Jekupé, 2018). Márcia Wayna Kambeba (2019, p. 40), explica, ainda, como a literatura indígena carrega consigo uma força ancestral:

à noite o indígena sonha com o que vai ser escrito ou com a música a ser cantada com os guerreiros da aldeia. Acredita-se que quem escreve recebe influências de espíritos ancestrais, dos encantados, por isso a literatura dos povos da floresta é percebida com um valor material e imaterial.

O narrador, na perspectiva indígena, é a chave central dessa literatura ancestral, que não é formado na aldeia, mas adquire esse fazer literário desde o nascimento, a partir de suas relações com os contadores de histórias anciãos: “Não se faz narradores ou contadores de histórias na aldeia, eles já nascem sabendo narrar, porque aprenderam com a vivência dos mais velhos e com a experiência do conhecimento da mata” (Kambeba, 2019, p. 42).

Ao compreendermos que a literatura de autoria indígena é uma literatura produzida por minorias – os povos indígenas – e que, apesar das diferenças de acordo com etnias, culturas e geografias, todos passaram por um mesmo processo violento, o Colonialismo, responsável por inúmeros genocídios e etnocídios desde o século XVI, impossível não olharmos para essa literatura sem uma perspectiva crítica quanto aos processos coloniais. Ao ser uma literatura escrita por sujeitos indígenas, distingue-se das categorias conhecidas na historiografia literária em que o indígena foi tema central das obras, mas não ocupava espaço de criador, autor de suas histórias, como é o caso das literaturas indianistas e indigenistas. A primeira, criada no Romantismo, em que se tem José de Alencar e Gonçalves Dias como principais expoentes, tomou a figura do indígena, caricaturizado e transfigurado, como representante da nação: o índio dócil, fruto de uma idealização da modernidade em que se refere ao nativo como ser puro, ainda não corrompido pelos males da sociedade, o *bon sauvage*. *O guarani* e *Iracema* são exemplos dessa caricaturização dos povos indígenas. Já a literatura indigenista corresponde às obras literárias que trazem o indígena como tema e personagem central, escritas, porém, por não indígenas, vertente literária que tomou força em meados do século XX, sobretudo por intelectuais das áreas das Ciências Sociais.

Hoje, embora tenha crescido o número de publicações de autores indígenas em editoras de pequeno, médio e grande porte, ainda a maioria dos saberes indígenas estão, segundo Kambeba (2019, p. 42), “nas aldeias, nos cadernos de anotações guardados em armários [...]. A maioria desses escritos fica apenas no papel e os escritores na invisibilidade de sua obra”, o que se coloca em questão as dinâmicas de poder relacionadas ao mercado editorial, do qual nem mesmo a Verenilde Pereira esteve imune, como já observamos anteriormente.

CAPÍTULO 2 – LEITO

Tempo, reduto de mim, larga-me, larga-me, larga-me.
(Pereira, 1998, p. 40)

2.1 Dom Matias Lana e a *amorevolezza*

Desde o primeiro contato colonizatório na América, inúmeras ordens religiosas, como os Jesuítas, Carmelitas, Franciscanos, Capuchinhos, Mercedários, Salesianos etc. atuaram, categorizaram e exploraram a Amazônia e sobretudo seus habitantes nativos. Dentre essas ordens religiosas, a Sociedade de São Francisco de Sales – os Salesianos – foi a congregação de maior tempo de atuação na região do Rio Negro. Em 1883, aportaram pela primeira vez ao Brasil, no Rio de Janeiro e, em 1916, fixaram-se no município de São Gabriel da Cachoeira, no Amazonas. Depois, a partir de 1923, expandiram as missões para outros pontos estratégicos do Rio Negro, Uaupés, Tiquié e Içana, e lá permaneceram com seus regimes de internato por 72 anos (Costa, 2009).

Quando pensamos em catequização indígena, normalmente nos remetemos ao século XVI ou XVII, embora este seja um problema ainda muito caro à contemporaneidade. A presença da Igreja Católica e Evangélica no interior das comunidades indígenas do Brasil é muito forte, comprometendo a perpetuação da cultura indígena para as novas gerações, ao colocá-los diante da cultura ocidental, forçá-los a ela e proibir a execução dos ritos sagrados indígenas. Mauro Gomes da Costa (2021), pesquisador sobre a atuação dos salesianos na Amazônia, ao analisar as estratégias de institucionalização e de disciplinamento de crianças indígenas na região de São Gabriel da Cachoeira, no Amazonas, entre 1923 e 1965, afirma que a escolarização foi uma das estratégias utilizadas pelos colonizadores para a conversão e “civilização” dos povos indígenas. Observaremos, mais adiante, como essa estratégia da escolarização é representada em *Um rio sem fim*.

Fundada em 1859 por João Melchior Bosco (conhecido como Dom Bosco) em Turim, na Itália, a Sociedade de São Francisco de Sales dedica-se à atividade apostólica e missionária, sobretudo voltada à “salvação” da juventude. No final do século XIX, acreditava-se que as crianças e os jovens eram seres de alma pura e os mais vulneráveis para as maldades do mundo. Segundo Costa (2021), uma das estratégias era, justamente, a escolarização dos mais jovens, pois este seriam os evangelizadores dos indígenas adultos, mais difíceis e relutantes de serem

convertidos e “civilizados”.¹⁹ Por conta disso, Dom Bosco desenvolve um sistema educacional chamado Sistema Preventivo, baseado em três pilares: a razão, a religião e a *amorevolezza* (traduzido por amor, bondade, carinho ou amabilidade). Em contraposição ao Sistema Repressivo, o Sistema Educacional Preventivo propunha uma relação de amor e cuidado para com os jovens, sem métodos punitivistas, aconselhando-os e indicando o caminho que, para eles, seria o do “bem”: o cristianismo. A *amorevolezza*, segundo os Salesianos, seria a sua característica singular; trata-se de um amor puro, tal qual o amor de Jesus pela humanidade, que conduziria Dom Bosco e seus seguidores a salvarem as almas dos jovens em situação de vulnerabilidade.

Embora seja ressaltado, constantemente, o pressuposto da amabilidade na pedagogia salesiana, não é colocada em questão a violência imposta contra os povos indígenas, quando aqueles ultrapassam as fronteiras italianas e instalam-se no Brasil. O eurocentrismo dos missionários, que enxerga apenas o cristianismo como o caminho para a verdade e a salvação, que considera bárbaros os povos de outras culturas e religiões, foi responsável por etnocídios e epistemicídios²⁰ contínuos na Amazônia. Além disso, segundo Costa (2021, p. 9),

o confinamento das crianças indígenas acarretava a ruptura radical do convívio familiar, social e cultural. Por um lado, essa segregação familiar e sociocultural visava afastá-los da influência dos grupos de origem e, por outro, inculcar novos conhecimentos, valores e costumes, de modo a apagar as tradições culturais que conformavam a identidade indígena para transformá-los em cristãos e indivíduos civilizados.

A partir de depoimentos de indígenas ex-internos de internatos salesianos da região do Alto Rio Negro, Mauro Costa observa que, ao estarem confinados nos internatos salesianos, os jovens indígenas não tinham mais acesso aos ritos sagrados, aos ritos de iniciação, por exemplo, que precisavam ser passados durante o período da adolescência. Além disso, “os rituais foram proibidos pelos salesianos e, ameaçados pelos missionários, os anciãos se recusaram a continuar transmitindo às novas gerações os conhecimentos tradicionais de que eram portadores” (Costa, 2021, p. 9). É possível observar, inclusive, uma contradição entre a transmissão de saberes indígenas, essencialmente oral e realizada a partir do grupo familiar, e a salesiana, baseada no confinamento e disciplinamento. Essas relações violentas estão representadas em *Um rio sem*

¹⁹ ““Os selvagens se tornarão evangelizadores dos próprios selvagens”, dizia Dom Bosco” (Costa, 2021, p. 6, tradução do autor), do original: “I selvaggi diventerebbero evangelizzatori dei medesimi selvaggi” (Stella, 1968, p. 174).

²⁰ Desenvolvido por Boaventura de Souza Santos, epistemicídio é um termo criado para designar os processos de invisibilização dos saberes e culturas do Sul Global pelo Ocidente.

fim, através das relações de poder entre as personagens indígenas e os missionários italianos, principalmente o bispo líder da missão religiosa, Dom Matias Lana.

Dom Matias Lana é, em nossa perspectiva, a personagem que melhor representa o colonizador em *Um rio sem fim*. Ele possui todos os atributos e poderes que o fazem ser a figura colonizadora das personagens indígenas no romance: é um homem branco, europeu, que decide viajar para o interior da Amazônia, na década de 1950, para evangelizar os povos indígenas que, na sua concepção, necessitavam desse seu “gesto generoso”. Ele é imbuído da crença de sua superioridade intelectual e espiritual, e tinha, nos sacramentos, o “seu maior fetiche; a obsessão que ele anunciava resultar unicamente da generosidade cristã que necessitava, ainda com mais urgência, se espalhar naquela região ainda tão inóspita” (Pereira, 1998, p. 8). Interessante como “fetiche”, algo que provoca excitação sexual, é inserido nesse contexto; os sacramentos, para Dom Matias, causavam um prazer equivalente a um prazer sexual, o que, para ele, era proibido, visto a sua posição dentro da Igreja Católica. Dessa forma, o prazer carnal reprimido é sublimado nos sacramentos.

O bispo também enumerava com orgulho seus grandes feitos: “Tivemos 280 casamentos, 102 mil e 800 comunhões, 422 eucaristias, 100 emulsão dos enfermos, 301 crismas... Das crianças batizadas, 308 receberam o nome de Maria” (Pereira, 1998, p. 19). Dom Matias, assim como outros imigrantes italianos na aldeia, vê aqueles habitantes como selvagens, incapazes de raciocinar tal qual um europeu, pois, de acordo com “a constatação dos testes, aplicados por um cientista italiano, foi a de que a inteligência de um daqueles adultos correspondia à de uma criança europeia na faixa de oito anos. Ou menos ainda” (Pereira, 1998, p. 5).

É interessante observar, ainda, a relação de Dom Matias com a menina Maria Assunção Augusta. Transitando entre o amor, o temor e o ódio pela menina “tão rude que não havia sequer trocado todos os dentes de leite” (Pereira, 1998, p. 34), o bispo tem sua persona humanizada. Ele não é representado como o vilão do romance – inclusive, *Um rio sem fim* não é construído de forma em que se observe uma polarização bem/mal, próprio do discurso do colonizador eu/outro –, mas um homem que carrega, também, as suas singularidades, medos e conflitos: “Ele a considerava uma criança insuportável e, vendo-a falante entre as outras índias, sob o olhar constante das freiras, pensava – por que a temo? por que me deixa assim tão intranquilo?” (Pereira, 1998, p. 35). A potência libertária de Maria Assunção²¹, a sua curiosidade e desejo

²¹ “Potência libertária de Maria Assunção”, fala de Verenilde Santos Pereira na conferência de encerramento do XII Seminário de Letras e Artes, na Escola Normal Superior da Universidade do Estado do Amazonas, em Manaus, no dia 2 de junho de 2023.

pela vida causam, no clérigo, desconforto e, provavelmente, uma reflexão sobre a sua própria condição. Talvez, por esse motivo, envia-a para a capital do estado, junto às outras meninas e respira “aliviado diante da decisão tomada de mandá-la embora tão imediatamente para que não houvesse tempo de se arrepender” (Pereira, 1998, p. 33). Anos mais tarde, quando perguntado se conhecia Maria Assunção, o bispo nega, mas vacila, e a narradora observa: “desconfiei de uma melancolia de saudade invadindo aquele cômodo” (Pereira, 1998, p. 18).

Diversas passagens do romance nos fazem supor que o sentimento do bispo por Maria Assunção era, na realidade, um desejo sexual reprimido. Numa noite, no salão de cerimônias, o bispo fica absorto em seus pensamentos enquanto toca músicas sacras. Em um determinado momento, “seus dedos rebelam-se e ele nem percebe quando executa um soneto que Maria Assunção sempre pedia que fosse tocado quando na missão haviam visitas ou cerimônias. Neste momento, o bispo esquece suas mãos” (Pereira, 1998, p. 35). Além da imagem da menina que ocupa seus pensamentos enquanto está sozinho, da música que o faz lembrar dela, toda a atmosfera da cena simula um certo erotismo, como a composição do tempo, noturno, ele estando solitário e o próprio dedilhar no piano. Além disso, a oração final deixa em aberta a possibilidade de interpretação para uma masturbação, pois, *esquecer suas mãos* ao pensar em Assunção pode significar tanto as mãos tocando a música sacra que remetia à menina, e por isso mesmo ele entra em um estado de transe, quanto o ato masturbatório em si.

Outro exemplo do desejo de Dom Matias por Assunção é o ciúme que o bispo sentiu pela menina quando ela passa a ficar muito próxima de um estrangeiro holandês chamado Michel. Na aldeia, Michel e Assunção brincam e passam muito tempo juntos, o que coloca em questão uma outra problemática: o estrangeiro pode ter sido um possível abusador de Maria Assunção. Há um momento em que Assunção suja as suas mãos de urucum e “impregnou uma página do seu dicionário de capa preta” (Pereira, 1998, p. 23). Logo após, ele a chama de cretina repetidamente e a narradora comenta: “Ela sabia mais ou menos o que isso significava, mas, ainda teria muito tempo para ouvir essa palavra, dita de maneiras tão diferentes, que preferiu ouvi-la sempre da maneira como ele a chamou daquela última e única vez” (Pereira, 1998, p. 23). Como ainda é uma criança, neste momento da narrativa, Maria Assunção não conhecia o peso da palavra “cretina”, assim como não saberia o peso de um possível abuso vindo do estrangeiro. A marca da mão de urucum, que é vermelho, assim como o sangue, pode, também, nos remeter a uma metáfora para a violência sexual.

Fica claro o desejo que Dom Matias sente – e a sua angústia – em querer saber sobre tudo o que Assunção e o estrangeiro vivenciavam juntos, como narrado no trecho abaixo:

O que aconteceu entre Maria Assunção e aquele estrangeiro eram revelações que Dom Matias angustiadamente buscava e sempre lhe pareciam incompletas e mentirosas. Ele encolerizava-se ao ouvir que haviam olhado macacos, tocado as pedras e imaginado o que eles sentiam, que haviam tomado um banho de pétalas de rosas²² que ao bispo pareceu zombaria. Dom Matias permaneceu insistindo “e o que mais?” (Pereira, 1998, p. 32).

O bispo insistia em saber mais do que havia acontecido, pois, ao alegar que eram mentiras ou informações incompletas, parecia supor que algo além da amizade existia entre os dois – o que nos coloca, novamente, na questão do possível abuso que Assunção sofreu de Michel. A menina, no entanto, lhe respondeu energicamente: “Sabe o que mais Dom Matias? Eu pedi para ele me levar embora, pra longe, bem longe do senhor Dom Matias... pra longe, bem longe, pra eu ficar olhando macacos e ficar tomando banho de chuva o tempo que quiser. Ele sorriu sarcasticamente, *que era o riso de quando sofria*” (Pereira, 1998, p. 32, grifo nosso). A oração destacada, e narrada pelo narrador onisciente, apresenta o sofrimento de Dom Matias, algo que nos parece ser comum em sua persona, pois, em algumas passagens do romance, temos acesso às memórias melancólicas de Dom Matias e a um sentimento de lassidão do bispo:

O garoto que olhou planícies e parreiras, agora, ajoelha-se na grama, olha a revoada dos pássaros, observa que logo as serras estarão ainda mais nítidas, sente que tem fome, (Dom Matias sentia náuseas e muita fome), e então, cruza os braços forçando os ossos dos ombros e implora em direção ao sol que virá: Tempo, reduto de mim, larga-me, larga-me, larga-me (Pereira, 1998, p. 40).

Um reduto é um abrigo, é um espaço onde se esconde, e Dom Matias se abriga no tempo – esse tempo do cristianismo, da modernidade, do Ocidente – mas que, ao mesmo tempo, é seu algoz. O bispo, em diversos momentos, é um ser atormentado, não apenas por Maria Assunção, mas por sua própria existência.

Quando o estrangeiro retorna para seu país, envia cartas a Maria Assunção, mas o bispo se recusa a lê-las, como um sinal de ciúmes e reprovação daquela relação, e assim nos é narrado pela narradora-pesquisadora:

Dele, ela recebeu cartões postais e, embora tivesse pedido insistentemente que o bispo lesse o oferecimento que Michel escrevera, ele não só negou-se a fazê-lo como também nunca mais lhe devolveu aquelas recordações materializadas que foram resgatadas por mim, a narradora fatal dessa história (Pereira, 1998, p. 25).

Dessa forma, Dom Matias Lana exerce seu poder sobre Assunção, assim como exerce, com prazer, seu poder sobre os outros habitantes da missão. O bispo é quem sacramenta, quem

²² A metáfora do banho de pétalas de rosas, que se repete em outros momentos em *Um rio sem fim*, será explorada mais adiante, no capítulo 3.

dá os nomes às Marias, quem determina os dias, quando amanhece e quando anoitece²³, que detém o poder de carregar as chaves²⁴, que determina quem e quando será enviada – no feminino, pois o romance nos informa que são sempre meninas – a Manaus para serem exploradas, como aconteceu com Maria Índia, Maria Rita, Maria Assunção e Rosa Maria. Embora o romance não configure as personagens numa polarização entre bem/mal, eu/outro, como mencionado anteriormente, *Um rio sem fim* demonstra, a partir das personagens não indígenas, como Dom Matias, a irmã Isabel e até mesmo o estrangeiro Michel, o poder que essas personagens de origem europeia exercem sobre as personagens subalternizadas, consideradas por aqueles como seres espiritual e culturalmente inferiores.

A cena da partida das meninas da aldeia para Manaus é emblemática e, nela, percebemos a diferença de tratamento que Dom Matias Lana dá a Maria Assunção. Todas as meninas recebem uma espécie de carta de recomendação escritas pelas freiras, mas a carta de Assunção é escrita, exclusivamente, pelo bispo, pois assim o quis. No momento da despedida, Dom Matias

Deu-lhe a benção, com *insuspeitável* carinho, aconselhou-a para que deixasse de ser tão *animalesca* e tivesse bons modos, que não esquecesse de fazer sua trança, o que evitaria, inclusive, que ela passasse piolhos para as outras crianças. Imediatamente desejou que Maria Assunção fosse feliz, *mas não pediu que um dia ela retornasse* (Pereira, 1998, p. 43, grifo nosso).

Ao configurar Assunção como “animalesca”, notamos, mais uma vez, a percepção que Dom Matias tinha sobre a menina – talvez uma metáfora para o próprio medo, animalesco e terrível, que o bispo sentia dela. Ao mesmo tempo, ele demonstra um certo cuidado, ao pedir para que ela não esquecesse de fazer suas tranças. O “insuspeitável” carinho da benção, inserido dessa forma na cena narrada, levanta dúvidas e, traz, contraditoriamente, uma suspeita do porquê descrito de tal maneira – haveria um carinho que suspeitável? O bispo deseja que Maria Assunção seja feliz, mas não pede para que ela retorne, visto que ela o atormentava

²³ Um dia, Dom Matias, por conta de seu estado mental frágil, esquece que dia era e determina que “a data oficial daquele dia seria a que estivesse marcada no primeiro carimbo que suas mãos trêmulas pudessem encontrar” (Pereira, 1998, p. 8). Também era costume que o bispo batesse o sino das seis horas “para que o dia oficialmente começasse” (Pereira, 1998, p. 15).

²⁴ “Dom Matias tinha orgulho da quantidade de chaves que possuía cuidadosamente penduradas nos dois lados da porta lateral do seu gabinete” (Pereira, 1998, p. 17). Aqui, podemos observar a simbologia em carregar as chaves. Segundo Jean Chevalier (2015, p. 231), o simbolismo da chave está relacionado ao seu duplo papel de abertura e fechamento e relacionada, também, ao poder das chaves dos Reinos dos Céus: “o poder das chaves é o que lhe faculta ligar e desligar, abrir ou fechar o céu, poder efetivamente conferido a São Pedro pelo Cristo”. Dom Matias carrega consigo, e com orgulho, essa simbologia do poder, no entanto, a narradora observa que as chaves eram “tão enferrujadas que a curiosidade indagava se ele não confundia suas fechaduras, se não forçava portas erradas, se não corria o risco de se trancar num daqueles labirintos da missão e tornar-se um homem desaparecido para sempre” (Pereira, 1998, p. 17). Ou seja, ao mesmo tempo em que carregava consigo a simbologia do poder – ou a ilusão desse poder -, este poder estava, de certa forma, corroído e enferrujado, metáfora para tempo em que Dom Matias, já senil, não possuía o mesmo controle sobre a missão.

cotidianamente. Ainda durante a despedida, Assunção beija sua mão “com um sangue quente correndo nas veias” (Pereira, 1998, p. 43) e sua boca toca o anel do bispo, objeto que haveria pertencido ao papa Leão XIII e dado de presente a Dom Matias, “transbordando dos místicos segredos clericais” (Pereira, 1998, p. 43). O bispo, no entanto, a repele e ordena que se prepare para a viagem. Para ele, parece necessário esse distanciamento, pois, como já observamos, Dom Matias, possivelmente, reprimia um desejo carnal pela menina. Enviá-la – para nunca mais voltar – seria a única maneira de livrar-se de seu tormento. Como veremos com detalhes mais adiante, o desejo de Dom Matias não é efetivado, pois Assunção retorna para a aldeia, quando está adulta, para contar sobre as coisas que havia visto em Manaus – como a Rosa Maria moribunda pelas ruas –, para confrontá-lo e possivelmente assassiná-lo.

2.2 Almas e corpos dóceis

Em *Um rio sem fim*, observamos como o domínio da língua pode ser utilizado como um instrumento de dominação. Sabe-se que o bispo Dom Matias Lana tem como principal objetivo cristianizar e “catalogar almas”, desde que chegara à aldeia na década de 1950, onde exerceu durante longos anos “o poder de criar e difundir pecados, realimentava-os cotidianamente, pois sempre tinha o que perdoar todos os dias” (Pereira, 1998, p. 7); ele e irmã Isabel, freira e companheira de fé, empreendiam missões, de três em três meses, para outros povoados indígenas, chamadas de desobriga, que, para a Igreja Católica, é uma tradição de levar, a comunidades mais isoladas, o cristianismo e a execução de sacramentos. A partir da voz narrativa de Maria Assunção, a única das crianças que acompanhava essas missões, o leitor tem acesso a forma como esse empreendimento era realizado nas aldeias mais distantes. Segundo Assunção, levavam, nessas viagens, também o indígena Lauriano Navarro para ajudarem na tradução e comunicação. O bispo, no entanto,

irritava-se, principalmente, quando chegávamos a lugares onde ele ainda não dominava a língua falada pelos índios. Quando Lauriano Navarro lhe dizia o que eles perguntavam, o bispo apertava a ponta dos dedos, gesto que fazia quando ficava nervoso e comentava: perguntas! perguntas! Será que estes índios não têm mais o que dizer Lauriano? – Não, Dom Matias. Acho que, pro senhor, não (Pereira, 1998, p. 56-57).

Dom Matias tinha consciência da língua como um mecanismo de poder sobre o outro e incomodava-se quando era necessário que um indígena traduzisse as suas falas, pois dominar uma língua é também dominar um povo. Também se incomodava com as perguntas feitas por uma indígena idosa, que puxou o crucifixo de Dom Matias, e que Lauriano Navarro traduziu

sua fala: “ela queria alguém de volta” (Pereira, 1998, p. 57). Provavelmente, a menina que a indígena perguntava foi levada embora da aldeia pelo bispo, seja para o internato na missão ou mesmo enviada para Manaus, como era de costume. Outros também perguntavam por seus parentes que não voltavam:

Lauriano Navarro encarou o bispo alertando que o índio perguntava sobre mais um alguém e deve ter recebido outra resposta evasiva como a de que esse alguém logo voltaria, ou que o índio era um preocupado sem motivo porque nada melhor do que viver na cidade, na casa de um político, de um coronel, de um seringalista ou, de boas e respeitadas famílias *que ajudavam os missionários naquele difícil processo colonizatório* (Pereira, 1998, p. 56, grifo nosso).

A respeito da dominação da língua, é possível elaborarmos um paralelo com o contato entre Cortéz e Montezuma, no México, descrito por Tzvetan Todorov (2019) em *A conquista da América*. Quanto melhor Dom Matias soubesse a língua dos grupos indígenas que encontrava nas missões, mais fácil seria a conversão para o cristianismo, seu objetivo primeiro. Certamente, a maneira como os espanhóis e os astecas se comunicava uns com os outros e com o mundo era diferente; e é justamente o valor e significado da diferença da linguagem, de acordo com Todorov, que determina a conquista de Cortés sobre Montezuma e o povo asteca. A cosmologia dos indígenas baseava-se nas interpretações dos calendários, dos presságios e dos augúrios. A concepção da repetição, como calendários e datas, era fundamental para se conhecer o destino de alguém, “por isso, assim que nasce uma criança, procura-se o intérprete profissional, que é, ao mesmo tempo, o sacerdote da comunidade” (Todorov, 2019, p. 88). Para os astecas, nada acontece por acaso; o mundo e o destino já estavam predeterminados. Os acontecimentos só poderiam completar-se como acontecimentos verdadeiros se já tivessem sido previstos pelos oráculos: “só pode tornar-se ato aquilo que foi anteriormente verbo” (Todorov, 2019, p. 91); a profecia é a lei e vice-versa. Assim, diferentemente dos espanhóis, Montezuma realizava a interpretação das coisas através da sua comunicação com o mundo e com os deuses. Nas palavras do linguista:

A interpretação [pelos astecas] do acontecimento se faz menos em função de seu conteúdo concreto, individual e único, do que em função de uma ordem preestabelecida e a ser restabelecida, da harmonia universal. [...] Seria forçar o sentido da palavra “comunicação” dizer, a partir disso, que há duas grandes formas de comunicação, uma entre os homens, e outra entre o homem e o mundo, e constatar que os índios cultivam principalmente esta última, ao passo que os espanhóis cultivam principal mente a primeira? (Todorov, 2019, p. 95).

Pesquisadores de diversas áreas, como a Linguística, a Sociologia e a Filosofia, já se debruçaram sobre a linguagem enquanto instrumento de inclusão e exclusão social, e, por consequência, instrumento de poder. Frantz Fanon, em *Pele negra, máscaras brancas*, dedica o primeiro capítulo à explicação das mudanças comportamentais e intelectuais do homem negro, sobretudo o antilhano, ao viajar à França e aprender a “correta” língua francesa. Segundo Fanon (2008, p. 33), “falar é estar em condições de empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização”. Ou seja: apreender uma língua nunca é apenas aprender uma língua, mas aprender e apreender uma cultura, um povo. Em outras palavras, apagar no outro a intimidade com a língua materna, impondo-lhe línguas outras, é um mecanismo de apagamento de formas de pertencimento, de formas de ser. Nesse intuito, o exercício do colonizador, do missionário, de aprender a língua de povos originários representou quase sempre um subterfúgio para o sucesso da empreitada colonial.

Outro exemplo é a morte de Tomás, o pajé que sempre se recusava a responder pelo nome em português que lhe fora dado pelos missionários salesianos e fugia para a mata todas as vezes que tentavam batizá-lo. A cena de sua morte, em pequena passagem no romance, simboliza as relações de poder entre o Velho e o Novo Mundo. O pajé fora uma das vítimas das epidemias de gripe e pneumonia levadas pelos não indígenas às aldeias. Definindo pela doença, via seu mundo perder sentido dentro da maloca, que começava a esfacelar. A despeito de tanto ter lutado contra os missionários, agora adoecido não tinha forças de se defender: “antes de morrer foi *devidamente batizado* porque não teve mais condição de se enfiar no mato como costumava fazer”; no momento da consagração, irmã Isabel fecha seus olhos e sua boca e diz: “– Acho que teria algo a nos dizer padre Geraldo. Mas de que adiantaria?” (Pereira, 1998, p. 67, grifo nosso).

A morte de Tomás, juntamente com a fala da personagem dirigida ao sacerdote, toca radical e profundamente na ferida do silenciamento, marca inconfundível de processos colonizatórios. Pois, a despeito de o fechamento da boca ser um ato comum em ritos fúnebres, aqui, na morte do indígena Tomás, esse ato toma proporções maiores e emblemáticas. A boca, segundo Grada Kilomba (2019), é um órgão que simboliza a fala e a enunciação, e, por isso mesmo, é um órgão de poder. De acordo com a autora (Kilomba, 2019, p. 33-34), “no âmbito do racismo a boca se torna o órgão da opressão por excelência, representando o que as/os brancas/os querem – e precisam – controlar e, conseqüentemente o órgão que, historicamente, tem sido severamente censurado”. Por muito tempo, o colonizador tentou silenciar as pessoas

negras escravizadas, como é o caso, por exemplo, da máscara de Anastácia²⁵, devido ao poder que a boca e o ato de falar representam. Após a morte de Tomás, Irmã Isabel fecha os olhos e a boca do indígena e nos remete a uma violência até mesmo quando este já está sem vida, pois teve seu corpo batizado, indo contra à cultura de Tomás, e silenciado, com a boca fechada pelo colonizador, até o último momento, além de, provavelmente, desconsiderar qualquer coisa que ele viesse a dizer.

A voz de Tomás tornou-se inaudível, como, em certa medida, um “grito inaudível”, descrito por Rita Segato em ensaio homônimo (2022, p. 111). Apesar de se referir ao massacre do povo palestino, o grito inaudível pode ser interpretado como o de todos os povos subalternizados; um grito silencioso, que não possui alcance, visto a realidade monstruosa em que seus evocadores se encontram. A antropóloga, então, questiona: “como encontrar palavra eficiente quando a sintaxe que organiza toda a narrativa tenta capturar o monstro agramatical, o mecanismo exclusivo da força bruta e toca no substrato pétreo do pré-humano, do inumano, do inenarrável e indescritível?”. Tomás não conseguiu proferir uma palavra sequer e teve sua boca fechada, sendo silenciado antes mesmo de emitir qualquer som.

Confinamento nas escolas-internato, vigilância sobre os jovens, imposição da língua e cultura do colonizador, repreensão e subjugação dos resistentes, envio de jovens indígenas para serem exploradas na capital: em diversos momentos do romance, fica clara a dominação sobre os corpos indígenas tanto por parte da Igreja quanto do Estado, lançando-nos às proposições que Achielle Mbembe desenvolve em seu ensaio *Necropolítica* (2016). Tomando como ponto de partida a noção de biopoder e biopolítica de Michel Foucault, o filósofo camaronês elabora outro conceito, a necropolítica, que se desenvolve nas sociedades de ocupação colonial contemporânea. Nesse sistema, o poder do Estado não está mais precisamente no controle sobre a vida (biopoder), mas sobre a morte (necropoder). Segundo o autor, diferentemente da ocupação colonial moderna, em que se tornava clara a apreensão e demarcação de terras, definição entre fronteiras e a violência enquanto forma original de direito, na ocupação colonial tardia esses elementos já não são tão evidentes; há “uma concatenação de vários poderes: disciplinar, biopolítico e necropolítico. A combinação dos três possibilita ao poder colonial dominação absoluta sobre os habitantes do território ocupado” (Mbembe, 2016, p. 137).

²⁵ Trata-se de uma máscara que tinha como objetivo impedir a fala da pessoa escravizada e que ficou historicamente conhecida em Anastácia. Existem diversas versões para a origem de Anastácia, desde a história que ela seria angolana e filha sequestrada de uma família real Kimbundo até a história de que também seria uma princesa Nagô/Yorubá. Fato é que a máscara que usava, além de um pesado colar de ferro – que lhe causou tétano e, consequentemente, a sua morte – ficou conhecida como símbolo da opressão contra as pessoas negras. E Anastácia, segundo Grada Kilomba (2019, p. 36), “se tornou uma figura política e religiosa importante em torno do mundo africano e afrodiaspórico, representando a resistência histórica desses povos”.

Além disso, a escola-internato salesiana em *Um rio sem fim* pode ser interpretada como uma “instituição total”, assim como são os hospícios, as prisões, os conventos ou qualquer instituição “fechada” simbólica e fisicamente (Goffman, 1974). As internas vivem em constante vigilância e são rigidamente castigadas quando não correspondem ao comportamento padrão esperado pelas irmãs da missão. Práticas de controle dos corpos e anulação da individualidade são claras: todas eram batizadas com o nome de Maria – observa-se a carga simbólica do nome Maria, a mãe de Jesus, que denota pureza e bondade, mas, ao mesmo tempo, anulação de suas singularidades – e usavam camisolas idênticas “cuja única distinção eram as iniciais do novo nome cristão de cada uma” (Pereira, 1998, p. 40).

Diversas características nos fazem associar o internato salesiano do romance de Verênide Pereira como uma instituição total, mas a principal delas, de acordo com Goffman (1974, p. 24), seria, justamente, a mortificação do eu: “O novato chega ao estabelecimento com uma concepção de si mesmo que se tornou possível por algumas disposições sociais estáveis no seu mundo doméstico. Ao entrar, é imediatamente despido do apoio dado por tais disposições”. Uma vez no internato, as meninas não possuem mais amparo em sua ancestralidade indígena, “o seu eu é sistematicamente, embora muitas vezes não intencionalmente, mortificado” (Goffman, 1974, p. 24). Dessa forma, as instituições totais, de acordo com o sociólogo canadense, aniquilam a individualidade do interno, transformando todos em um só: todos possuem a mesma vestimenta e vivem de acordo com as regras e, sobretudo, com o horário rigidamente estabelecido pela instituição. Os internos entram na instituição com uma certa concepção de si e do mundo, mas são prontamente obrigados a esquecê-los e viver de acordo com o ideal do convento, prisão, manicômio ou outra instituição total. É como se o interno precisasse esquecer de si mesmo e de como era antes da instituição.

O tempo, dentro do internato salesiano, também era rigidamente estruturado em quatro partes: o estudo, as práticas religiosas, o trabalho manual e o lazer, indo de encontro à cultura de origem dos internos indígenas, sem tamanha rigidez. Segundo Costa (2021, p. 13), “o controle do tempo explicitava uma organização complexa e uma articulada estratificação do trabalho educativo na qual a função primordial do ‘assistente’ era vigilância”. Esse cargo de assistente, que antes era ocupado por um missionário, depois passou a ser ocupado pelos egressos do internato, os próprios indígenas que se destacavam nas práticas devocionais, recrutados após terminarem a quarta série. O personagem Antônio Sávio, como veremos mais adiante, representa bem esse interno que passa a ocupar o cargo de assistente ou vigilante da missão.

Tais características de uma “instituição total” estão presentes em *Um rio sem fim*. Rosa Maria, por exemplo, após ter um pesadelo no qual o padre Geraldo tomava a forma de um demônio – o que demonstra a percepção que a menina tinha sobre os líderes religiosos da missão, mesmo que em sonho –, acorda a todos durante a noite, aos prantos, e urina em sua cama. Como punição, deveria ficar deitada no lençol sujo enquanto as outras internas

subiam alternadamente para que vissem e aprendessem através daquele castigo que não deveriam acordar à noite causando incômodos e, muito menos, ofender os padres que, para salvá-los da barbárie e dos massacres, haviam abandonado pátrias e famílias, arriscando, diariamente, suas próprias vidas numa região onde os crimes podiam ser escondidos até pela lassidão (Pereira, 1998, p. 41).

A menina carregava consigo uma sacolinha de pano costurada por sua avó, Laura Dimas, com pequenos objetos afetivos: “sementes de seringa, pedaços de fio do tucum, anéis de plástico e bugigangas ganhos na festa realizada no barracão coberto da missão” (Pereira, 1998, p. 40). Irmã Isabel condenava as atitudes de Rosa Maria e “perguntava se estava arrependida do que fizera, e apontava para a sacolinha, chamando-a de criança mentirosa e pronta para um destino de infernos sem escapatórias” (Pereira, 1998, p. 41). A sacolinha de pano era o único laço que Rosa Maria possuía com seu passado, sua ancestralidade. Além dos insultos e das violências verbais, as internas sofriam, evidentemente, uma série de violências físicas, embora nem sempre sejam descritas de forma clara no romance. Após o episódio do pesadelo, Rosa Maria anda com um “olhar abatido e arroxeadado”, no que podemos inferir uma possível violência corporal perpetrada pelas irmãs do internato.

As irmãs da missão ensinavam bordado e costura para as meninas do internato, conforme a pedagogia salesiana de Dom Bosco que, além do ensinamento espiritual, também encarregava-se de preparar as internas para a vida doméstica. Um dia, enquanto estavam praticando pintura, Rosa Maria desenhou uma pequena borboleta, mas Irmã Isabel teve uma reação ríspida, pois a indígena não estava cumprindo sua tarefa de pintar figuras cristãs. Em seguida, a menina também pintou um pássaro negro e pergunta à irmã se ela já havia tido um bico de brasa, espécie de ave negra com bico alaranjado. Porém, “Irmã Isabel petrificou-se, levantou o crucifixo no peito e repetiu que as meninas rezassem pela saúde do papa, que amassem o Brasil, *pátria soberana e justa onde todos viviam mergulhados em paz*” (Pereira, 1998, p. 21, grifo nosso). Em outro momento, a mesma irmã Isabel falou para as meninas amarem “aquela pátria abstrata e sem guerras” (Pereira, 1998, p. 21).

Desde o primeiro contato do homem ocidental com os povos indígenas, o homem branco tem sido o responsável pelas inúmeras doenças levadas até aldeias indígenas na

Amazônia e em outras terras indígenas do Brasil. Os indígenas, por não terem anticorpos contra doenças virais como a gripe e o sarampo, são fortemente afetados por essas doenças e, como consequência, falecem com grande rapidez. Essa realidade ainda assola, na contemporaneidade, diversos povos indígenas pelo país. Davi Kopenawa, xamã yanomami, em *A queda do céu* (2015), descreve como a presença do homem branco fez com que muitos de seus parentes yanomami morressem prematuramente. O xamã afirma que “ela [a floresta] ficou impregnada de fumaça de epidemia e fomos pegos num frenesi de morte” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 225). Ademais, Kopenawa descreve como a presença do homem branco interfere não apenas na saúde física dos indígenas, mas espiritual e nos seus próprios pensamentos. Hoje, segundo ele, os indígenas preocupam-se, constantemente, com os homens brancos, mesmo quando estes não estão presentes, perturbando seus pensamentos. A floresta, também, “perdeu seu silêncio. Palavras demais nos vêm da cidade” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 226), ou seja, a interferência do homem branco, efetivamente, alterava o modo de vivência de seu povo.

Casos de epidemias também são mencionados em *Um rio sem fim* e são importantes para analisarmos o contato entre os missionários e as personagens indígenas na obra, assim como a reação das personagens indígenas contra os tratamentos da medicina ocidental impostos pelos missionários. Em determinado momento, narra-se uma grande epidemia de gripe que abalou os povos da aldeia e, mesmo que se conseguisse remédios para tratá-los, os indígenas não os aceitavam, como descrito no excerto a seguir:

Alguns dias se passaram para que o padre conseguisse pedir aquele socorro insípido diante do que acontecia e, quando os remédios tardiamente chegaram, embora ainda continuassem a morrer, os doentes se negavam a ingerir os comprimidos e tomar as injeções necessárias mesmo que estivessem misturando catarro e sangue com saliva, fumegando de febre e visto, perplexos, que em pouco mais de uma semana haviam enterrado superficialmente quase quinze pessoas (Pereira, 1998, p. 63).

Padre Günter, “um alemão que media quase dois metros de altura” (Pereira, 1998, p. 63), havia pedido remédios de aldeias vizinhas – por meio de um “socorro insípido”. Porém, quando os medicamentos chegaram, quando os enfermos já se encontravam em estado avançado da doença, os indígenas se recusaram a tomá-los, mesmo que muitos outros estivessem morrendo ao seu lado. Essa recusa dos indígenas diz respeito à sua própria visão de mundo. Os remédios e injeções manipuladas pelos missionários iam contra a sua cultura. Para eles, era necessário “ouvir as mensagens que se desprendiam dos esteios, das vigas, dos caibros e palhas da habitação que, para eles, significava o próprio universo” (Pereira, 1998, p. 63). Em determinado momento começou uma “revolta moribunda” (pois assim padre Günter a descreveu), comandada por um pajé, alegando que não se tirassem os mortos da maloca, pois

como já observado, a maloca significava o próprio universo e, “caso sepultados longe da maloca, os mortos ficariam desabrigados porque estariam fora do universo, fora do ventre da cobra-mãe” (Pereira, 1998, p. 65).

Dom Matias, durante a pandemia, “foi um bispo melancólico, encerrado na igreja por longas horas, onde orava preocupado para que a aldeia não fosse dizimada mas, se isso acontecesse, que os padres tivessem tempo suficiente para batizar o maior número possível de almas” (Pereira, 1998, p. 64). Isto é, a preocupação principal de Dom Matias não era a saúde dos indígenas em si, mas a necessidade de conversão dos enfermos antes que estes morressem ou apenas a geração de números para os relatórios.

Os habitantes da missão tinham consciência de que os horrores da pandemia eram provenientes dos missionários e de que estes pouco se importavam com as tradições e crenças indígenas no momento de suas mortes. Após a morte do pajé Tomás, Catarino, pai de Rosa Maria, e que tanto lamentou o falecimento do pajé, decide fugir da missão com sua mulher e as duas filhas e adentram a floresta. No entanto, ao perder de vista a mulher e a criança menor, precisa retroceder o caminho, momento em que encontra apenas o vestido vermelho da mulher sobre uma pedra perto da cachoeira e pensou “que era melhor uma mulher submersa no rio do que num descampado cristão longe da maloca, sem poder chegar à superfície da terra e começar novamente a viver” (Pereira, 1998, p. 68). A criança menor estava dentro de um cesto já sem vida e a maior, Rosa Maria, conseguiu retornar para a missão sozinha e foi levada para um barracão onde funcionava como abrigo para os sobreviventes da epidemia. O pensamento de Catarino a respeito da morte da mulher, provavelmente por afogamento, demonstra o desejo de manutenção de uma tradição indígena que não era respeitada pelos missionários, como já pudemos observar. O corpo da mulher submersa no rio estaria mais próximo das divindades indígenas e de seus ancestrais, por estar em contato com a natureza, do que os mortos da missão, sem força e possibilidade de morrerem dentro da maloca.

Algumas aproximações entre a ficção e a realidade podem ser observadas no nosso contexto brasileiro. Segundo relatório do Observatório Kunangue Aty Guasu, com dados de 2022, sobre intolerância religiosa, racismo religioso e queimadas criminosas em casas de rezas dos povos Kaiowá e Guarani²⁶, por exemplo, observamos como práticas coloniais, pelas mãos da Igreja, ainda são executadas a fim de silenciar e mitigar as culturas indígenas. As violências, no entanto, não permanecem apenas contra a estrutura das casas de rezas, mas também tomam forma de ameaças, agressões, torturas e tentativas de homicídio e feminicídio contra os

²⁶ Povos indígenas localizados no Mato Grosso do Sul com aproximadamente 58 mil habitantes.

rezadores e rezadoras. Segundo o relatório, os responsáveis por essas violências são membros da Igreja Pentecostal Deus é Amor, o que nos remete à *amorevolezza* de Dom Bosco comentada anteriormente, um “amor” que humilha, tortura e mata – seja simbólica ou fisicamente – em nome de uma superioridade racial branca e europeia. Além dos prejuízos físicos, as queimadas criminosas também configuram uma violência ancestral, espiritual e psicológica sobre esses povos. Fato é que estes relatos do povo Kaiowá e Guarani não são inéditos, mas são fruto de muitos anos de relações conflituosas entre indígenas, missionários e Estado, a fim de dizimar esses povos, e que se repetem, desde o Período Colonial, nos territórios colonizados da América.

No relatório, os autores informam que, por mais que existam resistências, a presença da igreja pentecostal está alterando a forma de viver dos povos Kaiowá e Guarani, rompendo com o sagrado tradicional. Por conta da evangelização forçada, muitos indígenas tornam-se fiéis da narrativa cristã e, ao assumirem cargos de poder na comunidade, incitam a violência contra os saberes tradicionais e, assim, “sob influência da igreja elas seguem rigorosamente as regras que rompem com o sagrado tradicional Kaiowá e Guarani (*ore reko* – nosso modo de ser), e através da formação dessa doutrina, passam a julgar as rezas, os trajes tradicionais e as casas tradicionais como ‘obra do demônio’” (2022, p. 11).

Um rio sem fim, assim, reelabora o discurso do colonizador, reconstrói as narrativas de contato entre missionários católicos e indígenas na Amazônia do século XX, configurando-se, nitidamente, como uma voz-práxis estético-política, elemento particular à literatura de autoria indígena ou, também, a uma possível literatura afro-indígena. A construção das personagens, bem como suas singularidades e ambiguidades, evidenciam sua percepção sobre os processos colonizatórios, onde se desmistifica o discurso binário entre colonizador *versus* colonizado, bem *versus* mal, e se coloca em questão as práticas e consequências do processo colonizatório como um todo. O romance de Verenilde Pereira, dessa maneira, alinhado a um discurso contracolonial, embora não desenvolva uma redenção para suas personagens – o que seria, no mínimo, ilusório –, dá corpo e sentido a vozes há muito silenciadas, mas que encontram, na literatura, a sua forma de existir e resistir.

2.3 Resistências

Apesar de as personagens indígenas de *Um rio sem fim* estarem subjugadas a um sistema de controle sobre seus corpos, é possível observarmos atos de resistência na narrativa. Compreendemos resistência como todo ato consciente – ou existências incômodas ao sistema

– que lute contra ou que não se deixe sucumbir a um sistema hegemônico. Em *Um rio sem fim*, observaremos que são, sobretudo, as personagens femininas que demonstram atos de resistência contra o sistema opressor.

Laura Dimas, anciã da aldeia, é uma personagem que representa, em certa medida, uma sutil resistência contra o aprendizado da língua portuguesa imposta pelos missionários. Ela frequenta a igreja católica, usa as roupas dadas pelas freiras da missão e segura o terço nas mãos com força, embora não se tenha certeza se Dimas compreende aquele mundo, pois não “fala em cristão”. Além disso, é ela, também, a única personagem que pergunta sobre as meninas que são levadas embora da aldeia e nunca retornam. Quando Maria Assunção está na prisão, a anciã vai a seu encontro e interroga: “onde estavam, por onde andavam ou o que teria acontecido com aqueles rostos que não voltavam, que não estavam ali a seu lado, por que apenas o dela, por que apenas ela estava ali se tantos haviam partido juntos” (Pereira, 1998, p. 15). Seus questionamentos, mais como sussurros, ecoam durante toda a narrativa sem respostas.

A pesquisadora que tenta conhecer Laura Dimas e gravar sua voz observa: “A mim, que deveria fazê-lo, era impossível descrever aquele suspiro vindo da sonoridade da língua materna amalgamado a um português irrisoriamente apreendido, sustentado numa velhice misteriosa, carregando o simulacro de índia civilizada e pecadora” (Pereira, 1998, p. 9). Os meninos da aldeia, por outro lado, sentem vergonha da anciã; ela, que representa o passado, aquilo que a ideia de modernidade e progresso procuram suplantar. Durante o comício de um político na comunidade, eles falam a um jornalista:

- Essa é mau, atrapalha a modernidade.
- É, ainda acredita em pajé e feitiço.
- Não, ela acredita em Deus. No Deus cristão. O de Dom Matias.
- O certo é que atrapalha, disse um político, pois ajuda a desperdiçar riqueza. Atrapalha a vocês e o faminto povo brasileiro! Ela comprova que ainda existem índios naquela região (Pereira, 1998, p. 12).

Segundo a fala do político, se Laura Dimas atrapalha o povo brasileiro porque “ela comprova que ainda existem índios naquela região”, entende-se que, para ele, um representante do Estado – e, em extensão, para a sociedade dita “ocidental” – o correto seria que não existissem mais indígenas, ou que, pelo menos, não existissem mais indígenas naqueles modos, que se mostrassem como tal, que demonstrassem e praticassem a sua cultura indígena, que resistem à submissão da cultura do colonizador. O indígena só é “bom” se se submeter à “pacificação” dos missionários e do Estado, se se tornar dócil, questão que, historicamente, está ligada sobretudo ao interesse do Estado e das grandes empresas pelo território indígena para exploração de minério, desmatamento para o agronegócio e exploração da terra de modo geral.

Afirmar que os indígenas “ajuda[m] a desperdiçar riqueza” toca profundamente na questão da exploração de ouro no território indígena que, historicamente, os povos indígenas vêm resistindo e lutando contra a invasão de seus espaços sagrados. Assim, quando a anciã é fotografada pelos jornalistas, “seu rosto serviu de comprovação para o perigo e inutilidade de seus parentes terem demarcadas suas terras se eram meia dúzia de irracionais esqueléticos como ‘olhem essa aqui, vagando tonta em cima do ouro’”²⁷ (Pereira, 1998, p. 11-12). A violência contra os povos indígenas, contudo, não é um problema apenas contemporâneo e remontam ao primeiro contato entre europeus e os povos indígenas que aqui habitavam, “quando se chamou de ‘descoberta’ o que foi, na verdade, invasão de um território densamente povoado”²⁸ (Schwarcz, 2019, p. 162). Mas, ao mesmo tempo, Laura Dimas carregava uma existência incômoda para aquelas pessoas:

Naquele domingo, quando seu rosto foi registrado, ela havia continuado a caminhar daquela forma, devagar e sem tropeços, até entrar na mata carregando a *universalidade terrível, plena, constrangedora, incômoda e triunfal* de se necessitar da morte, a banalizada paralisia do coração, para que a existência seja completa (Pereira, 1998, p. 12, grifo nosso).

Braulina Aurora (2019), ativista indígena da etnia Baniwa²⁹, ao pesquisar sobre as consequências da colonização sobre as mulheres indígenas Baniwa, exemplifica algumas práticas de resistências dessas mulheres contra os incansáveis investimentos da igreja em silenciar os saberes e culturas ancestrais. Segundo relatos coletados pela autora, embora muitos saberes tenham sido proibidos e silenciados, mulheres Baniwa continuavam a transmitir os conhecimentos ancestrais aos mais novos, mas de forma mais modulada e discreta. Vendo por outra perspectiva, Aurora também discorre a respeito de indígenas que “aceitaram” o cristianismo como forma de sobrevivência e resistência ao genocídio perpetrado pelo colonizador, pois “tendo sofrido anteriormente com guerras e epidemias avassaladoras, achou-

²⁷ Conflitos entre indígenas e garimpeiros do ouro tem sido cada vez mais frequentes e avassaladores. Caso amplamente noticiado foi, por exemplo, o massacre da comunidade Haximu, em 1993, na região do alto Orinoco, na Venezuela, onde dezesseis indígenas Yanomami, em sua maioria mulheres e crianças, foram brutalmente assassinados por garimpeiros do ouro. Apesar de 23 garimpeiros terem sido envolvidos na chacina, somente cinco foram julgados e, dentre eles, apenas dois foram encarcerados. A partir de relatos de sobreviventes, interrogatórios dos garimpeiros e médicos-legistas, o massacre é descrito por Davi Kopenawa e Bruce Albert em *A queda do céu* (2015).

²⁸ Estudos arqueológicos indicam, segundo Kaká Werá Jekupé em *A terra dos mil povos* (2020), que os primeiros povos já habitavam o – que se chamaria de – Brasil há cerca de 16 a 14 mil anos. Além disso, existem vestígios de povos vindos de outras localidades milhares de anos antes da chegada dos portugueses, como maias, astecas, fenícios e incas.

²⁹ Povo indígena que vive na fronteira do Brasil com a Colômbia e Venezuela, principalmente em aldeias localizadas às margens do Rio Içana e seus afluentes Cuiari, Aiari e Cubate, além de comunidades no Alto Rio Negro/Guainía e nos centros urbanos de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel e Barcelos, no estado do Amazonas. Fonte: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Baniwa>. Acesso em: 18 mar. 2025.

se que as novidades eram coisas certas a se fazer e praticar, uma forma de sobrevivência ao genocídio que se perpetuava” (Aurora, 2019, 112), como é, em certa medida, a própria personagem Laura Dimas, que carregava no pescoço a “medalha de Nossa Senhora Auxiliadora no colar de plástico com miçangas coloridas” (Pereira, 1998, p. 10). A anciã frequentava as missas com um terço azul nas mãos, mas, ao mesmo tempo, “dormia serenamente com uma saliva que escorria para a ponta do seu queixo enrugado” (Pereira, 1998, p. 8) durante a comunhão. Assim, aquele mundo ocidental tocava em sua corporeidade e é “aceito”, não como forma de subserviência, mas de resistência, sem ser totalmente assimilado. Os seus sussurros que ecoam continuamente na narrativa – *onde estão?* – e a recusa em falar na língua portuguesa reforçam o caráter quase que inflexível (mesmo que, talvez, inconscientemente) da personagem.

Mariana Aparecida é outra personagem que também demonstra uma consciência resistente em relação às regras impostas pelo bispo Dom Matias Lana e outros missionários na aldeia. Ela é esposa de Antônio Sávio que, ao contrário dela, foi totalmente assimilado pelo colonizador, mas não consegue enxergar; ele se tornaria “o primeiro empregado da missão, o primeiro catequista, o primeiro construtor” (Pereira, 1998, p. 51). Ela, sim, enxerga essa dedicação como submissão cega e sente um ódio profundo. Constantemente, Mariana Aparecida questiona os atos de serviço de Antônio Sávio aos missionários. Seu

medo rancoroso [...] foi se transformando num ódio incontrolável pela igreja e pelos missionários; principalmente contra padre Geraldo, quando o via gritar batendo palmas, enquanto Antônio Sávio carregava sacos de mantimentos do porto para a missão ouvindo que ‘ande mais depressa, seu preguiçoso, pois preguiça é pecado e atrapalha a civilização’. Antônio Sávio obedecia, tentando correr com aquele peso e, quando Mariana Aparecida bruscamente tentava impedir aquela submissão, ele violentamente a repelia (Pereira, 1998, p. 51).

Antônio Sávio a repelia, pois a olhava “através do *tempo* de Dom Matias”, o tempo do colonizador, o tempo da modernidade:

- Eu só odeio tua humilhação.
- Mariana, aprende a pensar certo.
- Eu sei muito bem. Eu odeio tua humilhação.
(Pereira, 1998, p. 52).

É possível observar não apenas nas atitudes de Antônio Sávio, mas também em seu próprio discurso, a assimilação pelo colonizador. Ele pede para que Mariana Aparecida “pense certo”, isto é, pense de acordo com a doutrina cristã e com os dogmas estabelecidos pelos missionários salesianos. Mariana, por outro lado, não cede ao discurso de Antônio Sávio e repete, duas vezes, que odeia aquela humilhação, pois, para ela, submeter-se aos missionários era uma espécie de humilhação. Ao existir um “certo”, automaticamente depreende-se que

existe um “errado” – um pensamento fora dos padrões da igreja católica, um pensamento voltado para a mitologia indígena e que não condiz com o tempo e com a ética cristã. Para os missionários, *ser* indígena é errado, não viver sob a mitologia cristã é viver em eterno pecado; por isso, a compulsão pelas conversões das personagens indígenas em *Um rio sem fim*, não muito diferentes das catequizações do século XVI.

Maria Assunção Augusta, como já observamos, é outra personagem potente em *Um rio sem fim*, que carrega uma força que consegue abalar Dom Matias Lana até mesmo quando ainda é uma criança. Quando vivia no internato, Assunção demonstrava, inconscientemente, uma recusa àquele mundo, a partir de seu comportamento travesso, que incomodava Dom Matias. Além disso, é uma das vozes narrativas e a força que move todo o desenvolvimento da narrativa, pois é a partir dela que a outra narradora, a pesquisadora, viaja até a aldeia para saber de seu paradeiro e pesquisa e relata a história das personagens que conhecemos.

Além disso, Maria Assunção é uma das meninas que consegue fugir da casa da “senhora negra e gorda, uma senhora imensa” (Pereira, 1998, p. 80) em Manaus, e que luta contra as violências da senhora, resistindo às surras constantes, deixando a sua agressora com mais ódio: “Defende-te de mim, Maria Assunção, porque tens uma cabeça piolhenta de onde só saem mentiras esquisitas!” (Pereira, 1998, p. 80). Felizmente, Assunção e Maria Índia conseguem fugir daquele ambiente hostil, mas, a partir desse ponto, Maria Índia não deixa rastros na narrativa, e Assunção precisaria aprender a viver e a se sustentar sozinha na cidade. Ademais, sabemos, através das falas da narradora-pesquisadora, que conheceu Maria Assunção, esta que havia sido “a mera assassina de Dom Matias Lana” (Pereira, 1998, p. 13). Assim, além de toda a sua trajetória de resistência ao longo do romance, Assunção também retorna, já adulta, ao final, para a aldeia e, supostamente, assassina (como já vimos anteriormente, existe uma incerteza a respeito do assassinato) o seu algoz da infância, aquele que, ela sabia, havia sido o maior responsável pelo destino trágico de Rosa Maria e das outras meninas.

Além disso, Rosa Maria, sobre quem falaremos com mais profundidade adiante, também exerce uma força de resistência no romance. A sua própria existência é incômoda, pois não aceita – ou não consegue aceitar – as regras impostas pelos missionários na aldeia. Seu jeito mais lento, mais dispersa, não a deixa sucumbir às regras do colonizador, embora, como veremos, não impede de fazê-la sofrer inúmeras violências ao longo de sua trajetória.

Embora haja uma rede de violências físicas e simbólicas que permeia a realidade das personagens subalternizadas de *Um rio sem fim* – de um lado, há o domínio sobre a cultura, a linguagem, a religião; do outro, o controle sobre os corpos e, sobretudo, sobre suas almas,

sempre em vigilância pelos missionários nas aldeias e nos internatos, a “instituição total” – observamos alguns movimentos de resistências na narrativa, como na personagem Maria Assunção. Dom Matias Lana sente prazer no seu poder de dar nome a tantas Marias batizadas; no entanto, o gesto de nomear não foi capaz de calar todas as suas personagens: Maria Assunção Augusta, a única mestiça entre as meninas, com sua “potência libertária”, abala o poder do colonizador, causando medo no bispo mesmo quando ainda é uma criança. Não por acaso Assunção é enviada a Manaus; não por acaso é presa, torturada e se torna o próprio *leitmotiv* desse rio sem fim, já que sobre ela que a narradora-pesquisadora busca, incessantemente, saber o que aconteceu.

CAPÍTULO 3 – FOZ

*“Por favor, Rosa Maria”, e recebi aquele
risco antigo que ultrapassou seu rosto.
(Pereira, 1998, p. 108)*

3.1 O sorriso de Rosa Maria

Foz, no seu sentido concreto, é o local em que um rio deságua no mar, num lago ou em outro rio maior; é uma desembocadura. Em *Um rio sem fim*, a foz, em nossa perspectiva, é onde as dores e violências se coadunam e se apresentam, sobremaneira, nas suas personagens femininas após a chegada destas em Manaus. A foz não é o final desse rio, mas toma dimensões maiores: é onde a discussão a partir da interseccionalidade de gênero e raça deságuam e mostram-se evidentes para discutirmos, principalmente, as personagens Rosa Maria e Maria Assunção Augusta – por isso, um rio *sem fim*, pois as águas não se acumulam, mas se entrelaçam e se fundem, assim como as categorias de gênero e raça.

Segundo Eliane Brum, em *Banzeiro òkôtô* (2021), “a violência é tão constituinte do que é ser uma mulher nisso que chamamos mundo como ossos, órgãos, sangue. A violência é estrutural no ser e no estar no mundo de uma mulher” (Brum, 2021, p. 44). Nessa obra, são descritas as experiências e reflexões de Brum após viver durante um ano no município de Altamira, no Pará, e como a convivência com os povos indígenas, quilombolas e beiradeiros – os povos-floresta, como denomina – mudou a sua percepção sobre a relação entre os seres humanos e não humanos, os povos originários e o homem branco, o ser e a floresta. Essa relação, no entanto, é marcada pela presença da violência no ventre amazônico; mulheres de toda sorte confienciavam suas histórias de violência à jornalista, mesmo sem conhecê-la. É possível observarmos aproximações entre *Um rio sem fim* – publicado em 1998 e com uma narrativa ambientada entre as décadas de 70 e 80 – e as experiências de Brum em *Banzeiro òkôtô*. A obra de Verênilde já denunciava, na década de 90, as violências relatadas pela jornalista em 2021, principalmente as violências contra as mulheres ribeirinhas e indígenas, representada pelas personagens Rosa Maria e Maria Assunção Augusta, sobre as quais nos propomos a discutir neste capítulo.

As quatro meninas – Rosa Maria, Maria Índia, Maria Assunção e Maria Rita – são retiradas da missão, do seu seio familiar – ou do que havia restado dele, visto que a missão salesiana já se apoderava da educação e da cultura na aldeia, impondo o cristianismo a seus

habitantes, como já observamos –, para viverem em Manaus na casa de uma senhora extremamente violenta.

Ao chegarem na capital, depararam-se com uma cidade decadente, com resquícios de metrópole imponente do período áureo da borracha, mas que só evidenciava uma modernidade tardia, a partir de uma “transformação abrupta de aldeia em ‘cidade europeia’, onde a burguesia cabocla ainda tentava imitar o gesto dos europeus” (Pereira, 1998, p. 47). Irmã Maria José a descrevia como uma “província atrasada onde ainda se viam perambulações de índios desaldeados, nordestinos miseráveis e negros que vendiam água nas casas” (Pereira, 1998, p. 47). Índios desaldeados devido ao movimento violento do regime militar de integração dos indígenas à população ocidental; nordestinos e negros que imigraram com a intenção de trabalhar na extração do látex, e que, com o declínio da borracha, continuaram a viver nessa Manaus que um dia viveu tempos de glórias, mas que agora permanece esquecida.

Na perspectiva de Rodrigo Simon de Moraes (2022), em artigo que analisa *Um rio sem fim* a partir da ótica decolonial, a cidade de Manaus seria uma *outopia*, isto é, um não-lugar, em contraposição à aldeia indígena, que seria uma *eutopia*, “o lugar onde tudo está bem”. Na aldeia, as meninas, mesmo que muito silenciadas pela missão salesiana, ainda tinham contanto, da forma que podiam, com suas ancestralidades e com seus parentes, com a natureza e com a história daquela aldeia, lugar onde nasceram e construíram seus laços familiares. Entretanto, são obrigadas a se retirarem desse espaço familiar e se mudarem para uma capital decadente, construída de costas para o rio – e, metaforicamente, também de costas para os seus povos indígenas. Assim, para o autor, “no romance, a cidade surge como uma local destituído de passado e sem perspectivas de futuro” (Moraes, 2022, p. 2), transfigurando-se como um não-lugar, onde as meninas – como será observado mais a frente – sentirão com maior intensidade o peso da colonialidade que humilha, segrega e mata física e simbolicamente corpos indígenas e, sobretudo, de mulheres indígenas. Além disso, essa visão sobre a cidade soma-se ao que Bispo dos Santos, em *A terra dá, a terra quer* (2023), descreve sobre a dicotomia entre a cidade – entendida pelo filósofo como uma estrutura colonialista – e o campo ou natureza. A partir de uma perspectiva e experiência quilombola, o autor explica como o campo, esse lugar de compartilhamento, em que se toca com os pés descalços o chão de terra batida, em que se relaciona com a natureza de forma cósmica, vai de encontro ao conceito de cidade, um espaço artificial e moldado para o capital, que aparta a relação existente entre o homem e natureza. Esse fator reforça a ideia de que, ao chegarem em Manaus, as meninas sentiram um impacto, um

choque entre dois mundos, pois adentravam em um espaço não apenas diferente, mas que inevitavelmente tinha o objetivo de soterrar suas ancestralidades.

A descrição da decadência da cidade descrita no romance vai ao encontro do próprio propósito da viagem de irmã Isabel com as meninas: uma tentativa de civilizar (de integrar) aquelas meninas vindas do interior, de uma aldeia indígena, que, para ela, assim como para a missão salesiana, necessitava da ocidentalidade para prosperar. Após aportarem, dirigem-se à casa em que deveriam habitar. Abaixo, é narrado o primeiro contato das meninas com aquele novo espaço sobre o qual deveriam viver:

Pisaram em terra e penetraram sobressaltadas no longo corredor daquela casa. Tinham as pernas bambas tropeçando do nada, suas cabeças zumbiam de expectativas, fisicamente estavam em estado calamitoso. Nada era nítido, exceto a vaga sensação de que haviam chegado e que deveriam resguardar seus raros pertences, *o mundo concreto do qual tinham posse*. Em quatro meninas lindas e sadias, com seus cabelos negros, escorridos, em tranças, com seus rostos bochechudos, dentes perfeitos e pele macia banhadas em cachoeiras cristalinas (Pereira, 1998, p. 50-51, grifo nosso).

As meninas, ainda atordoadas pela viagem de barco e de pernas bambas causadas por uma possível ansiedade ou medo, pareciam não conseguir compreender o que estava acontecendo. A única nitidez era a certeza da chegada – mesmo sem saber, decerto, onde chegavam – e que deveriam resguardar seus poucos pertences, “o mundo concreto do qual tinham posse”, e talvez os únicos pertences que lembrassem suas ancestralidades e sem saber o quanto suas trajetórias mudariam a partir daquele instante, pois a convivência na nova casa era longe de ser amistosa, sendo a violência uma constante diária.

A descrição física das meninas sobre seus cabelos negros, dentes perfeitos e peles macias ao final da citação anterior coloca em questão a hipótese de estarem indo àquela casa de Manaus com a finalidade da prostituição. Pois não há, em momento algum de *Um rio sem fim*, a mesma tratativa a personagens masculinos. São sempre as meninas que são levadas da aldeia. Laura Dimas sempre pergunta pelas meninas, nunca pelos meninos que foram embora. Não sabemos se esse destino ocorre também aos meninos da missão. Ao que parece, apenas as meninas são levadas à capital – para nunca mais retornar –, pois Laura Dimas pergunta sempre pelas meninas, por onde andam.

Na casa em Manaus, já habitava Judite, uma “menina cristã e oficialmente civilizada” (Pereira, 1998, p. 53), em que, a partir de suas características, conseguimos inferir a atmosfera daquele ambiente em que as quatro meninas vindas da missão iriam encontrar. Judite, apesar de ainda ser uma criança, tinha um “corpo franzino, carregado de uma assombrosa ingenuidade, embora fosse estranho o decote sem seios do seu vestido ou a quantidade de joias de ouro nos

braços finos, nos dedos, no seu pescoço infantil” (Pereira, 1998, p. 53). Pode-se causar estranheza pensar em uma menina com as vestimentas decotadas e acessórios de Judite, já que ainda era tão jovem e “possuía espaços de dois dentes-de-leite arrancados ainda na manhã de ontem” (Pereira, 1998, p. 54). Além disso, Judite tinha o incomum costume “de sentar numa cadeira de pernas muito altas, feitas especialmente para ela, de onde olhava, através das grades da janela, as pessoas do bairro que passavam, muitas parando para observar suas roupas, joias e penteado muito alto, sempre com algo reluzente” (Pereira, 1998, p. 84-85). Judite, mesmo ainda muito jovem, parecia estar exposta em uma vitrine, onde as pessoas que passavam admirariam seu corpo e suas vestimentas inadequadas para a sua idade. Tudo isso reforça a hipótese de que aquela casa na qual as meninas haviam chegado não se tratava de uma casa para recebê-las e apenas habitarem, mas para a sua exploração sexual. A violência e a crueldade daquele meio, no entanto, já se demonstravam latentes no dia em que as meninas haviam chegado, a partir da fala da senhora da casa:

Apesar da pouca idade dessas que agora eram cinco crianças, não houve dificuldades para identificar, nos infinitos subterfúgios da entonação de palavras, que havia crueldade na voz da mulher robusta, com rugas graves ao redor dos olhos, anunciando vagarosamente, como se quisesse fazer doer ainda mais os ouvidos de Judite: “*desta vez* vieram apenas três índias e uma cabocla!” (Pereira, 1998, p. 53, grifo nosso).

A expressão destacada “*desta vez*” sugere que, em um outro tempo, outras meninas foram deixadas na casa, indicando que era um costume que meninas do interior fossem levadas àquele estabelecimento. *Desta vez*, foram enviadas três índias e uma cabocla, como disse a senhora da casa; em outros momentos, outras passaram por aquele local, reforçando uma ideia de rotatividade de meninas. Ao que sabemos, em *Um rio sem fim*, duas conseguiram fugir – Maria Assunção e Maria Índia. Das que ficaram – Rosa Maria e Maria Rita – sabemos apenas que a primeira saiu da casa para se casar e, posteriormente, passou a viver nas ruas.

Dentre todas as personagens, é em Rosa Maria, que conseguimos observar todo o desenvolvimento de sua trajetória³⁰, desde a infância, na aldeia, até a vida nas ruas. Assim como as outras meninas, Rosa Maria também vive sob o duro regime do internato salesiano e é retirada de seu seio familiar e enviada para a casa em Manaus, onde sofre terríveis violências físicas e psicológicas. No entanto, diferentemente de Maria Assunção Augusta e Maria Índia, Rosa Maria não consegue fugir daquele ambiente hostil e permanece na casa em Manaus. O

³⁰ Maria Índia e Maria Rita, por exemplo, “perdem-se” na narrativa. Não deixam rastros de seu paradeiro após a casa da senhora em Manaus. Podemos apenas supor que essa ausência seja uma representação para a história de tantas meninas que, assim como elas, não deixaram marcas para a História, invisíveis para a sociedade.

desenrolar de sua história a partir desse ponto é o ápice para o seu adoecimento físico e mental – que, de certa forma, já se delineava:

Rosa Maria cresceu com seu rosto plácido e emudecido [...] Diziam que perdera de vez os sentimentos, que lhe faltava sangue na veias ou que o cérebro havia enfraquecido pois a surpreendiam levantando levemente as cortinas e olhando para o espaço, sempre calada, buscando cumplicidade em sua própria solidão. Porque, desgraçadamente, havia anjos que bradavam a ela (Pereira, 1998, p. 85).

Após a fuga de Maria Assunção e Maria Índia da casa da senhora em Manaus, os anjos, referidos pela narradora, isolaram ainda mais Rosa Maria do mundo, “porque ela [Assunção], sim, era capaz de perceber aquilo e roubá-la daqueles seres alados, ajudando-a a deslizar e ficar ali” (Pereira, 1998, p. 86); sem Assunção, Rosa Maria permaneceria, por mais tempo, isolada pelos seres celestes. Fato é que os anjos são uma metáfora para a condição da fragilizada saúde mental de Rosa Maria, sempre inerte, calada, com o pescoço caído para o lado, falando palavras aleatórias – condição que a deixa mais suscetível às violências na casa da senhora e, posteriormente, nas ruas da capital.

O nascimento de Rosa Maria é narrado como um acontecimento mágico. Trazida ao mundo pelas mãos de Tereza, “a índia mais antiga que viveu naquela aldeia”, e que, antes da presença dos missionários, chamava-se Araraní, Rosa Maria era uma “recém-nascida muito morna e, como Tomás, o velho pajé, viu sanhaços, tangarás e gaviões que ganhavam elevação nas trilhas das estradas, ele anunciou que havia nascido mais uma neta para a avó do universo” (Pereira, 1998, p. 64). A avó do universo mencionada é a Yebá Běló, a avó e criadora do universo, que haveria nascido de si mesma num quarto de quartzo branco, a partir de objetos mágicos, como cuias, ipadus e tapioca, ela “surgiu suspensa sobre seus bancos mágicos e cobriu-se de enfeites que se transformaram em uma morada” (Kumu; Kenhíri, 1980, p. 51) Yebá Běló é conhecida como a “não criada”, pois criou a si mesma sem precisar de outrem. A história da avó do universo está presente na mitologia e cosmogonia Dessana, como também em outras etnias da região do alto Rio Negro, e registradas na obra *Antes o mundo não existia* (1980), de Umúsin Panlõn Kumu e Tolamã Kenhíri³¹. Após o nascimento de Rosa Maria, o velho pajé bateu seis vezes no peito e anunciou: “outra neta para a avó do mundo. Mas, sendo filha de quem é e com o novo cheiro desses ventos, seus pés logo vão embora daqui. Assim me disse nossa avó, aquela que não precisou ser criada por ninguém” (Pereira, 1998, p. 64). O pajé

³¹ *Antes o mundo não existia* foi a primeira obra sobre mitologia indígena registrada em livro. Publicado pela primeira vez em 1980, a obra é uma compilação das mitologias da etnia Dessana narradas por Umúsin Panlõn Kumu e coletadas e traduzidas para o português por seu filho Tolamã Kenhíri.

Tomás, de certa maneira, já anunciava o destino de Rosa Maria, a partir do que ouviu da avó do universo. O “novo cheiro desses ventos” pode ser uma alusão à presença dos missionários na aldeia, que já interferiam no modo de viver dos habitantes nativos naquele momento, como é o caso das grandes epidemias trazidas pelos missionários e que dizimaram milhares de indígenas.

A despeito de seu nascimento “mágico”, Rosa Maria, a todo o momento, na narrativa, é tratada como um objeto exótico sem sentimentos, sem vontade própria, pela elite branca e intelectualizada da cidade de Manaus. Um exemplo disso é o casamento que a personagem Anita Guedes, uma artista desse grupo, decide realizar para Rosa Maria. Um casamento em que não fica claro o motivo, a não ser para o “divertimento” da própria Anita Guedes e de seus convidados. O noivo era um estrangeiro, um homem ruivo com “ar de magnata”, e que, “antes do casamento, havia olhado muito para ela e decidido que era *a esposa de que precisava*, alguém que também nunca precisaria lembrar o seu nome” (Pereira, 1998, p. 71, grifo nosso), fato que reforça o caráter de objeto exótico que atribuem à indígena.

Durante a festa, uma profusão de comentários é dirigida à Rosa Maria; naquele ambiente, “palavras eram repetidas, sofriam acréscimos na próxima boca, fortificavam uma ideia e viravam uma corrente tentando diluir um *discurso secular solidamente pronunciado*” (Pereira, 1998, p. 86, grifo nosso). O personagem André Araújo, por exemplo, afirma: “quase agonizava de tanta veemência ao falar sobre a ‘péssima literatura’ que alguém como aquela índia poderia inspirar [...] ‘ela é uma impulsiva, age por instinto, reparem, nada dela resulta em algo bem pensado, não elabora o seu raciocínio’” (Pereira, 1998, p. 91). Rosa Maria é uma personagem que parece estar sempre alheia ao mundo hostil ao seu redor, já que há uma incompatibilidade de linguagens impossível de ser ultrapassada. Até certo ponto, é uma incompatibilidade que, ao mesmo tempo, a protege e a aniquila: permanecer alheia é a cura e a ferida para a sua solidão. Durante a festa de casamento,

palavras atravessavam incessantes a sala de Anita Guedes. *Palavras* escorriam tão vivas daqueles perfis que observavam os quadros originais, os objetos raros provenientes de longínquas regiões do mundo; *palavras* recaíam sobre a coleção de orquídeas, sobre instrumentos raros de grupos étnicos ainda isolados ou já exterminados. *Palavras* eram repetidas, sofriam acréscimos na próxima boca, fortificavam uma ideia e viravam uma corrente tentando diluir o discurso secular solidamente pronunciado. O rosto de Aroldo, o filósofo, era belo, inteligente, suave e, suas *palavras* corretas, enalteciam e desdenhavam as façanhas do século, os atos heroicos que chamava de comportamentos ingênuos – ‘mortes sem sentido’, ‘mortes em vão!’. Sim, não! Sim... e *palavras* rodopiavam como redemoinhos pela casa (Pereira, 1998, p. 86, grifo nosso).

Na cena narrada, a repetição do vocábulo “palavras” sugere, paradoxalmente, uma incompreensão de sentidos, uma tensão entre dois mundos ali presentes. A despeito de muito se falar naquele ambiente, de muito se produzir significantes, pouco ou quase nada atingia a noiva como significados; ela, que amparava as “palavras que caíam no chão” (Pereira, 1998, p. 87-88). Rosa Maria é uma personagem que, em todo o romance, falou muito pouco: chamou por Maria Assunção, quando esta fugia da casa da senhora – “Assunção, Assunção, vem?” –, pronunciou um breve “sim” ao seu noivo no altar e emitiu algumas outras palavras a Ismael, quando namoraram pelas ruas de Manaus.

O poder da *palavra* também nos parece uma constante ou quase uma necessidade para os personagens de *Um rio sem fim*. Maria Assunção é uma contadora de histórias desde criança e, quando adulta, após reencontrar Rosa Maria moribunda pelas ruas da cidade, necessita retornar para a aldeia para narrar a Dom Matias o que havia visto. A senhora da casa em Manaus, que abrigou, num primeiro momento, as meninas, escuta as histórias de Assunção. Dom Matias Lana também rememora o tempo inteiro o seu passado na Itália. A narradora-pesquisadora demonstra ânsia pela história de Maria Assunção e pelos acontecimentos naquela aldeia indígena. A fluxo desse “rio sem fim” parece ser a ânsia que as suas personagens carregam em contar ou ouvir histórias. Enquanto Rosa Maria não fala quase nenhuma palavra, Maria Assunção, como se falasse por ela, conta as histórias das meninas com seus corpos violados e a história de si mesma.

Tanto Rosa Maria quanto Maria Assunção e as outras meninas indígenas de *Um rio sem fim* sofrem o que Grada Kilomba (2019) denomina racismo genderizado, o racismo que incide sobre mulheres negras – e que pode ser entendido, aqui, também como o racismo sobre as mulheres de origem indígena. Kilomba, a partir do relato sobre o racismo de uma mulher negra que, numa consulta médica, aos 12 ou 13 anos, recebe uma proposta para viajar com a família do médico, um homem branco, para servi-los durante as férias, discorre a respeito da interligação entre as categorias gênero e raça. Para a autora,

Esse encontro revela como “raça” e gênero são inseparáveis. “Raça” não pode ser separada do gênero nem o gênero pode ser separado da “raça”. A experiência envolve ambos porque construções racistas baseiam-se em papéis de gênero e vice-versa, e o gênero tem impacto na construção de “raça” e na experiência do racismo. O mito da mulher *negra* disponível, o homem *negro* infantilizado, a mulher muçulmana oprimida, o homem muçulmano agressivo, bem como o mito da mulher branca emancipada ou do homem branco liberal são exemplos de como as construções de gênero e “raça” interagem (Kilomba, 2019, p. 94, grifos da autora).

Rosa Maria não é apenas uma mulher ou apenas indígena, mas uma *mulher indígena* e é vista pela sociedade branca e patriarcal como uma mulher indígena, carregando em sua existência todas as construções racistas que essa sociedade prolifera. O mito da mulher branca emancipada, intelectualizada – como Anita Guedes, por exemplo – gera mecanismos para que sua existência superior como mulher branca manipule Rosa Maria, como na organização tosca e incompreensível de seu casamento, perpetuando o mito da menina indígena acivilizada, exótica e disponível sexualmente.

Outra autora que também discute o conceito de interseccionalidade, assim como Grada Kilomba, é Carla Akotirene (2019). Para a Akotirene, a interseccionalidade busca ser uma ferramenta teórico-metodológica para análise das categorias racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado, inseparáveis por estarem todas dentro de uma violência estrutural. Esse sistema de opressão foi primeiramente pensado dentro do movimento feminista negro, que questionava o feminismo hegemônico, onde as mulheres negras eram invisíveis e conseqüentemente, não se realizava um recorte de raça e classe sobre essas mulheres. No feminismo hegemônico, por exemplo, argumenta-se que, na velhice, as mulheres sofrem preconceitos geracionais impostos pelo mercado de trabalho, que as consideram muito velhas para suas funções. No entanto, segundo a autora, “é a marcação de raça que garantirá às mulheres brancas a seguridade social, pois estas tiveram emprego formal, e a marcação de classe irá mantê-las na condição de patroas” (Akotirene, 2019, p. 18), enquanto, devido ao racismo estrutural, não existe, para a mulher negra, o tempo de parar de trabalhar. A esse respeito, podemos recorrer ao pensamento de Sojourner Truth, expoente do movimento feminista negro, em seu famoso discurso *E eu não sou uma mulher?*, proferido em 1851, nos Estados Unidos, no qual denuncia a maneira como as mulheres negras eram violentadas, obrigadas à escravização e tendo seus filhos vendidos como escravos. Segundo Akotirene, Sojourner em seu discurso, é pioneira ao articular raça, classe e gênero, “questionando a categoria mulher universal, mostrando que se a maternagem obrigatória revela um destino biológico para todas as mulheres, seria apropriado ressaltar que os filhos e as filhas das africanas eram vendidos” (Akotirene, 2019, p. 17). Embora as articulações e debates entre a intersecção das categorias de gênero, raça, classe social e orientação sexual seja atribuído, geralmente, à terceira onda do feminismo, Truth já trazia à baila essas questões no século XIX, assim como mostra a produção de diversas outras militantes negras na primeira onda, bem como bell hooks na segunda. Contudo, o problema da morosidade em se atender a essas discussões seria a falta de visibilidade desses discursos e “o que a voz de Sojourner traz, além de inquietações e

necessidade de existir, é evidenciar que as vozes esquecidas pelo feminismo hegemônico já falavam há muito tempo (Ribeiro, 2019).

Após o casamento, Rosa Maria sai da casa de Anita Guedes sem causar comoção no grupo de intelectuais que antes falavam atrocidades à jovem indígena, sequer é gerado algum interesse ou preocupação. Rosa Maria sai da casa, da festa de seu próprio casamento, como um fantasma, completamente desprezada e ignorada por todos daquele ambiente – uma representação da própria condição do indígena na sociedade, esquecido e ignorado; quando percebido, não passa de um incômodo para a branquitude. A esse respeito, podemos interpretar Rosa Maria como um corpo subalternizado³², conforme analisado por Elódia Xavier (2021), ao apresentar uma tipologia das diferentes representações dos corpos femininos na literatura. Em sua análise, Xavier traz *Quarto de despejo*, de Carolina Maria de Jesus, como exemplo desse corpo subalternizado na literatura. Se, na perspectiva de Carolina Maria de Jesus, a favela do Canindé é o quarto de despejo dos corpos negros e favelados, em *Um rio sem fim*, essa Manaus hostilizada torna-se o quarto de despejo das meninas indígenas, “pacificadas” e levadas à força para o trabalho nas casas de família, onde são continuamente exploradas.

A partir desse ponto, sem ter para onde ir, Rosa Maria habita as ruas do centro da cidade. Lá, encontra Ismael, com quem vive um relacionamento, mas logo é abandonada quando ele percebe que Rosa Maria está grávida e, subitamente, é tomado por uma “lucidez oficial”:

quem poderia acreditar nas palavras de uma índia enlouquecida que confundia tudo? E, armado da lucidez e dos julgamentos cotidianos, passou a compreender a lógica que antes o revoltava [...] Ismael compreende a lógica da intelectual esnobe e tão orgulhosa do seu curriculum caudaloso que afirmara com convicção que os papéis e a função do magistério lhe permitiam: “ela não serve sequer como objeto capaz de contribuir com a academia. Seu discurso não é coerente”. Sim, Ismael agora compreende e sente-se seguro na sua *lucidez oficial* (Pereira, 1998, p. 99-100, grifo nosso).

A intelectual esnobe e de currículo caudaloso, certamente, se refere à Anita Guedes que anteriormente idealizou e organizou o casamento de Rosa Maria, mas que nada fez quando a indígena foi morar nas ruas, pois a “lucidez oficial”, esse pensamento ocidentalizado agora compreendido por Ismael, não aceita que uma pessoa como Rosa Maria seja compreendida sequer como um objeto de pesquisa, ou até mesmo como uma humana racional, já que “seu discurso não é coerente”.

Antes do abandono de Ismael quando Rosa Maria estava grávida, os dois passam por algumas situações que merecem ser analisadas. A primeira vez em que Ismael viu Rosa Maria,

³² A autora optou por utilizar o termo “corpo subalterno”. Aqui, corrigiremos para “corpo subalternizado”, visto que a subalternização é uma condição e não uma característica intrínseca do sujeito.

já com seu vestido desbotado e com a barra desfeita, ele a perseguiu, pois vira que as pérolas de seu cordão haviam arrebentado e se espalhavam pelo caminho. Vidrado, Ismael começou a persegui-las, “sem dar-se conta do quanto havia andado e de que estava sendo açoitado por uma paixão que o fez parar imediatamente em frente ao ginásio e, com seus gestos distintos e insolentes, mergulhar os braços num bueiro, retorcendo a água impulsiva e poluída (Pereira, 1998, p. 94). Os gestos de Ismael foram impulsivos assim como a água, pois deu-se conta de que conhecia Rosa Maria: “Olhe, consegui encontrar oito pérolas do seu colar. Além do mais, eu sei como é seu nome. Sei como se chama. Reconheço o seu cheiro e a corrente que prende seus sonhos” (Pereira, 1998, p. 94).

Em um determinado momento, Ismael e Rosa Maria passam por uma manifestação política que ocorria na praça. Manifestantes revoltados gritavam e atiravam objetos contra um *outdoor* com a foto do governador. Apesar de Rosa Maria pedir para que fossem embora daquela manifestação – “porque havia algo contra ela no vozerio ao redor” (Pereira, 1998, p. 95), ela pressentia –, Ismael insistia para que permanecessem, reforçando que era importante alguém como ela, indígena, fazer parte daquele protesto, pois a multidão gritava “viva às minorias” e “defendam os índios, os índios nossos irmãos”. Ismael colocou Rosa Maria entre seus ombros para que ela conseguisse enxergar melhor a população. Para Ismael, aquele era um momento único e especial, ele parecia estar tomado por um êxtase e desejava que Rosa Maria também absorvesse aquele momento. Rosa Maria por outro lado, mal se esforçava para olhar as pessoas que Ismael indicava ou a manifestação. Ela pede para descer dos seus ombros e irem embora. E depois de uma última insistência da parte de Ismael, “quando tem certeza de que os gritos de ‘madona fraudulenta’ e ‘direitista disfarçada’, entre outros insultos, são dirigidos a ela, Ismael fica aterrorizado e pensa não ser possível que um grupo clamando contra injustiças a visse daquela forma, e fosse tão ruidosamente contra ela” (Pereira, 1998, p. 96).

Tanto o comportamento da elite manauara, quanto o abandono de Rosa Maria por Ismael e das pessoas que estavam na manifestação nos remetem ao conceito de dominação simbólica de Pierre Bourdieu em *Dominação masculina* (2019, p. 68), pois, segundo o autor, “o efeito da dominação simbólica (seja ela de etnia, de gênero, de cultura, de língua etc.) se exerce não na lógica pura das consciências cognoscentes, mas através dos esquemas de percepção, de avaliação e de ação que são constitutivos dos *habitus*”. Essa força simbólica onde se percebe a dominação masculina e a submissão feminina não exige força bruta, ela deve ser percebida nos seu “efeitos duradouros” na sociedade: “a força simbólica é uma forma de poder que se

exerce sobre os corpos, diretamente, e como que por magia, sem qualquer coação física; mas essa magia só atua com o apoio de predisposições colocadas, como molas propulsoras, na zona profunda dos corpos” (Bourdieu, 2019, p. 69). Rosa Maria é alvo dessa “magia”, dessa dominação simbólica que, embora não exerça coação física sobre seu corpo, destrói sua própria existência, de ter sua voz ouvida ou vontade própria, e é inserida num espaço de exclusão, de submissão daqueles que detém o poder cultural e social.

Ao final do romance, quando Maria Assunção Augusta reencontra Rosa Maria pela primeira vez após a fuga da casa da senhora, Rosa Maria lhe dá um sorriso tímido, a partir do qual não se pode ter a certeza de que a reconheceria. Rosa Maria permanece inerte, no seu próprio mundo; já não veste o vestido lilás de seu casamento, mas um saco preto de lixo amarrado por uma corda cobre seu corpo sujo das ruas e adoecido. Maria Assunção grita pelo nome de Rosa Maria: “a igreja parecia encher-se com meu eco [...], até ela voltou a cabeça para os lados, olhou na direção onde eu estava, lá no alto” (Pereira, 1998, p. 108). Maria Assunção grita, mais uma vez, por Rosa Maria e esta lhe responde com um meio-sorriso, um “risco antigo que ultrapassou seu rosto” (Pereira, 1998, p. 108). O sorriso de Rosa Maria, manifestado em forma de um simples risco, como algo que é delineado com pressa e sem precisão, simboliza a violência sofrida pela indígena durante a sua trajetória de vida. Ainda, esse sorriso, que não se sabe ser um sorriso de reconhecimento ou um sorriso involuntário, visto o adoecimento mental de Rosa Maria que já se agravara, também simboliza, ao mesmo tempo, a dura trajetória de todas as outras meninas, esquecidas e violentadas. Maria Assunção, a única que consegue amparar esse sorriso, decide, a partir desse momento, retornar à aldeia para encontrar com Dom Matias Lana e contar tudo o que havia visto e tudo o que havia acontecido com Rosa Maria.

Em *Necropolítica Tropical* (2018, p. 13), o filósofo Peter Pál Pelbart discorre a respeito de uma necropolítica cara ao nosso processo colonizatório. Embora comumente se compare genocídios e outras barbaridades com o holocausto dos judeus na Alemanha, como se “exportássemos” violências, Pelbart traz à lume nossa própria cultura da barbárie, inerente à nossa história colonial, isto é, a necropolítica tropical. Recorrendo a Achille Mbembe, o autor questiona: no lugar de “remetermos ao nazismo o horizonte da barbárie vigente ou ascendente em tantos cantos do mundo, não caberia recuar um pouco mais, até a *plantation* de nossa história colonial? Não foi ali, naquele espaço e naquele tempo, que surgiu o primeiro ‘laboratório biopolítico do planeta’?”.

Agora, como pensar em uma teoria de necropolítica tropical n' *Um rio sem fim*? Não seria Rosa Maria a representação do sofrimento causado pela violência necropolítica “abrasileirada”, que humilha os povos originários, que deslegitima lutas, que não vê pessoas não brancas além da subserviência? Rosa Maria foi violentada simbólica e fisicamente pela imposição da Igreja, foi proibida de falar sua língua e viver a sua cultura, foi abandonada pelo Estado, menosprezada pela população e, ainda, pelo homem que, em algum momento, disse que a amava e a engravidou; mas que, subitamente, a descarta, como todos os outros já fizeram. Rosa Maria foi até mesmo desprezada por manifestantes contra o governo, que, em um momento, pedem por igualdades sociais – “viva as minorias, libertem os negros, protejam os miseráveis e assalariados, defendam os índios nossos irmãos” (Pereira, 1998, p. 95) –, no outro a chamam de “madona fraudulenta” e “direitista disfarçada”. Essas personagens, nas palavras da autora,

protagonizam situações que demonstram a continuidade e permanência do *ranço etnocêntrico* que, com base nos valores cristãos ocidentais, secularmente viria abalar os sujeitos envolvidos numa relação aqui apresentada e comumente definida como a de “brancos” e “índios” (Pereira, 1995, p. 166).

Por fim, a única que poderia compreender Rosa Maria e poderia, talvez, tentar lhe salvar era Maria Assunção, mas não foi possível, visto como o sistema a atormentou tão brutalmente do mesmo modo, obrigando-a a fugir e deixar Rosa Maria, que jamais conseguiria suportar os “abalos das palavras do mundo” (Pereira, 1998, p. 86). Porém, Maria Assunção, como veremos, por mais que não consiga salvar Rosa Maria, é essencial para o desenvolvimento da narrativa.

3.2 Maria Assunção Augusta

Maria Assunção Augusta é a personagem que, a nosso ver, conduz toda a narrativa de *Um rio sem fim*. É uma personagem singular; dentre as meninas, é a única de origem cabocla, e a única, também, que ameaça o poder de Dom Matias Lana mesmo quando ainda é uma criança que sequer havia trocado os seus dentes de leite. Assunção, além de ser uma das vozes narrativas do romance (pela qual podemos ter acesso à perspectiva de uma Maria Assunção já adulta), é por sua causa que a outra narradora, a pesquisadora, viaja até a aldeia indígena para coletar informações sobre seu paradeiro. Ao reencontrar com Rosa Maria em estado deplorável no centro de Manaus, Maria Assunção retorna para a aldeia indígena, – contrariando até mesmo a lógica das meninas que nunca voltavam –, e decide que precisava contar, a Dom Matias, tudo o que havia visto, “não para que ele acreditasse ou gostasse, mas porque assim as coisas haviam

acontecido. Uma história que lembrasse o pão novo e macio cortado com uma faca que suja invisíveis migalhas. Voltaria sim” (Pereira, 1998, p. 109).

A metáfora do pão utilizada na citação anterior nos remete ao seu simbolismo cristão de não apenas um alimento físico, mas de alimento essencial e espiritual, pois o pão é a representação do corpo de Cristo e do saber espiritual. Essa metáfora do pão na narrativa foi destinada a uma figura de poder dentro da igreja, o bispo Dom Matias Lana, o que reforça a simbologia cristã do excerto. O simbolismo da faca, por sua vez, segundo Chevalier (2015), varia de acordo com a cultura e as populações que a utilizam; existem diferentes formas de se interpretar o símbolo da faca nas iconografias hindu e maia, por exemplo. No entanto, a faca “é, frequentemente, associad[a] também à ideia de execução, no sentido judiciário, de morte, vingança, sacrifício” (Chevalier, 2015, p. 414), não podendo deixar de lado o caráter de corte da lâmina, função primária do objeto. Nesse sentido, ao cortar a representação do “saber espiritual”, a faca espalha invisíveis migalhas, farelos que podem ser entendidos, aqui, como a verdade, a verdade que estava ocultada, a realidade que Maria Assunção desejava transmitir ao bispo. Pois, esse pão, apesar de “novo e macio”, esconde verdades que são reveladas após o corte da lâmina, trazendo à tona as migalhas. Podemos pensar que existe, também, provavelmente, em Maria Assunção, uma intenção de vingança ao contar essa verdade ou até mesmo de intenção de morte, visto que, como já sabemos, o bispo é possivelmente assassinado por Assunção.

Logo em seguida, a narradora, então, ainda questiona, retoricamente: “mas para que contá-la – *a ele?*” (Pereira, 1998, p. 109, grifo nosso). Maria Assunção sentia necessidade de contar histórias, não apenas as inventadas, mas também de toda a miséria que havia visto e vivenciado. Mesmo a ele que, como já analisamos, foi um algoz para ela e as outras meninas na missão; mesmo a ele que nutria um desejo carnal por Assunção quando ainda era uma criança. A narradora descreve que “golpes de lembranças estraçalhavam sua garganta” (Pereira, 1998, p. 109), pois a necessidade de contar era maior do que ela. Ela costumava contá-las às meninas da missão, principalmente à Rosa Maria, por quem parecia apresentar um cuidado especial. Quando chegaram em Manaus, as histórias serviram como válvula de escape daquele ambiente hostil e, em determinados momentos, até como tentativa de se livrar das surras da senhora violenta, que também era ouvinte das histórias de Assunção. Certa vez, para tentar livrar Rosa Maria de uma surra – pois, na hora da sesta, a senhora havia tido um pesadelo com Rosa Maria e acordou assustada culpando a menina –, Assunção começa a contar histórias, como tinha o costume de fazer: “escondida atrás de uma porta, começou a gritar, que ‘um certo

dia, então... alguém com o peito abalado esquecia tanto que nem eu posso continuar... porque era uma vez, era uma vez minha senhora, era uma vez Rosa Maria...”³³ (Pereira, 1998, p. 80). Dessa vez, no entanto, as histórias não foram suficientes para escapar das mãos da senhora e, “naquele momento, a senhora surpreendentemente começou a chorar, a espancar chorando. Nela, havia se entranhado a forma correta de espancar: sabia os lugares exatos onde mais doía e, muitas vezes chorando, batia até paralisar angustiada” (Pereira, 1998, p. 80).

Em *Ontologia da violência: o enigma da crueldade*, Aguinaldo de Bastos, Alexandre Marques Cabral e Jonas Rezende (2010) discorrem a respeito do aspecto essencialmente humano da violência e como a história da humanidade confunde-se com uma história da violência. Os autores desmitificam a ideia de que a violência do homem seria um traço de uma “animalidade” – um senso comum derivado da ideia de que o homem estaria dividido entre as dimensões da bestialidade e da racionalidade, esta última concebida como uma divindade. Para ilustrar essa dualidade ontológica, os autores tomam como exemplo a metáfora do centauro, ser da mitologia grega que possui o torso e a cabeça de homem no corpo de cavalo. Segundo a mitologia, existiriam duas origens do centauro: aqueles oriundos de Ixion e Nefele, os quais possuíam uma força bruta e descontrolada, e aqueles oriundos de Filira e Cronos, que possuíam uma força mais comedida e eram bondosos. A partir da tensão entre os dois lados, o bestial e a razão, existiriam duas configurações humanas: a que submeteria o bestial ao racional e a que seria o inverso. Entretanto, os autores fazem uma pergunta fundamental: “se o homem é violento por ser uma mescla de animalidade demoníaca e divindade racional, por que é que os animais ‘não-humanos’ não conhecem o que chamamos de violência?” (Bastos; Cabral; Rezende, 2010, p. 15). A violência tal qual conhecemos não ocorre no mundo animal a partir dos seres tidos como “animalescos” e o homem, na realidade, não é violento por deixar seu lado animalesco sobressair-se sobre a racionalidade, mas sim, e justamente, por ser humano. Assim,

Se a história humana confunde-se com a história da violência, a história dos animais nada tem a ver com a história humana. Não há genocídio canino, nem equino. Nenhum tubarão sente prazer em ver os peixes dos quais se alimenta sofrer. [...] Entre eles não houve um Adolf Hitler, um Stalin, um César, nem sentenças de morte ou armas nucleares (Bastos; Cabral; Rezende, 2010, p. 16).

³³ Retomando o que foi visto no Capítulo 1, a respeito da gênese do romance, lembremos que *Era uma vez, Rosa Maria* foi o primeiro título de *Um rio sem fim*, quando ainda estava no formato de dissertação de mestrado de Verênilde Pereira. O título primeiro nos remete, justamente, à contadora de histórias Maria Assunção e como essas histórias da personagem são significativas para a narrativa, além de colocar no centro da obra tanto Assunção, a contadora de histórias, quanto Rosa Maria, para quem se conta histórias, visto que está inserida como um aposto na oração.

Dessa maneira, a violência não é fruto de uma potência animal no homem, mas é uma possibilidade, uma vez que o homem busca, nos seus “excessos de razão”, justificativas para a violência e sua perda de razão (Bastos; Cabral; Rezende, 2010). Retomando à senhora que agride as meninas em *Um rio sem fim*, percebemos como essa personagem é uma das representações da violência no romance, pois incorpora, deliberadamente, o prazer em ferir outros corpos – pois conhecia os lugares onde mais doía –, sobretudo o de seres fisicamente inferiores a ela e os quais ela também considerava inferiores espiritualmente, por se tratar de meninas indígenas e uma cabocla oriundas do interior do estado, colocando em questão o preconceito da elite manauara sobre esses sujeitos. Além disso, na narrativa, a senhora não possui nome. Em certa medida, podemos pensar nisso como uma estratégia criada pela autora: no romance, é uma das personagens que mais explicitamente violenta as quatro meninas e, ao mesmo tempo, não é nomeada, como se representasse toda uma classe que, continuamente, emana ódio pelo *outro*, o diferente, como é o caso dos povos indígenas.

Em um breve momento, o leitor tem acesso, a partir da voz narrativa da própria Maria Assunção, à sua jornada na juventude, após fugir da casa com Maria Índia. Assunção ganhava seu sustento a partir de performances junto a seu amigo Anamã no centro da cidade, em um “bazar onde colocamos painéis amazônicos” (Pereira, 1998, p. 28), justamente um espaço onde se contavam diversas histórias, arquitetadas por Assunção, que costurava as vestimentas, e representadas por Anamã: “índio com tanga, soldado furioso, cigana sedentária, moça romântica com álbum de recordação” (Pereira, 1998, p. 28). Um dia, porém, Anamã sumiu e não se encontraram nunca mais. Embora curta, essa passagem da história de Anamã e Maria Assunção são importantes para termos acesso à vida de Maria Assunção, como a personagem, por exemplo, garantia o seu sustento após libertar-se da casa onde era violentada – informações que não temos, por exemplo, de Maria Índia e Maria Rita, que “desaparecem” no decorrer de *Um rio sem fim*.

Como já observamos, Assunção decide retornar à aldeia após encontrar com Rosa Maria mendigando no centro da cidade e com estado mental já fragilizado. No entanto, ao retornar, Maria Assunção é presa a mando de uma juíza “cheia de caprichos”, “porque [a] ouvira falar e não suportou os temas de suas histórias” (Pereira, 1998, p. 14). E embora não tenhamos muitas informações sobre a prisão, novamente retomamos a questão das histórias de Assunção, que incomodaram a juíza; ela, que poderia ser comparada, em certa medida, com o nazista Adolf Eichmann, pois era “uma linda e sensual mulher”, dotada de “autoridade, poder e capacidade para torturar [...]”. A juíza arranhava pensamentos. Ela oferecia opções de suicídios e

assassinatos. – ‘Quem não se conforma com o que vê pode ter uma rápida opção’ e apontava, com unhas longuíssimas e vermelhas, as águas vorazes daquele rio” (Pereira, 1998, p. 14-15). Isto é, não suja as mãos, é apenas uma burocrata, mas possui a autoridade, o poder e, principalmente, a capacidade para torturar – tal como Eichmann, um burocrata, funcionário frio e pacato, porém um dos colaboradores pelo Holocausto judeu durante a Segunda Guerra Mundial, descrito por Hannah Arendt, em *Eichmann em Jerusalém* (1999), como a representação da “banalidade do mal”. Embora a juíza apareça de modo breve na narrativa, ela representa essa violência institucionalizada durante o regime militar sobre as quais os nativos, como Assunção, estiveram sujeitos.

No cárcere, Assunção sofre diversas violências. Na sua primeira noite na prisão, nos conta a narradora-pesquisadora que os guardas lhe ofereceram “um vasilhame dizendo que era apenas álcool mas, quando o líquido escorregou pelo seu pescoço e braços ela sentiu assustada o peso da urina desconhecida na pele” (Pereira, 1998, p. 13). Os guardas contavam que faziam essas “brincadeiras” por conta de um tédio que emanava daquele lugar rodeado por cachoeiras, como justificativas para a execução de atos humilhantes contra os prisioneiros. Outra violência ao corpo de Maria Assunção enquanto ainda estava na prisão foi perpetrada por Catarino, indígena da aldeia e pai de Rosa Maria, como é narrado no excerto abaixo:

Não prevíamos aquela noite na cela quando o delegado garantiu que lá ninguém entraria e, quando percebi, Catarino a invadira em zigue-zague, embora pudesse ter voltado sem nada acontecer. Mas eu mesma repeti seu nome para que ele me ouvisse e ajudasse a fugir e, quando me vi, puxava seu cabelo dizendo que era eu, Maria Assunção, amiga de Lauriano Navarro e de Rosa Maria. Ele parecia nem ouvir, ele já estava daquele jeito, desorientado, sem que o ninguém entendesse (Pereira, 1998, p. 31).

Apesar de o delegado garantir que ninguém entraria no presídio à noite, o indígena Catarino, andando em zigue-zague, isto é, embriagado, entra na cela em que Assunção está aprisionada e, aparentemente, a violenta. O trecho “quando vi, puxava seu cabelo” nos faz perceber que estiveram em contato físico bastante próximo, enquanto Assunção tentava fazê-lo compreender quem ela era, mas sem sucesso, pois ele já estava totalmente desorientado. Em outro momento, Assunção descreve a força física de Catarino e a forma como o indígena a olhava:

Maria Assunção achou melhor não sentir o peso do corpo de Catarino, o índio zelador da prisão, que perambulava nos hospícios de Miraflores e Manaus e que *olhou para ela como olhava para a comida que engolia faminto*. O índio Catarino tinha os pés e as mãos imensos, frios e seus olhos lacrimejavam como um animal capaz de estraçalhar lentamente sua presa utilizando um cuidado inconsciente e quase minucioso para que ela pudesse morrer sem grandes

ferimentos. Como aprender a lidar com homens assim? (Pereira, 1998, p. 14, grifo nosso).

Catarino, como já analisamos, é o pai de Rosa Maria e o responsável pela morte da esposa e de seu outro filho, que morreram enquanto tentavam fugir da missão salesiana. Após o ocorrido, o indígena retorna para a missão, mas, aparentemente, adocece mentalmente e também acaba se rendendo ao alcoolismo. Quando ele vê Maria Assunção em sua cela, Catarino assemelha-se a um animal, a um ser que vive por instinto, capaz de fazer atrocidades com sua presa – neste caso, uma mulher, Assunção. Como já observamos em Bastos, Cabral e Rezende (2010), não é a animalidade que aflora no homem que o faz violento, mas sim a própria condição de humano; ele pode assemelhar-se a um animal, mas é a condição racional que o faz, por exemplo, estuprar, deliberadamente, uma mulher vulnerável em sua cela na prisão. Em sequência, a cena da violência é narrada a partir da metáfora de pétalas de rosas que surgiam espontaneamente e inundavam a cela:

Quem mais soube dessa história conta que a cela havia ficado tão desmesuradamente escura e, talvez haja sido o medo que a fez delirar tanto, até que preferiu ver pétalas de rosas estourando do teto. Não eram poucas pétalas nem todas as pétalas do mundo. Eram mais que todas as pétalas existentes na terra passando ávidas pela sua retina em claridades minúsculas que pousavam como estampidos no chão (Pereira, 1998, p. 14).

As pétalas de rosas, contraditoriamente ao seu peso leve, “pousavam como estampidos no chão”, ou seja, causavam um barulho estrondoso ao tocarem no chão. A utilização desse recurso estilístico por Verenilde Pereira nos faz observar como a simbologia da rosa é desconstruída nesse momento de *Um rio sem fim*. Pois, ao mesmo tempo em que a rosa simboliza beleza, amor e o espírito divino na concepção tradicional e ocidental (Chevalier, 2015), aqui ela representa o ato de um abuso sexual, como formas divinas que surgem para que Maria Assunção se abstenha do que realmente está acontecendo. A rosa desabrocha-se por conta da violação e espalha pétalas “passando ávidas pela sua retina”, mas extremamente pesadas e barulhentas, devido ao teor do acontecimento. Outra passagem retoma as agressões sofridas por Maria Assunção quando está conversando com Alonso, um homem com quem possuía um relacionamento amoroso. Em um certo momento, Alonso percebe as cicatrizes no corpo de Assunção e a questiona:

Ele me beliscou para que eu acordasse de vez e me perguntou: o que é isso? E isso? Eu molhei um dedo com cuspe e passei rapidamente no meu braço, dizendo que era um arranhão de escada. Possuía vício de agir assim sempre que alguém perguntava sobre aquelas marcas. Dizia que não era nada, mergulhada na vergonha de que me arrancassem a roupa em público apontando para o que estava em mim mas que era *a marca deixada pelo outro* (Pereira, 1998, p. 29, grifo nosso).

No contexto da citação acima, Maria Assunção ainda não havia sido presa e sofrido as agressões de Catarino, o que nos faz pensar que “a marca deixada pelo outro” pode ser interpretada tanto pelas violências sofridas na casa da senhora em Manaus, a qual a espancava violentamente, quanto algum abuso sofrido quando criança ainda na missão salesiana (lembramos do estrangeiro Michel que se “afeiçoa” por Assunção ou até mesmo o bispo que a desejava). Fato é que, no decorrer do romance, Assunção sofre diversas violências, tanto físicas quanto psicológicas, deixando marcas profundas não apenas em seu corpo, mas também em sua psiquê.

Nas últimas duas páginas de *Um rio sem fim*, há uma retomada da voz narrativa da pesquisadora que, durante o romance, havia aparecido em momentos pontuais, oscilando entre a voz de Maria Assunção Augusta e a do narrador onisciente. Nesse final, temos acesso a algumas características de Assunção e de quando as duas haviam se encontrado, momento em que podemos observar uma certa melancolia da narradora a respeito daquelas memórias e experiências resgatadas e escritas por ela:

Os rápidos instantes em que vi Maria Assunção se transformaram em saliências inesquecíveis em meus apontamentos. Seu rosto não possuía nada de excepcional exceto narinas dilatadas e o ar estonteado que deveria ter sido sua expressão de anos atrás, quando, trazida pelas freiras, havia chegado com as três índias a Manaus. Ela lembrava uma alma eriçada com a visibilidade de mais uma morte, parecendo ouvir os chamados dilacerados de dona Laura Dimas e sem poder ir ao seu encontro, deixando-a sozinha naquele esforço insano de sepultar máculas (Pereira, 1998, 110).

Maria Assunção, torna-se, para ela, “saliências inesquecíveis”, ao mesmo tempo em que remetia a uma “alma eriçada com a visibilidade de mais uma morte”. E os chamados de Laura Dimas ecoam em sua memória, assim como ecoam durante todo o romance, perguntando onde estavam as meninas que nunca voltavam. Em outro momento, percebemos como a imagem de Assunção, para a narradora, assemelhava-se a uma imagem mítica, difícil de ser decifrada ou narrada, embora tivessem se encontrado apenas por alguns instantes:

Eu, que anoto tudo e que a fotografei ininterruptamente durante os poucos instantes que estive com ela e quando já não lhe era possível recordar estes detalhes, eu que gravei sua voz como uma documentação plausível das exigências racionais, confesso que, ao tentar narrá-la, como agora, sua imagem se decompõe à minha frente; que é impossível reestruturá-la além da perfeição de suas intocáveis tranças (Pereira, 1998, p. 49).

A narradora, enfim, despede-se do leitor, dizendo que não teria mais como ouvir as histórias de Maria Assunção, “que desejava absurdamente narrar a história onde Rosa Maria, Maria Índia e Maria Rita pudessem respirar um pouco mais. Uma história que pudesse ser como

milhares de andorinhas suavizando aqueles rostos infantis seduzidos pela vida” (Pereira, 1998, p. 110). Assunção ansiava por contar uma história diferente da sua própria, onde ela e as outras meninas indígenas pudessem ser livres como andorinhas, embora a realidade, muito diferente, a atingisse fatalmente. A narradora, então, continua: “Deixo, com quem quiser, estes personagens que ela me ofereceu. Que cada um escolha e prossiga com aquele que melhor lhe convier, e, se for o caso, faça com ele o seu final da história – este sim, o mais verossímil” (Pereira, 1998, p. 110).

Retornando à afirmação que fizemos anteriormente, Maria Assunção é a força que conduz a narrativa de *Um rio sem fim*, pois é ela, inclusive, quem “oferece” os personagens à pesquisadora, através de suas histórias e seus depoimentos. A perspectiva da pesquisadora é, também, a perspectiva da própria Assunção, que, embora não tenha conseguido escrever suas histórias, conseguiu ser fonte para a construção do romance. Por fim, a pesquisadora se despede dos leitores: “Eu, a narradora que anoto tudo, tenho que ir; entro no mundo onde a contemporaneidade exige mais pressa e já me atrasei o suficiente. Entro no mundo apressado onde despercebida e continuamente se cospe no vestido lilás de Rosa Maria” (Pereira, 1998, p. 110). Essa contemporaneidade, entendida também como uma ocidentalidade brutal, incide sobre os corpos das meninas indígenas violentamente através da metáfora do cuspe no vestido de casamento lilás de Rosa Maria. O vestido que, em certa ocasião já nem existe mais e é substituído por uma sacola preta enquanto a indígena é, fatalmente, abandonada nas ruas da cidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa proposta primária, ao iniciarmos esta pesquisa, era a de analisarmos a violência de raça e gênero representadas no romance *Um rio sem fim*, de Verenilde Santos Pereira, obra que, como já largamente observamos, desnuda as violências sofridas, principalmente, por meninas indígenas no Amazonas, o que nos indicava uma análise pelo viés da interseccionalidade entre as categorias de raça e gênero. Após concluso o trabalho, foi possível desvelar de que maneira a Igreja e o Estado, enquanto instituições de poder totalmente aliadas, são os principais agentes causadores das dinâmicas violentas no romance, principalmente quando as meninas ainda estão confinadas nos internatos salesianos na aldeia e seus corpos e suas culturas são, continuamente, violentados. Alinhado a isso, o pensamento colonizador também foi responsável pela marginalização, humilhação e precarização de sujeitos como Rosa Maria, uma menina indígena que necessitava de cuidados especiais, mas que, nas mãos e aos olhos dos missionários e da elite branca, não passou de uma caracterização da “letargia intelectual” dos povos indígenas. Aos olhos dessa sociedade da branquitude, colonizadora e ocidentalizada, o corpo de Rosa Maria nunca passou de um empecilho à “modernidade” – assim como o da anciã Laura Dimas, uma corporeidade de resistência às imposições dos missionários e do cristianismo que intentavam submetê-la, no entanto categorizada como símbolo de um “atraso” à sociedade. Ainda assim, vozes como a de Mariana Aparecida ecoam como uma representação de resistência e lucidez frente às violências instituídas pela Igreja na fictícia – e, ao mesmo tempo, tão próxima de tantas realidades amazônicas – aldeia em São Joaquim das Cachoeiras. Mas, a despeito da resistência, seu grito permanece inaudível, silenciado, que de nada interfere nas dinâmicas de exploração vivenciadas por seus parentes na aldeia.

De todas as personagens do romance, Maria Assunção Augusta é a maior potência, pois existe como o próprio movimento dessa história, desse rio, que costura a narrativa a partir de sua narração, suas memórias, além da força que demonstrou ao fugir da casa onde era violentada e retornar à aldeia e enfrentar seu algoz, Dom Matias Lana. Frente a um sistema acostumado em violar e silenciar mulheres racializadas, Maria Assunção não se exime de agir ao se deparar com Rosa Maria, moribunda, e, apesar de não conseguir “salvá-la” – o que seria um desfecho um tanto ilusório –, encontra outros meios para vingá-la, isto é, o possível assassinato de Dom Matias. Assunção é uma mulher cabocla, de origem negra e indígena, que retorna ao local de sua infância, marcada pela opressão da Igreja Católica contra à cultura e ancestralidade indígena, para aniquilar o homem que melhor representaria essa violência. Assim, *Um rio sem*

fim não apenas amplifica as vozes de sujeitos marginalizados e subalternizados, como as dos povos indígenas, afrodescendentes e povos da floresta, que ecoam como gritos inaudíveis em uma sociedade branca e ocidentalizada, mas também constitui-se como uma obra de resistência em meio a um cenário literário que, por muitos anos, invisibilizou a obra de Verenilde Santos Pereira.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Trad. Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- ARENDRT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARISTÓTELES; HORÁCIO; LONGINO. **A poética clássica**. Trad. Jaime Bruna. 12. ed. São Paulo: Cultrix, 2005.
- AURORA, Brulina. A colonização sobre as mulheres indígenas: reflexão sobre cuidados com o corpo. **Revista de Estudos em Relações Interétnicas | Interethnica**. [S. l.], v. 22, n. 1, p. 109-115, 2019. Disponível em: [10.26512/interethnica.v22i1.20530](https://doi.org/10.26512/interethnica.v22i1.20530). Acesso em: 16 mar. 2025.
- BARTHES, Roland. **Aula**: aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França, pronunciado dia 7 de janeiro de 1977. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 2013.
- BASTOS, Aginaldo de; CABRAL, Alexandre Marques; REZENDE, Jonas. **Ontologia da violência**: o enigma da crueldade. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora / Piseagrama, 2023.
- BORGES, Fabiane M. Verenilde, uma vida na Amazônia. **Outras palavras**. 7 jan. 2014. Seção Descolonizações. Disponível em: <https://outraspalavras.net/descolonizacoes/20008>. Acesso em: 10 jun. 2023.
- BORGES, Fabiane M.; PEREIRA, Verenilde Santos. Guaranis: do jejuvy à palavra recuperada. **Conselho Missionário Indigenista**. 14 set. 2009. Disponível em: <https://cimi.org.br/2009/09/29244>. Acesso em: 10 jun. 2023.
- BOURDIEAU, Pierre. **A dominação masculina**. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.
- BRUM, Eliane. **Banheiro òkòtó**: uma viagem à Amazônia Centro do Mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- CÂMARA DOS DEPUTADOS. Encontro com a Autora Verenilde Pereira. Youtube, 25 ago. 2022. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=LZm52-n43qQ&t=46s&ab_channel=C%C3%A2maradosDeputados. Acesso em: 15 jun. 2024.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: a inconstância da alma selvagem. In: CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

CHEVALIER, Jean. **Dicionário de símbolos**: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. Trad. Vera da Costa e Silva. 27. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.

CONSELHO Indigenista Missionário. **Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2023**. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2024.

CONSELHO Indigenista Missionário. **Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2022**. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2023.

COSTA, Mauro Gomes da. “Os nossos suores que de boa vontade derramaremos”, ou os antecedentes da ação salesiana na Amazônia (1882-1915). In: COSTA, Mauro Gomes da. (org.). **A ação dos Salesianos de Dom Bosco na Amazônia**. Brasília, DF: Editora Dom Bosco, 2009.

COSTA, Mauro Gomes da. A institucionalização e o disciplinamento de crianças indígenas nas missões salesianas do Amazonas/Brasil (1923-1965). **Revista Brasileira de História da Educação**, 2021.

DALCASTAGNÈ, Regina. Uma voz ao sol: representação e legitimidade da literatura brasileira contemporânea. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 20, Brasília, jul./ago., 2002, p. 33-87.

DANNER, Leno Francisco; DORRICO, Julie; DANNER, Fernando. Literatura indígena brasileira: entre tradição, crítica e resistência. **Revista Graphos**, v. 21, n. 1, 2019.

EVARISTO, Conceição. A escrevivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado. **Escrevivência**: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

GINZBURG, Jaime. **Crítica em tempos de violência**. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

GLOBAL WITNESS. 24 jul. 2018. Global Witness. **At what cost?** Disponível em: <https://globalwitness.org/en/campaigns/land-and-environmental-defenders/at-what-cost/>. Acesso em: 9 abr. 2025.

GOFFMAN, Erwin. **Manicômios, conventos e prisões**. Trad. Dante Moreira Leite. São Paulo: Perspectiva, 1974.

JEKUPÉ, Kaká Werá. **A terra dos mil povos**: história indígena do Brasil contada por um índio. 2. ed. São Paulo: Peirópolis, 2020.

JEKUPÉ, Olívio. Literatura nativa. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: criação, crítica e recepção. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. 10. ed. São Paulo: Ática, 2014.

KAMBEBA, Márcia Wayna. Literatura indígena: da oralidade à memória escrita. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: criação, crítica e recepção. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KUMU, Umusin Panlõn; KENHÍRI, Tolamã. **Antes o mundo não existia**: a mitologia heroica dos índios Desâna. São Paulo: Livraria Cultura Editora, 1980.

LEÃO, Allison; MOREIRA, Luana Aguiar; PÁSCOA, Márcio. Da nascente à foz: itinerário crítico para *Um rio sem fim* (1998), de Verenilde Santos Pereira. **Opiniões**, n. 19, p. 128-147, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/opiniaes/article/view/187548>. Acesso em: 3 mar. 2025.

MBEMBE, Achile. Necropolítica. Trad. Renata Santini. **Arte & Ensaios**, n. 32, dez. 2016.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da Modernidade. Trad. Marco Oliveira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, jun., 2017.

MORAES, Rodrigo Simon de. Entre a eutopia e a outopia: testemunho, decolonialismo e uma antropologia do devir em *Um rio sem fim*, de Verenilde Pereira. **Estudos Literatura Brasileira Contemporânea**, Brasília, n. 67, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2316-40186707>. Acesso em: 3 jun. 2023.

MOREIRA, Luana. LEÃO, Allison. Violência, linguagem e alteridade em *Um rio sem fim*, de Verenilde Santos Pereira. In: LEÃO, Allison; CORDEIRO, Karen (orgs.). **A memória, o luto e a melancolia na arte e na literatura**. Manaus: Segunda Oficina Laboratório Editorial, 2024.

MORRISON, Toni. **A origem dos outros**: seis ensaios sobre racismo e literatura. Trad. Fernanda Abreu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. III Seminário Nacional Relações Raciais e Educação (PENESB-RJ), 5 nov. 2003. Disponível em: www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-noco-es-de-raca-racismo-identidade-e-etnia.pdf. Acesso em: 19 mar. 2025.

OBSERVATÓRIO Kuñangue Aty Guasu (OKA). **Intolerância religiosa, racismo religioso e casa de rezas incendiadas em comunidades Kaiowá e Guarani**, 2022. Disponível em: https://apiboficial.org/files/2022/03/Relatório_Intolerância-religiosa-racismo-religioso-e-casa-de-rezas-queimadas-em-comunidades-Kaiowá-e-Guarani.pdf. Acesso em: 17 mar. 2025.

OLIVIERI-GODET, Rita. **A alteridade ameríndia na ficção contemporânea das Américas: Brasil, Argentina, Quebec**. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2013.

PELBART, Peter Pál. **Necropolítica tropical: fragmentos de um pesadelo em curso**. São Paulo: N-1 edições, 2018.

PEREIRA, Verenilde Santos. **Não da maneira como aconteceu**. Brasília: Thesaurus, 2002.

PEREIRA, Verenilde Santos. Outros escritos. FANZERES, Andreia; BUSATTO, Ivar; DAL POZ, João (orgs.). **Novas reflexões indigenistas**. Cuiabá: Operação Amazônia Nativa, 2021.

PEREIRA, Verenilde Santos. **Um rio sem fim**. Brasília: Thesaurus, 1998.

PEREIRA, Verenilde Santos. **Uma etno-experiência na comunicação: Era uma vez...** Rosa Maria. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Faculdade de Comunicação, Universidade de Brasília, Distrito Federal, 1995.

PEREIRA, Verenilde Santos. **Violência e singularidade jornalística: o “massacre da Expedição Calleri”**. Tese (Doutorado em Comunicação) – Faculdade de Comunicação, Universidade de Brasília, Distrito Federal, 2013.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005.

RIBEIRO, Berta G. Os índios das águas pretas. In: KUMU, Umusin Panlõn; KENHÍRI, Tolamã. **Antes o mundo não existia: a mitologia heroica dos índios Desâna**. São Paulo: Livraria Cultura Editora, 1980.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. (Feminismos Plurais).

SABATINI, Silvano. **Massacre**. São Paulo: Conselho Indigenista Missionário, 1998.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SEGATO, Rita. **Cenas de um pensamento incômodo: gênero, cárcere e cultura em uma visada decolonial**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.

SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SIMON, Rodrigo. Quem é Verenilde Pereira, pioneira da literatura afroindígena no Brasil. **Folha de São Paulo**. 20 mai 2022. Disponível em:

<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2022/05/quem-e-verenilde-pereira-pioneira-da-literatura-afroindigena-no-brasil.shtml>. Acesso em: 11 jun. 2024.

STELLA, Pietro. **Don Bosco nella storia della religiosità cattolica**. Volume primo: vita e opere. Zurich, CH: PAS-VERLAG, 1968.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. 5. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.

TUPINAMBÁ, Glicéria. O território sonha. In: CARNEVALLI, Felipe et al (orgs.). **Terra**: antologia afro-indígena. São Paulo/Belo Horizonte: Ubu Editora/Piseagrama, 2023.

VERGÈS, Françoise. **Uma teoria feminista da violência**. Trad. Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2021.

VERUNSCHK, Micheliney. **O som do rugido da onça**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

XAVIER, Elódia. **Que corpo é esse?**: o corpo no imaginário feminino. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2021.

ZUCOLO, Nícia Petreceli; MOREIRA, Luana Aguiar. Verenilde Pereira e suas Marias *versus* José de Alencar e a dócil escravidão de Iracema. **Revista Igarapé**, Porto Velho, v. 16, n. 3, p. 360-372, 2023. Disponível em: <https://periodicos.unir.br/index.php/igarape/article/view/7819>. Acesso em: 27 mar. 2025.